

COMMUNICATION

JUDÉO-CHRISTIANISME ET ISLAM DES ORIGINES,
PAR M. GUY STROUMSA

C'est au libre-penseur irlandais John Toland (1668-1722) que nous devons le concept de judéo-christianisme¹. En 1718, Toland publie, à Londres, son *Nazarenus, or Jewish, Gentile, and Mahometan Christianity*, un texte qui développe des idées déjà présentes dans un manuscrit rédigé en français en 1710, *Christianisme judaïque et mahométan*, et dont le but était d'offrir un argument historique – la reconnaissance des racines juives du christianisme – afin de mieux promouvoir la tolérance des juifs dans les sociétés européennes modernes².

Toland fondait son argument sur l'*Évangile de Barnabé*, un texte apocryphe dont nous ignorons la date, et dont nous ne possédons le texte entier qu'en version italienne, qui annonce la venue de Mahomet et fait référence à la *shahāda*, la profession de foi musulmane. Pour l'*Évangile de Barnabé*, Jésus est un prophète plutôt que le Fils de Dieu, et ne meurt pas sur la croix (c'est Judas Iscariote qui est crucifié à sa place)³. Un Jésus humain, non divin, et une conception docétiste de la Passion : ces traits sont typiques de la figure de Jésus à la fois dans le judéo-christianisme et le Coran. Pour Toland, « certaines des doctrines fondamentales du Mahoméanisme trouvent leur origine, non pas du moine nestorien Sergius, mais des monuments les plus anciens de la religion chrétienne »⁴. C'est à sa

1. Cette communication a été prononcée le 22 mars 2013. Je tiens à remercier M. Christian Julien Robin, membre de l'Institut, qui a bien voulu patronner mon intervention. Une version anglaise légèrement remaniée sera publiée dans *Islamic Cultures, Islamic Contexts: Essays in Honor of Patricia Crone*, B. Sadeghi, A. Q. Ahmed, R. Hoyland et A. Silverstein éd., Leiden.

2. Sur le judéo-christianisme chez Toland, voir G. Palmer, *Ein Freispruch für Paulus: John Tolands Theorie des Judenchristentums, mit einer Neuauflage von Tolands, Nazarenus' von Claus-Michael Palmer*, Berlin, 1996. Je remercie chaleureusement Patricia Crone pour ses remarques judicieuses sur le manuscrit de ces pages, et pour m'avoir communiqué avant publication le texte de son importante étude, « Jewish Christianity and the Qur'an » (à paraître), dont les conclusions précisent et renforcent les miennes.

3. Sur l'*Évangile de Barnabé*, voir L. Cirillo et M. Frémaux (texte, traduction), *Évangile de Barnabé : recherches sur la composition et l'origine*, Paris, 1977.

4. J. Toland, *Nazarenus* ; voir *The Rediscovery of Jewish Christianity: From Toland to Baur*, St. Jones éd., Atlanta, 2012, p. 139.

réfutation par le théologien luthérien Johann Lorenz von Mosheim (1693-1755), *Vindiciae antiquae christianiorum disciplinae*, publiée en 1720, que le livre de Toland dut sa célébrité, et le concept de judéo-christianisme sa survie. Ferdinand Christian Baur (1792-1860), le fondateur de l'École néotestamentaire de Tübingen, reprit le terme, dont il avait eu connaissance par l'intermédiaire de Semler et de Gieseler, et fit du *Judenchristentum* l'une des pierres de voûte de sa conception des origines chrétiennes : en bon hégélien, il considérait le christianisme du second siècle comme représentant la synthèse, ou l'*Aufhebung*, la sublimation, du judéo-christianisme pétrin et du christianisme « gentil » paulinien. Pour la grande majorité des historiens du paléo-christianisme, c'est Baur, plutôt que Toland, qui est à l'origine du concept de judéo-christianisme, dont l'étude se limite en général aux premiers siècles chrétiens. Ainsi, l'intuition de Toland, pour lequel l'une des toutes premières manifestations du christianisme, ayant traversé les siècles de l'Antiquité tardive, eut un impact capital sur l'islam naissant, et donc sur l'histoire des religions, devait-elle pratiquement disparaître de l'horizon de la recherche. Les sources patristiques ne parlent pas, bien entendu, de judéo-chrétiens. Les hérésiologues, du second au troisième siècle, mentionnent en général les ébionites (*ebionitai*), dont le nom viendrait de leur fondateur imaginaire, un certain Ebion. En fait, il provient de leur insistance sur la valeur spirituelle de la pauvreté : ils s'appellent eux-mêmes *evyionim*, « pauvres » en hébreu, un vocable qu'on trouve déjà dans les Psaumes. Les hérésiologues mentionnent aussi d'autres noms de sectes, en particulier celle des nazoréens (*nazoraioi*), partageant, au moins en partie, les idées des ébionites. Pour eux, Jésus était un prophète (le dernier d'une chaîne de vrais prophètes partant d'Adam, chacun précédé par un faux prophète) plutôt que le Fils de Dieu. Par ailleurs, il n'était pas mort sur la croix – le docétisme est en fait souvent associé chez les hérésiographes à d'autres doctrines des groupes judéo-chrétiens⁵.

La mode est aujourd'hui au révisionnisme historiographique : on se pose de plus en plus souvent la question de l'adéquation de

certains de nos concepts, tel le gnosticisme, aux réalités historiques. Ainsi, le talmudiste Daniel Boyarin, qui avait déjà, avec d'autres, émis des doutes sur la possibilité de parler d'une *religion* juive (*ioudaismos*) avant qu'au quatrième siècle, les croyances et pratiques des juifs soient définies comme tels par les théologiens patristiques, propose-t-il d'abandonner l'utilisation de « judéo-christianisme », un concept pour lui plus révélateur des opinions théologiques de ceux qui l'emploient que de la réalité historique⁶. De telles remarques méthodologiques sont toujours nécessaires, et parfois utiles. Dans le cas qui nous occupe, cependant, je ne vois pas très bien ce qu'on gagne à se priver d'un concept pour inventer un équivalent. Ce n'est pas ici le lieu propre à l'examen ou à la réfutation de cette approche. Il nous suffira de poser que la recherche ne peut s'effectuer, dans aucun domaine, sans effort intellectuel pour identifier des dénominations communs aux phénomènes (par exemple à la multiplicité des sectes et groupuscules religieux) afin d'essayer de retracer vecteurs et courants centraux sous-jacents à la complexité du monde observable. Il est impossible d'accomplir une telle tâche sans créer des catégories, dont la fonction principale est leur utilité heuristique. Gnosticisme, judéo-christianisme, sont de telles catégories, qu'il n'y a pas moyen d'évacuer, mais que nous devons utiliser avec précaution, sans jamais oublier ce qu'elles ne sont pas : des représentations fidèles de la réalité historique. En particulier, ces catégories ne reflètent pas des groupes bien distincts les uns des autres. Ainsi, c'est souvent chez les judéo-chrétiens (textes ou traditions) que nous retrouvons certains des théologoumènes gnostiques les plus facilement identifiables, comme le docétisme⁷.

Par judéo-christianisme, j'entends la foi des communautés de juifs croyants en Jésus comme le messie annoncé par les prophètes, mais continuant à pratiquer les commandements de la Loi. Pour Origène, ces judéo-chrétiens, qui se voulaient à la fois juifs et chrétiens, ne réussissaient en fait à être ni l'un ni l'autre. Notons que les sources juives sont notoirement bien moins prolixes que les sources chrétiennes : pour les rabbins, la meilleure façon de détruire leurs ennemis était de faire sur eux le silence. La réticence de la grande

5. Sur les nazoréens, voir en particulier R. Pritz, *Nazarene Jewish Christianity, From the End of the New Testament Period Until Its Disappearance in the Fourth Century*, Jérusalem, Leiden, 1988. Cf. Simon C. Mimouni, « Les Nazoréens : recherche étymologique et historique », *Revue Biblique* 105, 1998, p. 208-262. Voir aussi, du même auteur, *Le judéo-christianisme ancien : essais historiques*, Paris, 1998. Pour deux mises au point récentes, voir *Jewish Believers in Jesus: the Early Centuries*, O. Skarsaune et R. Hvalvik éd., Peabody, Mass., 2007, ainsi que *Jewish-Christianity Reconsidered: Rethinking Ancient Groups and Texts*, M. Jackson-McCabe éd., Minneapolis, Min., 2007.

6. D. Boyarin, « Rethinking Jewish-Christianity: An Argument for Dismantling a Dubious Category (to which is Appended a Correction of my *Border Lines*) », *Jewish Quarterly Review* 99, 2009, p. 7-36.

7. Sur le docétisme des judéo-chrétiens, je me permets de renvoyer à G. G. Stroumsa, « Christ's Laughter: Docetic Origins Reconsidered », *Journal of Early Christian Studies* 12, 2004, p. 267-288, ainsi que G. G. Stroumsa et R. Goldstein, « The Greek and Jewish Origins of Docetism: a New Proposal », *Zeitschrift für Antikes Christentum/Journal of Ancient Christianity* 10, 2007, p. 423-441.

majorité des savants contemporains à concevoir l'existence de communautés judéo-chrétiennes au-delà des premiers siècles est avant tout fondée sur la perception des sources patristiques. Pour ces dernières, ces hérétiques d'un christianisme archaïque avaient en fait pratiquement disparu à l'époque constantinienne⁸.

Et pourtant, les judéo-chrétiens de l'Antiquité (qu'il ne faut pas confondre avec les « Jews for Jesus » d'aujourd'hui, qui n'ont pour théologie que celle du fondamentalisme évangélique protestant) semblent se refuser à disparaître de la scène dans l'Antiquité tardive. Les sources (ou en tous cas les sources fiables) sont si rares, si difficiles à assimiler, que l'on pourrait presque qualifier ces judéo-chrétiens de fantomatiques. Si les sources directes sont pratiquement inexistantes, surtout après le quatrième siècle (le témoignage d'Épiphane et de Jérôme sur l'existence en leur temps de communautés judéo-chrétiennes est sans ambiguïté aucune), il nous faut une autre méthode pour détecter la présence de ces judéo-chrétiens, notamment en utilisant à bon escient, et bien sûr avec les précautions qui s'imposent, à la fois les sources indirectes et le bon sens. Il n'y a pas de doute sur le fait que les communautés judéo-chrétiennes ne peuvent que représenter dans l'Antiquité tardive des groupuscules marginaux, souvent vivant dans une isolation protectrice. Mais il est assez des quelques traces indirectes qu'ils nous ont laissées pour que leur existence (ou leur *Fortleben*) puisse être légitimement postulée, même si elle ne peut pas être prouvée avec des arguments irréfutables. Ainsi Jean de Damas confirme-t-il, dans la première moitié du huitième siècle, l'existence aux alentours de la mer Morte de « sampséens », un groupe judéo-chrétien d'obédience elchasaïte – nous reviendrons sur ce dernier terme⁹. Il n'est pas raisonnable de douter de la véracité de son témoignage, puisqu'au monastère de Mar Saba où il vivait, il était pratiquement leur voisin. Le fait de l'existence tardive de tels groupes, cependant, est moins étonnant que celui de l'impact qu'ils ont pu continuer à avoir bien au-delà de leurs communautés.

8. G. Stemberger, *Jews and Christians in the Holy Land: Palestine in the Fourth Century*, Edinburgh, 1999, représente l'*opinio communis* quand il remarque (p. 80) : « no significant Jewish-Christians communities were left in Palestine itself » (au quatrième siècle).

9. Jean de Damas, *De Haeresibus* 53 (*Patrologia Graeca* 94, 709 B). Bien que Jean reprenne ici une notice d'Épiphane, il est permis de prendre son témoignage au sérieux, car il écrit au monastère de Saint-Sabas, dans le désert de Judée, très proche de la mer Morte. Sur les elchasaïtes, voir en particulier G. P. Luttikhuisen, *The Revelation of Elchasai: Investigations into the Evidence for a Mesopotamian Jewish Apocalypse of the Second Century and its Reception by Judeo-Christian Propagandists*, Tübingen, 1985.

Parmi les diverses théories sur les origines de l'islam, celles faisant appel aux judéo-chrétiens semblent aujourd'hui avoir le vent en poupe. La question se pose de savoir comment les judéo-chrétiens sont revenus « à la mode » dans le cadre des origines de l'islam, alors que le *Nazarenus* de Toland semblait oublié. C'est le théologien libéral et grand historien du christianisme ancien Adolf von Harnack (1851-1930) qui semble être à l'origine de ce courant de pensée. Dans quelques pages de son *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, remarquant certaines similarités frappantes (*theilweise frappante Übereinstimmungen*) entre Judéo-christianisme et Islam, il avait proposé de voir dans certains théologoumènes judéo-chrétiens l'une des sources les plus importantes de l'islam des origines¹⁰. Harnack, qui ne s'intéressait pas particulièrement à l'islam, rejoignait Toland par son intuition sur la similarité entre prophétie et docétisme dans le Coran (Coran 4 : 157) et chez les ébionites. Aux remarques suggestives du théologien allemand il faut ajouter celles d'Ernest Renan et de Daniel Chwolson, dans deux études publiées dans les années 50 du XIX^e siècle, sur lesquelles nous reviendrons¹¹. Par ce biais, diverses sectes baptistes et judéo-chrétiennes des premiers siècles étaient mises en contact avec les origines de l'islam.

Au fil des ans, l'intuition d'Harnack sur les origines judéo-chrétiennes de l'islam a été reprise et développée par un certain nombre de savants – d'abord par le spécialiste du Nouveau Testament Adolf Schlatter, puis surtout par Hans-Joachim Schoeps, le grand spécialiste de la théologie judéo-chrétienne des premiers siècles¹². La principale difficulté de la thèse sur l'impact judéo-chrétien sur le Coran, cependant, tenait au fait que notre documentation sur les communautés judéo-chrétiennes n'allait en général pas au-delà du quatrième siècle. Sans proximité chronologique et géographique, les similarités structurelles entre théologie judéo-chrétienne et origines de l'islam ne restaient que des parallélismes, certes intéressants d'un point de

10. 4^e éd. Tübingen 1909, II, p. 529-538. Comme le remarque Sidney Griffith, Julius Wellhausen avait déjà émis la même hypothèse dans *Reste arabischen Heidentumes*, Berlin, 1897, p. 232. Voir S. H. Griffith, *The Bible in Arabic: The Scriptures of the "People of the Book" in the Language of Islam*, Princeton et Oxford, 2013, p. 36, n. 84.

11. E. Renan, « Note sur l'identité de la secte gnostique des Elchasaïtes avec les Mandaites ou Sabéens », *Journal asiatique* 6, 1855, p. 292-294 ; un an plus tard paraissait D. Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, Saint-Petersbourg, 1856. Cf. T. Fahd, « Sabi'a », *Encyclopedia of Islam* VIII, 675a-678a.

12. A. Schlatter, « Die Entwicklung des jüdischen Christentums zum Islam », *Evangelisches Missions Magazin*, Neue Folge 62, 1918, p. 251-264 ; H.-J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Jüdischen Christentums*, Tübingen, 1949.

vue phénoménologique, mais inutiles pour expliquer la transmission de ces théologoumènes au Coran. Grâce à toute une série de découvertes et de travaux, nos connaissances sur les judéo-chrétiens des premiers siècles se sont aujourd'hui précisées. Nous savons maintenant non seulement que certaines communautés judéo-chrétiennes survécurent jusqu'aux débuts au moins des conquêtes musulmanes, mais encore que leur présence dans le Hedjaz des sixième et septième siècles, même si elle n'est pas attestée, n'est pas impossible à concevoir.

Plutôt que de proposer une nouvelle théorie, la présente communication voudrait faire le point sur la question, en ajoutant quelques réflexions de nature méthodologique et épistémologique sur la façon dont se pose aujourd'hui le problème pour l'historien des religions de l'Antiquité tardive – un historien qui, dans mon cas, n'est aucunement à même d'émettre une opinion sur la rédaction du Coran ou la formation de l'islam.

Il est des religions, telle la religion égyptienne, dont nous pouvons étudier la mort, mais pas la naissance. Comme le christianisme ou le manichéisme, l'islam permet à l'historien d'observer comment naît une religion. Le parallèle, toutefois, risque vite d'induire en erreur, car nos connaissances sur les origines du christianisme sont de loin plus détaillées que celles que nous possédons sur l'islam des origines.

Depuis presque deux siècles, la recherche sur les origines de l'islam semble osciller entre deux options principales. En publiant en 1834 sa monographie sur les sources juives de la pensée de Muhammad, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* Abraham Geiger insistait sur les traditions midrashiennes dont on retrouve la trace dans diverses sourates. L'idée centrale de Geiger, l'impact profond laissé par certaines traditions juives sur le Coran, fut en général acceptée par les orientalistes, à l'encontre, notons-le, de sa conception de Jésus comme ayant été proche des pharisiens, que pratiquement tous les théologiens protestants rejetèrent avec horreur (pour l'un d'eux, l'hébraïsant Franz Delitzsch, appeler Jésus un pharisien était « dix fois pire » que la crucifixion). Une longue chaîne de chercheurs, le plus souvent des juifs, familiers de la littérature rabbinique, continue en la perfectionnant la recherche entamée par Geiger. C'est surtout au grand orientaliste Theodor Nöldeke (qui pensait grand bien du livre de Geiger) qu'on doit de chercher dans les sources chrétiennes l'origine de l'islam. Pour Nöldeke, l'islam représente en fait la forme arabe du christianisme. Le savant évêque suédois Tor Andrae reprendra et développera

l'approche de Nöldeke, en insistant sur le fait que les traditions chrétiennes « orthodoxes » ne sont pas les seules à représenter le tréfonds du Coran, et qu'il ne faut pas oublier le judéo-christianisme et le manichéisme comme sources possibles des doctrines coraniques¹³. Une telle approche est encore aujourd'hui celle de chercheurs tels Günter Lüling ou Christoph Luxenberg, pour lesquels la source du Coran (*Ur-Qur'an*) est à chercher dans des hymnes chrétiens syriaques (hymnes d'obédience arienne pour Lüling)¹⁴. Jusqu'à aujourd'hui, la recherche ne semble pas avoir vraiment réussi à transformer les données du problème, et continue d'osciller entre judaïsme et christianisme pour mieux comprendre la naissance de l'islam¹⁵.

Dans l'Empire byzantin des premières décennies du septième siècle, la défaite humiliante face aux sassanides ne représentait que l'avant-goût de l'amputation d'une bonne partie de ses territoires quelques décennies plus tard, avec les conquêtes islamiques. L'atmosphère était lourde, et l'attente avivée de la fin des temps permettait le réveil d'un mode de pensée apocalyptique¹⁶. Cette « fureur » eschatologique était certes aussi vive dans les communautés juives que parmi les chrétiens, mais avec une interprétation exactement opposée des événements à venir : le messie attendu par les juifs était pour les chrétiens l'antéchrist annonçant, avec de violentes tribulations, le retour du Christ en gloire¹⁷. Chez les uns

13. Voir par exemple T. Andrae, *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, Paris, 1945, p. 99 : « La notion d'une révélation particulière à chaque peuple est tout-à-fait étrangère à la doctrine chrétienne de la révélation. » Également p. 107 : « L'idée de révélation chez Mahomet témoigne donc d'une parenté avec la doctrine ébionite-manichéenne, qui ne peut être fortuite. »

14. G. Lüling, *Über den Ur-Qur'an : Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'an*, Erlangen, 1974. Ch. Luxenberg, *Die Syro-aramäische Lesart des Koran : Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin, 2000.

15. Voir par exemple Cl. Gilliot, « Les 'infortunés' juifs et chrétiens de Muhammad : Reprise d'un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 22, 1998, p. 84-126. Il ne faut bien entendu pas oublier l'interface dynamique entre judaïsme et christianisme dans l'antiquité tardive. À ce sujet, voir par exemple G. G. Stroumsa, « Religious Dynamics between Christians and Jews in Late Antiquity », dans *Cambridge History of Christianity, 300-600*, A. M. Casiday et F. Norris éd., Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 151-172.

16. Averil Cameron s'exprime ainsi : « Islam took shape within a context of extreme religious and cultural tension » ; voir A. Cameron, « The Eastern Provinces in the Seventh Century: Hellenism and the Emergence of Islam », dans *Hellenismos : Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, S. Saïd éd., Leyde, Brill, 1991, p. 287-313. Pour le contexte de l'islam naissant, voir par exemple F. M. Donner, « The Background to Islam », dans *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, M. Maas éd., Cambridge, 2005, p. 511-533.

17. Voir G. G. Stroumsa, « False Prophet, False Messiah and the Religious Scene in Seventh-Century Jerusalem », dans *Redemption and Resistance: The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity*, J. Carlton Paget et M. Bockmuehl éd., Edinburgh, T. & T. Clark, 2007, p. 278-289.

comme chez les autres, l'attente eschatologique procédait d'une longue tradition, mais qui s'était étiolée, ou avait été neutralisée pendant des siècles – depuis la révolution constantinienne chez les chrétiens. L'attente eschatologique, toutefois, n'avait jamais vraiment disparu, et s'était transformée en courant souterrain, prêt à faire surface lors d'évènements dramatiques. Ainsi la prise de Jérusalem par les Sassanides en 614, avec en conséquence la captivité de la Sainte Croix, qui représentait une véritable catastrophe militaire, politique et religieuse pour les chrétiens, était perçue par les juifs comme promesse messianique¹⁸. Nous savons à quel point Jérusalem était centrale pour le premier islam. Certains indices montrent que la défaite militaire des Byzantins et la conquête musulmane de la ville sainte furent perçues par les juifs comme autant de signes annonciateurs de la fin des temps. Pour les juifs, les conquérants musulmans purent ainsi apparaître comme des annonciateurs du messie, et il semble que les débuts de l'activité architecturale des nouveaux maîtres sur *al-ḥaram al-sharīf*, le mont du Temple ait été interprétés par les juifs comme signalant la reconstruction proche du Temple ; peut-être d'ailleurs étaient-ils ainsi conçus par les musulmans eux-mêmes. Du moins, c'est l'opinion d'Andreas Kaplony, dans une étude fouillée des sources islamiques¹⁹.

Dans la dernière génération, surtout depuis la parution en 1971 du livre de Peter Brown, *The World of Late Antiquity*, l'Antiquité tardive n'est plus seulement définie par la présence conjointe de païens et de chrétiens dans l'Empire romain. Par de nombreux aspects, la conquête musulmane continue les traditions culturelles de l'Empire romain d'orient plutôt qu'elle ne les efface. Le grec, par exemple, reste langue d'administration au début de la dynastie omeyyade. Il est ainsi de plus en plus courant pour les historiens de prolonger l'Antiquité tardive au moins jusqu'à la fin du califat omeyyade.

Parallèlement à l'extension des limites chronologiques de l'Antiquité tardive à laquelle nous assistons aujourd'hui, ses frontières géographiques s'élargissent. En particulier, on reconnaît maintenant

18. Voir à ce sujet Y. Stoyanov, *Defenders and Enemies of the True Cross: The Sasanian Conquest of Jerusalem in 614 and Byzantine Ideology of Anti-Persian Warfare*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 819 Band, 2011.

19. A. Kaplony, *The Ḥaram of Jerusalem (324-1099)*, Freiburger Islamstudien 22, Stuttgart, 2002. Voir aussi G. G. Stroumsa, « Christian Memories and Visions of Jerusalem in Jewish and Islamic Context », dans *Where Heaven and Earth Meet: Jerusalem's Holy Esplanade*, O. Grabar et B. Zeev Kedar éd., Jérusalem, Austin, Ben Zvi Institute and University of Texas Press, 2009, p. 321-333 et 404-405.

que la péninsule Arabique, restée jusqu'à présent marginale, aux confins de l'*oikoumenē*, doit être considérée comme faisant partie intégrante du monde de l'Antiquité tardive. La chose est surtout vraie, en ce qui nous concerne ici, dans le domaine des idées et des pratiques religieuses. Robert Hoyland, qui a beaucoup contribué à préciser nos connaissances sur la complexité du milieu religieux de l'islam des origines et sur l'approche islamique des religions, a pu parler récemment de l'Arabie de l'Antiquité tardive comme d'un « laboratoire » nous permettant d'observer la transformation des traditions religieuses, l'accélération de la fin du paganisme et la naissance de l'islam²⁰.

Pour comprendre en quel sens l'Arabie peut être qualifiée de laboratoire des idées religieuses, on peut faire appel à Max Weber, selon lequel ce n'est pas un hasard si les prophètes d'Israël appartenaient à une société marginale par rapport aux grands centres politiques, économiques et culturels du Proche-Orient antique. Pour Weber, c'était justement l'éloignement relatif de ces centres qui permit la création d'échanges fructueux entre centres et périphéries, ainsi que la naissance de nouvelles formes d'expression culturelle et religieuse. La tension créatrice permettant la naissance de telles formes d'expression demande, selon Weber, une certaine distance entre deux sociétés, l'une dans une certaine mesure dépendante de l'autre, distance qui ne doit pas toutefois être trop grande, au risque d'étouffer la communication culturelle²¹.

Comme Israël dans l'Antiquité, *mutatis mutandis*, l'Arabie de l'Antiquité tardive est en communication permanente avec les grands centres politiques dans l'Est de la Méditerranée et au Proche-Orient, et avec les courants religieux qui traversent toute la région²². À partir des années 570 et la conquête du Yémen par les Sassanides, l'Arabie est en fait pratiquement encerclée par les Perses. Dans ces conditions, l'évolution religieuse lente, mais sûre qui depuis l'ère hellénistique assure le passage du polythéisme au monothéisme, a aussi un impact puissant sur les communautés peuplant la péninsule Arabique.

Nous savons maintenant que l'Arabie était devenue en quelque sorte, à la fin du sixième siècle, une plaque tournante du Proche-

20. R. Hoyland, « Early Islam as a Late Antique Religion », dans *Oxford Handbook of Late Antiquity*, Sc. Fitzgerald Johnson éd., Oxford, 2012, p. 1053-1077, en particulier 1069.

21. M. Weber, *Ancient Judaism*, Londres, 1952, *passim*.

22. Voir en particulier Chr. Julien Robin, « Arabia and Ethiopia », dans *Oxford Handbook of Late Antiquity*, *op. cit.* (n. 20), p. 247-332.

Orient, entre l'Empire des Sassanides et celui des Byzantins, sans oublier le royaume chrétien d'Axoum, comme nous le rappelle Glen Bowersock²³ où moines, dissidents, missionnaires, soldats, réfugiés et marchands pouvaient permettre, entre autres, la libre circulation des idées religieuses²⁴. Depuis les dernières années du sixième siècle, l'Arabie subissait les contrecoups du conflit entre les deux empires²⁵. C'est probablement dans le contexte de tensions eschatologiques décrit plus haut qu'il faut voir ce que Christian Robin a pu appeler « le mouvement prophétique » ayant saisi l'Arabie au début du septième siècle. En Arabie, comme l'a encore noté Robin, en s'appuyant sur les nouvelles données de l'épigraphie, la crise religieuse sapait depuis longtemps les croyances traditionnelles²⁶. Ainsi, nombre leur préféreraient un monothéisme, qu'on peut définir comme étant de « tendance judaïsante », sans qu'on puisse toutefois préciser sa nature exacte. Iwona Gadja a bien montré récemment comment une situation similaire s'était développée au Himyar, dans les interstices entre judaïsme et christianisme se disputant le pouvoir²⁷.

On ne sait que peu de choses sur la présence de communautés juives et chrétiennes au Hedjaz, dans l'ouest de l'Arabie. Il ne reste aucune trace de communautés chrétiennes au nord du Yémen. Ainsi François Villeneuve note que « jamais le christianisme n'arrive à prendre pied bien loin au sud en Arabie », et qu'au-delà d'une ligne passant à peu près à la latitude d'Aqaba, « il n'y a tout simplement presque aucune trace chrétienne »²⁸. Par ailleurs, le fait attesté de l'existence de tribus juives dans le Hedjaz ne nous éclaire pas sur la nature du judaïsme qu'elles pratiquaient, bien que

certaines indices laissent penser qu'il s'agissait de juifs d'origine palestinienne²⁹. Même s'il est avéré que diverses influences, telles certaines provenant de l'Empire sassanide, souvent de façon souterraine, se firent sentir dans l'islam naissant³⁰, le Coran lui-même indique clairement que les courants religieux essentiels qui sous-tendent le monothéisme de l'islam primitif sont issus du judaïsme et du christianisme.

Lire le Coran dans le cadre de la littérature de l'Antiquité tardive, ainsi que nous le suggèrent, avec Angelika Neuwirth, plusieurs chercheurs contemporains, n'a de sens que si on précise la nature chrétienne ou juive de cette littérature³¹. La *paideia* classique et la tradition philosophique grecque, si importantes dans l'Antiquité tardive, auront certes un impact capital sur la culture islamique mais seulement plus tard, à partir de Bagdad, la capitale du califat abbasside. Même si on la limite aux traditions juives et chrétiennes, cependant, l'Antiquité tardive offre au Proche-Orient une gamme très riche de possibilités exégétiques. Il nous faut faire entrer dans le champ de notre observation tous les mouvements sectaires et herméneutiques (ils vont souvent ensemble) issus des textes fondamentaux des juifs et des chrétiens. Pas seulement les groupes judéo-chrétiens proprement dits, tels les ébionites, les nazaréens et les elchasaïtes, mais aussi les gnostiques de tous bords ainsi que les manichéens, sans compter les hérésies chrétiennes « nobles » que sont les mouvements monophysite et nestorien, qui entre eux représentent la majorité des chrétiens du Proche-Orient tardo-antique, d'expression syriaque, copte, arménienne ou iranienne.

En 1978, John Wansbrough publiait *The Sectarian Milieu*³², un livre dans lequel il proposait de reconnaître dans la multiplicité des communautés dans l'Arabie à l'aube de l'islam un conflit des herméneutiques, ou même une mythopoïesis midrashique, dans le cadre desquels doit s'inscrire l'étude de la formation du Coran.

23. G. W. Bowersock, *The Throne of Adulis: Red Sea Wars on the Eve of Islam*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

24. Voir P. Saris, *Empires of Faith: The Fall of Rome and the Rise of Islam*, Oxford, 2011.

25. Voir à ce sujet G. W. Bowersock, *Empires in Collision in Late Antiquity*, Waltham, Mass., 2012.

26. Chr. J. Robin, « Les signes de la prophétie en Arabie à l'époque de Muhammad (fin VI^e siècle et début VII^e siècle de l'ère chrétienne) », dans *La Raison des signes : Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, St. Georgoudi, R. Koch Piettre, Fr. Schmidt éd., Leiden, Boston, Brill, 2012, p. 433-476 ; voir en particulier p. 472-473. Tor Andrae parlait déjà de la « piété eschatologique » de Muhammad. Voir T. Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Uppsala, 1926, p. 59.

27. I. Gadja, « Quel monothéisme en Arabie du sud ancienne ? », dans *Juifs et chrétiens en Arabie aux V^e et VI^e siècles : regards croisés sur les sources*, J. Beaucamp, Fr. Brnquel Chatonnet, Chr. J. Robin éd., Paris, 2010, p. 107-120.

28. Fr. Villeneuve, « La résistance des cultes béthyliques d'Arabie face au monothéisme : de Paul à Barsauma et à Muhammad », dans *Le problème de la christianisation du monde antique*, H. Inglebert, S. Destephen et B. Dumézil éd., Paris, Picard, 2010, p. 219-231, ici p. 228.

29. Sur les juifs du Hedjaz, voir R. G. Hoyland, « The Jews of the Hijaz in the Qur'an and in their Inscriptions », dans *New Perspectives on the Qur'an in its Historical Context*, G. Said Reynolds éd., London, 2011, p. 91-116.

30. Voir Sh. Shaked, « Popular Religion in Sasanian Babylonia », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 21, 1992, p. 103-117, en particulier p. 115. Voir aussi, dans une perspective beaucoup plus vaste, P. Crone, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zoroastrianism*, Cambridge, 2012, *passim*.

31. Voir en particulier A. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike: ein europäischer Zugang*, Berlin, 2010.

32. J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu*. La même année, Edward Said publiait *Orientalism*, un livre polémique destiné à la célébrité. Sur Wansbrough, voir en particulier Gerald R. Hawting, « John Wansbrough, Islam, and Monotheism », *Method and Theory in the Study of Religion* 9, 1997, p. 23-38.

L'importance capitale de l'approche de Wansbrough tient sans doute aussi à l'influence majeure qu'il eut sur Patricia Crone, l'une des deux co-auteurs de *Hagarism*, un livre publié l'année précédente, qui offre une vision nouvelle de l'islam des origines, en se fondant uniquement sur les sources avérées du septième siècle, c'est-à-dire, principalement, les sources chrétiennes – plutôt que sur les sources arabes, toutes plus tardives³³. La reconstitution des origines islamiques obtenue selon cette méthode ne peut certes rester que spéculative, ainsi que les auteurs de *Hagarism* seront les premiers à le reconnaître. Mais une telle attitude révisionniste offre l'avantage insigne de nous obliger à reformuler les origines de l'islam comme une problématique dans le cadre des conflits de l'herméneutique biblique.

Arabia haeresium ferax (L'Arabie, terre fertile d'hérésies)... L'expression saisissante de Théodoret, au début du cinquième siècle (qui se réfère bien entendu à la province romaine de l'Arabie Pétrée [*Arabia Petraea*]), vaut sans doute aussi bien deux siècles plus tard. De nombreuses interprétations des récits et des personnages bibliques sont en conflit, offrant comme autant de transformations d'un kaléidoscope. Ce que j'ai appelé plus haut l'oscillation entre racines juives et racines chrétiennes (sans compter les différents courants hérétiques entre les deux religions) provient me semble-t-il d'une erreur de méthode. Pour comprendre la filiation des idées religieuses dans l'islam des origines, c'est faire erreur que de choisir entre les différentes options, préférant, pour des raisons parfois subjectives, une direction plutôt qu'une autre. Il n'y a aucune raison de penser que dans un milieu religieux, culturel et politique aussi complexe que le Proche-Orient aux sixième et septième siècles, l'islam naissant tire son origine, essentiellement, d'une seule source. Par ailleurs, si une telle approche est fondamentalement erronée, cela tient à son caractère statique. Nous n'avons aucune garantie que nos catégories reflètent la réalité sociologique. Elles dérivent en effet de catégories intérieures au discours religieux (« émiqes », pour utiliser le terme inventé par l'ethnologue et linguiste américain Kenneth Lee Pike) forgées par les orthodoxies. Enfin, les catégories proposant une taxonomie des idées religieuses les essentialisent et les figent, supprimant ainsi

33. P. Crone et M. Cook, *Hagarism: the Making of the Islamic World*, Cambridge, 1977.

leur dynamisme, en effaçant leur libre circulation et leur constante restructuration dans des formes nouvelles.

Dans un monde d'une grande complexité sociologique et religieuse, l'intersection et la transformation constantes des idées et des personnes est l'option par défaut, si je puis dire, et la fluidité permanente est la règle essentielle. C'est ainsi, me semble-t-il, qu'il faut concevoir l'interface entre les traditions religieuses du Proche-Orient, une interface à laquelle on doit la naissance de l'islam : il faut insister sur la fluidité qui permet aux théologoumènes de circuler entre les communautés. C'est la formation et les conquêtes de l'islam des origines qui restructure les communautés religieuses au Proche-Orient, stabilisant la fluidité des idées religieuses et des frontières communautaires. Pour parler de la transmission des idées entre les différentes communautés religieuses au Moyen Âge arabo-ophone, Sarah Stroumsa a ainsi pu parler d'« effet de tourbillon », dans l'impossibilité de spécifier l'origine de chaque élément³⁴.

Tout ceci implique ce que je propose d'appeler le principe de non-exclusivité. Si je préfère parler de communautés plutôt que de sectes, c'est que ce dernier terme implique déviance vis-à-vis d'une orthodoxie dont on ne peut pas toujours confirmer l'existence³⁵. En bonne méthode, il faut s'interdire d'identifier une source comme seule origine des concepts et des formules du Coran à l'exclusion d'autres filiations possibles. Le principe de non-exclusivité est en fait aussi principe d'indétermination : dans un monde où les idées religieuses sont en circulation permanente et en transformation continue, il semble pratiquement impossible de déterminer la provenance précise de ces idées telles qu'elles apparaissent dans le Coran.

Les arguments relevant la similarité entre divers concepts judéo-chrétiens et certains passages coraniques ne prennent toute leur valeur que dans un discours insistant sur la pluralité des sources de l'islam. Se référant à certaines traditions chrétiennes selon lesquelles le Prophète avait rencontré un moine hérétique, qui lui aurait enseigné certaines doctrines chrétiennes (de façon perverse, bien entendu),

34. S. Stroumsa, « The Muslim Context of Medieval Jewish Philosophy », dans *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century*, S. Nadler et T. Rudavsky éd., Cambridge, 2009, p. 39-59, spécifiquement p. 54-57.

35. Sur le concept de communauté, voir G. Fowden, « Religious Communities », dans *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, P. Brown, G. W. Bowersock, O. Grabar éd., Cambridge, Mass., 1999, p. 82-106.

36. Cf. Kr. Szilagyi, « Muhammad and the Monk: The Making of the Christian Bahira Legend », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 34, 2008, p. 169-214.

Theodor Nöldeke avait dès 1858 posé la question des possibles maîtres chrétiens de Muhammad³⁶. Pour lui, cependant, le « prêtre » arabe Waraqa aurait été juif plutôt que chrétien. Or ce Waraqa, les sources arabes, plus tardives, nous le présentent comme un « évêque des *naṣārā* appartenant à “la parenté du Prophète” ». Bien que l'arabe *naṣārā* désigne couramment les chrétiens, le nom peut aussi faire référence aux nazoréens (*nazoraioi*), c'est-à-dire à l'une des sectes judéo-chrétiennes selon les hérésiologues patristiques³⁷.

Ainsi Martiniano Pellegrino Roncaglia, se référant aux traditions sur Waraqa, reprend-il en substance, en la développant, après Hans Joachim Schoeps, la thèse de Harnack sur les origines judéo-chrétiennes de l'islam. Pour Roncaglia, comme pour le grand patristicien allemand, l'islam représente la transformation sur le sol arabe de ce qu'il appelle « judéo-christianisme gnostique ». Roncaglia note que la prohibition islamique du vin semble « elchasaïte ». À ma connaissance, aucune de nos sources ne conserve une abstention du vin chez les elchasaïtes, mais une telle abstention se trouve chez Irénée, qui l'attribue aux ébionites³⁸. À côté de l'abstention du vin, Roncaglia discute l'idée judéo-chrétienne du vrai prophète comme étant la source de la conception islamique de la prophétie. De plus, il note la similitude entre la conception ébionite d'une falsification diabolique des Écritures et le concept islamique de *taḥrīf*, de la falsification de leurs Écritures révélées par les juifs et les chrétiens³⁹.

37. Sur *naṣārā*, voir les références aux travaux de J. Gnilka et de F. de Blois, ci-dessous. Sur Waraqa, voir C. F. Robinson, « Waraqa b. Nawfal », *Encyclopedia of Islam* (2^e éd.), XI, 142b-143b. Robinson note que nous avons peu de détails biographiques sur Waraqa, un monothéiste arabe contemporain du Prophète, et qu'ils sont en général légendaires. L'idée que Waraqa était un ébionite ou un elchasaïte, en tous cas un judéo-chrétien, a attiré l'attention de certains intellectuels arabes. Ainsi Joseph Azzi, dans un ouvrage écrit en arabe, et traduit en français sous le titre : *Le prêtre et le prophète : aux sources du Coran*, Paris, 2001, suggère, sans bien sûr apporter aucun élément justificatif, que « la véritable intention de Waraqa était de désigner Mohammed pour lui succéder à la tête de l'assemblée des nazaréens de la Mecque » (p. 85) et qu'il avait essayé d'unifier les sectes judéo-chrétiennes et leurs livres et doctrines (p. 86). Voir aussi la récente monographie d'É.-M. Gallez, *Le messie et son prophète : aux origines de l'islam, vol. I De Qumran à Muhammad*, Versailles, 2005 et vol. II : *Du Muhammad des Califes au Muhammad de l'histoire* et vol. III, *Histoire et légendologie*, Versailles, 2010, 2^e éd., qui reprend toutes ces données, malheureusement de façon assez confuse. Gallez cite W. Rudolph, *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, Stuttgart, 1922.

38. *Adv. Haer.* V. 1. 3 ; cf. Épiphanes, Pan. 30. 16, *Actes de Pierre et Simon*, Clément, *Strom.*, I. 96, qui fait référence à des hérétiques célébrant l'eucharistie avec de l'eau pure. Sur le vin dans le christianisme ancien, voir A. McGowan, *Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Oxford, 1999.

39. L'idée de passages erronés (ou injustes) s'insérant dans les Écritures se retrouve dans *l'Épître à Flora*, un texte du penseur valentinien Ptolémée, au second siècle. Voir par exemple *Ep. Flora* 5.4 et 6.2 dans G. Quispel éd., transl. Ptolémée, *Lettre à Flora* (Sources Chrétiennes 24bis), Paris, 1966, p. 62-63 et 66-67.

Un ouvrage récent, de la plume du spécialiste du Nouveau Testament Joachim Gnilka, reprend à frais nouveaux le dossier des *naṣārā*/nazoréens, pour conclure à une proximité théologique remarquable entre le Coran et les traditions judéo-chrétiennes⁴⁰. Comme d'autres chercheurs avant lui, il note les parallèles frappants entre la sourate 19 (*Sūrat Mariam*, traitant de Zacharie et de la naissance de Jean Baptiste) et le *Protévangile de Jacques*. Il faut avouer que les résultats de l'enquête de Gnilka restent décevants, en ce sens qu'il ne propose pas d'explication convaincante des chemins par lesquels ces concepts judéo-chrétiens seraient parvenus jusqu'au Hedjaz du septième siècle.

Nous avons vu comment Roncaglia identifie ébionites et elchasaïtes. Il faut noter qu'une telle identification n'a aucune justification dans les sources, et que rien n'indique une présence elchasaïte au Hedjaz. L'origine de cette identification, me semble-t-il, provient de Renan, qui avait proposé d'identifier les sabéens du Coran aux elchasaïtes et aux mandéens, ainsi que du savant russe Chwolson, qui avait décelé certains éléments manichéens dans l'islam dans sa grande monographie sur les Sabéens⁴¹. On savait depuis longtemps que la communauté de baptistes judéo-chrétiens dans laquelle Mani avait grandi, dans le Nord de la Mésopotamie du troisième siècle, et que le bibliophile musulman Ibn al-Nadim décrit, au dixième siècle, dans son *Fihrist*, en les appelant *Mughtasila* (baptistes) semblait avoir de grandes affinités avec les elchasaïtes tels que nous les décrivait les hérésiologues patristiques. La preuve de l'identité de ces deux groupes n'est plus à faire, depuis la publication, à partir de 1975, du *Codex Manichéen de Cologne (CMC)*, une biographie manichéenne du Prophète de Lumière, retrouvée dans sa version grecque, qui nous offre des détails précieux sur les elchasaïtes tels que Mani les avait connus dans son enfance et sa jeunesse⁴².

La découverte du *CMC* a renouvelé la réflexion sur certains parallèles remarquables entre manichéisme et islam. Robert Simon, en étudiant ces parallèles, note que l'accent semble avoir été trop exclu-

40. J. Gnilka, *Die Nazarener und der Koran: Eine Spurensuche*, Freiburg, 2007.

41. Voir n. 3 plus haut.

42. Pour l'édition critique, voir L. Koenen et C. Römer, *Der Kölner Mani-Codex: Über das Wesen seines Leben*, Opladen, 1988. Cf. A. Henrichs, « Mani and the Babylonian Baptists: a Historical Confrontation », *Harvard Studies in Classical Philology* 77, 1973, p. 23-59.

43. R. Simon, « Mānī and Muḥammad », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 21, 1997, p. 118-141.

sivement mis sur le judaïsme et christianisme comme sources possibles de l'islam, et que la piste manichéenne n'avait presque pas été suivie⁴³. Simon note par exemple le caractère universel de ces deux religions, dès leur naissance, ainsi que leur conception des livres saints. La similitude la plus frappante touche au concept de « sceau de la prophétie », un concept essentiel dans la conception coranique de la prophétie, qu'on trouve déjà dans le manichéisme, comme j'ai essayé il y a longtemps de le montrer, et qui provient manifestement des racines judéo-chrétiennes de la religion de lumière⁴⁴. Comme le note Simon, Mani et Muhammad conçoivent tous deux leur rôle prophétique comme représentant à la fois le sommet et la conclusion d'une longue chaîne de prophètes, d'Adam à Jésus. Nous savons que les manichéens, pour lesquels la mission était une exigence religieuse essentielle, avaient pris pied au Nord-Est de la péninsule Arabique. Simon postule aussi l'arrivée du manichéisme à la Mecque, avec les Lakhmides, après que le Yémen himyarite se fut effondré lors de la conquête abyssinienne⁴⁵. Il faut cependant noter qu'aucune trace de manichéisme ne se trouve dans le Coran lui-même, ainsi que le remarque Patricia Crone dans une importante étude encore inédite⁴⁶.

Nous devons à François de Blois d'avoir récemment renouvelé la recherche, dans trois articles importants, parus de 1995 à 2004, respectivement sur les sabéens dans l'Arabie préislamique, sur les termes *naṣrānī* (d'après lui traduction arabe de *nazoriaos*) et *ḥanīf* entre christianisme et islam, et enfin sur la comparaison entre manichéisme et islam⁴⁷. Dans le premier de ces articles, de Blois pose les jalons de sa recherche : avec Ernest Renan, Daniel Chwolson avait développé l'identification des sabéens du Coran aux mandéens, mais l'identification des deux groupes avait déjà été proposée par le

44. Voir G. G. Stroumsa, « Seal of the Prophets: the Nature of a Manichaean Metaphor », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7, 1986, p. 61-74. Cf. Carsten Colpe, « Mohammed und Mani als Prophetensiegel », dans C. Colpe, *Das Siegel der Propheten*, Berlin, 1990, p. 227-243, en particulier 237-238 (paru déjà en 1984). Par une argumentation différente, Colpe arrive aux mêmes conclusions que moi.

45. Voir M. Tardieu, « L'arrivée des manichéens à al-Ḥīra », dans *La Syrie de Byzance à l'Islam, VII^e-VIII^e siècles*, P. Canivet et J.-P. Rey-Coquais éd., Damas, 1992, XXX, ainsi que M. Tardieu, « L'Arabie du Nord-Est d'après les documents manichéens », *Studia Iranica* 23, 1994, p. 59-75.

46. P. Crone, « Jewish Christianity and the Qur'an ».

47. F. de Blois, « The 'Sabiāns' (*Sābi'ūn*) in Pre-Islamic Arabia », *Acta Orientalia* 56, 1995, p. 39-61 ; Id., « *Naṣrānī* (*Nazoriaos*) and *ḥanīf* (*ethnikos*): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65, 2002, p. 1-30 ; Id., « Elchasaï – Manes – Muhammad: Manichäismus und Islam in religionshistorischen Vergleich », *Der Islam* 81, 2004, p. 31-48.

savant maronite Abraham Ecchellensis en 1660. Or il n'y a aucune trace de la présence hypothétique de mandéens dans la péninsule Arabique. De Blois conclut en notant que l'environnement religieux de l'islam naissant est constitué par au moins cinq religions : le paganisme arabe, le christianisme, le judaïsme, le zoroastrisme et le manichéisme.

Dans son article sur *naṣrānī* et *ḥanīf*, de Blois argumente d'abord que le terme *naṣārā* dans le Coran fait référence à des judéo-chrétiens nazoréens plutôt qu'à des chrétiens. Il s'interroge ensuite sur la signification du concept de *ḥanīf*, terme particulièrement difficile puisque sa racine araméenne et syriaque fait référence au paganisme, *in malam partem*, donc, alors que le *ḥanīf* coranique est un juste, pratiquant la véritable religion d'Abraham. La conception coranique du *ḥanīf*, selon de Blois, reflète une polémique contre les nazoréens, prouvant ainsi la présence d'une communauté judéo-chrétienne dans l'Arabie du septième siècle.

Dans « Elchasaï – Manes – Muhammad : Manichäismus und Islam in religionshistorischen Vergleich », de Blois offre d'abord une synthèse des résultats obtenus jusque-là. Mais il va plus loin, en proposant une explication des parallélismes remarquables entre les deux religions syncrétistes que sont manichéisme et islam. Pour lui, ces parallélismes, surtout autour de la conception de la prophétie dans les deux religions, proviennent de leur tréfonds judéo-chrétien commun. De Blois propose ainsi de voir dans le concept de « sceau de la prophétie » une idée judéo-chrétienne adoptée par Muhammad, notant en conclusion que les judéo-chrétiens se retrouvent ainsi à l'épicentre même de l'histoire des religions au Proche Orient.

Les *Homélies pseudo-Clémentines* sont les écrits-clés nous permettant de reconstituer les conceptions théologiques centrales des ébionites, telle la chaîne de la prophétie à travers les âges. Entre autres, les écrits pseudo-clémentins (*Homélies et Reconnaissances*) développent l'idée que certains passages des Écritures ont été insérés par Satan – et qu'il faut donc les expurger du texte sacré⁴⁸. Cette conception des premiers judéo-chrétiens, qui sera reprise par Marcion pour certains des Évangiles, réapparaîtra dans le concept (post-coranique) de *tahrīf*⁴⁹.

48. Voir par exemple *Hom. Ps. Clem.* 2. 15. 17 ; cf. *ibid.* 2. 38. 1 et *Recognitions* 1. 21. 8-9.

49. Sur l'idée de *tahrīf*, voir *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., X, 111-112.

50. G. Gobillot, « Das Begriff 'Buch' im Koran im Licht der pseudo-klementinischen Schriften », dans *Inarah 4: Schriften zur frühen Islamgeschichte zum Koran*, M. Gros et K.-H. Ohlrig éd., Berlin, 2009, p. 397-489.

L'arabisante Geneviève Gobillot a pu relever certaines similarités dans la conception du livre que se font les *Homélies pseudo-clémentines* d'une part, et le Coran de l'autre⁵⁰. Par ailleurs, l'un des parallèles les plus frappants entre écrits pseudo-clémentins et Coran est sans doute l'affirmation dans les *Homélies*, par Pierre, que « Dieu est un, et en dehors de Lui, il n'y a point de Dieu »⁵¹. Bien qu'elle ait déjà été relevée, la présence de la *shahāda* coranique dans un écrit judéo-chrétien n'a pas encore reçu toute l'attention qu'elle mérite.

La dernière contribution au problème qui nous occupe que je souhaite mentionner ici est celle en cours, et seulement très partiellement publiée, de Holger Zellentin, qui a découvert dans certains passages du Coran des parallèles remarquables avec certains textes patristiques, en particulier avec les *Homélies pseudo-clémentines* et la *Didaskalia*, un texte du quatrième siècle détaillant des préceptes rituels et légaux dont l'origine est la *Didachè* (un texte judéo-chrétien du début du second siècle), ainsi que des discussions d'herméneutique scripturaire et de christologie. L'hérésiologue Épiphane, évêque de Salamine à Chypre, né près d'Eleuthéropolis (Beit Guvrin), en Palestine, sait que la *Didaskalia* est lue par certains audiens installés en Palestine. Nous savons peu de choses de ces audiens, sectaires quartodécimains, d'origine mésopotamienne, friands d'apocryphes conservant des traditions ésotériques anthropomorphiques sur le corps de Dieu. Henri-Charles Puech, qui avait été le premier à attirer l'attention sur les audiens, avait démontré que certaines de leurs traditions étaient clairement gnostiques. Ce faisant, cependant, il n'avait pas identifié la provenance juive probable de leur conception du corps divin⁵².

Quoi qu'il en soit, la *Didaskalia* provient d'un milieu proche du judéo-christianisme, à la fois par son éthique et par sa conception de la pureté rituelle. Zellentin, se fondant sur ces données, tend à penser que le texte du Coran « répond » à un groupe spécifique de judéo-chrétiens dans son audience. En d'autres termes, Zellentin propose de voir le Coran comme se situant en un sens, dans sa culture légale et son approche des pratiques culturelles, entre judéo-chrétiens et juifs rabbi-

niques. Même si le gros des recherches de Zellentin n'est pas encore publié, ce qu'on en sait déjà permet d'espérer l'ouverture d'horizons nouveaux et l'élargissement des débats sur les origines du Coran⁵³.

D'autres similarités sont notoires sans toutefois être concluantes, ainsi l'importance dans le Coran du vocable « croyants » (*mu'minun*). En effet, le même mot (*pisteuontes, credentes*) se trouve déjà dans le Nouveau Testament (Actes) pour décrire ceux parmi les juifs qui ont reconnu Jésus comme le messie sans toutefois abandonner la pratique des commandements bibliques et leur interprétation juive traditionnelle. Dans la littérature patristique, *pisteuontes* (ainsi que sa traduction latine) fait souvent référence aux judéo-chrétiens, d'Origène au troisième siècle au témoignage d'Arculf, un moine de Gaule ayant effectué un pèlerinage en Terre sainte vers la fin du septième siècle, qui décrit à Jérusalem, à côté de celle de la communauté juive traditionnelle, celle des [juifs] croyants, en opposition aux autres juifs, ceux qui refusent de croire que Jésus ait été le messie annoncé par les prophètes⁵⁴. Shlomo Pinès a proposé de voir dans le concept coranique *mu'min*, plur. *mu'minīn* (par exemple Q. 2 : 62 ; 5 : 69 ; 22 : 17) un calque linguistique de ce terme. Ainsi, « les croyants » coraniques seraient-ils, à côté des juifs, des chrétiens (*naṣārā*), des sabéens, et des « mages » (*majūs*), des judéo-chrétiens⁵⁵. Notons ici que les *mushrikūn* du Coran, traditionnellement considérés comme païens, sont maintenant identifiés par des savants tels que Gerald Hawting et Patricia Crone comme des monothéistes⁵⁶.

Dans une série d'articles fondamentaux, publiés de 1966 à 1987, Shlomo Pinès avait offert une démonstration éclatante, à mon avis, de la survie de certaines communautés judéo-chrétiennes jusqu'aux débuts de l'islam tout au moins⁵⁷. Il peut sembler étrange, à première vue, que les travaux de Pinès n'aient pas eu l'impact qu'ils méritaient. L'explication de ce phénomène tient me semble-t-il à la combinaison de la nature technique de ces articles, de leur publication dans des revues ou des volumes parfois difficiles à trouver, et

51. *Eis estin ho Theos, kai plen autou ouk estin Theos*, *Hom. Ps.-Clem.* 16. 7. 9.

52. Au sujet des audiens, et pour une discussion des suggestions de Puech, voir G. G. Stroumsa, « Jewish and Gnostic Traditions among the Audians », dans *Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land, 1st-15th Cent.*, A. Kofsky et G. G. Stroumsa éd., Jérusalem, Ben Zvi, 1998, p. 97-108.

53. H. M. Zellentin, *The Qur'an's Legal Culture: the Didaskalia Apostolorum as a Point of Departure*, Tübingen, 2013. Voir aussi idem, *Islam Before Muhammad*, Oxford, à paraître.

54. Adomnan, *De Locis Sanctis*, cité par Shl. Pinès, « Notes on Islam and on Arabic Christianity and Judeo-Christianity », dans Shl. Pinès, *Collected Works IV* (cf. n. 57 ci-dessous), p. 326-328.

55. Notons la différence entre cette suggestion et celle de Blois, pour lequel ce sont les *naṣārā* du Coran qui représentent les judéo-chrétiens.

56. G. R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: from Polemic to History*, Cambridge, 1999. Voir par exemple la conclusion, pages 150-151. Cf. P. Crone, « The Religion of the Qur'anic Pagans: God and the Lesser Deities », *Arabica* 57, 2010, p. 151-200.

57. Ces articles sont reproduits dans Shl. Pinès, *Collected Works*, vol. IV, G. G. Stroumsa éd. Jérusalem, Magnes Press, 1996.

aussi, peut-être surtout, de l'instinct conservateur de la tradition savante, qui semble par certains côtés encore prisonnière de la tradition patristique, pour laquelle les judéo-chrétiens disparaissent de la scène plusieurs siècles avant la venue de l'islam⁵⁸. Pinès établit ses arguments, tout d'abord, sur la découverte de nouveaux textes polémiques anti-chrétiens, en arabe (et en judéo-arabe) ainsi qu'en hébreu. Il montre comment la conception du christianisme que se font ces textes reflète une théologie judéo-chrétienne plutôt qu'orthodoxe. Pinès remarque aussi que certains concepts dans les textes arabes qu'il analyse semblent clairement représenter des calques de vocables utilisés dans les textes patristiques traitant du judéo-christianisme⁵⁹.

Dans un livre récent, Fred Donner développe une thèse controversée sur l'islam des origines comme mouvement œcuménique englobant dans la *umma* monothéistes de toutes dénominations, anciens païens, juifs et chrétiens « croyants » en la mission de Muhammad, sans toutefois abandonner leur communauté d'origine⁶⁰. Pour lui, le tout premier islam représente un mouvement arabe nativiste se ralliant autour d'un monothéisme abrahamique proche à la fois du judaïsme et du christianisme, mouvement dont l'existence aurait été jusqu'à présent négligée par la plupart des chercheurs.

De plusieurs côtés, l'hypothèse s'est fait jour d'un courant abrahamique préislamique, c'est-à-dire d'un (ou de plusieurs) groupe religieux se considérant comme étant dans la mouvance spirituelle d'Abraham, et comme pratiquant la religion vraie que le Patriarche avait découverte ou instituée (et que juifs et chrétiens, qui se prétendaient ses héritiers, avaient pervertie). Une telle hypothèse expliquerait les allusions du Coran à « la religion d'Abraham ». Encore plus que dans le cas des judéo-chrétiens, nos sources sur de tels secta-

58. Ainsi la découverte de Pinès fut-elle l'objet d'une virulente attaque de la part de son collaborateur Samuel Stern, qui avait partagé avec Pinès la recherche sur le manuscrit d'Abd al-Jabbar. Voir Shl. Pinès, *The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Proceedings, Volume II, 13, Jérusalem, 1966.

59. Voir par exemple Q. 7 : 159, sur un groupe (*umma*) de justes parmi le « peuple de Moïse », et Q. 43 : 65 et 61 : 14 selon lequel une faction (*tā'ifa*) des *Banū Isrā'il* « crut », alors qu'une autre resta « incroyante ». Sur les auteurs musulmans du Moyen Âge traitant des sectes juives du début de l'Islam, voir St. Wasserstrom, *Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton, 1995, chapitre 4.

60. Fr. Donner, *Muhammad and the Believers at the Origins of Islam*, Cambridge, Mass., 2010. La thèse de Donner a été critiquée par Patricia Crone, « Among the Believers », *The Tablet*, August 2010.

teurs d'Abraham sont presque inexistantes. Dans son *De Monogamia* (VI.1.3) Tertullien, au tournant du troisième siècle avait mentionné l'existence d'un tel groupe, et Sozomène, un historien ecclésiastique du cinquième siècle, né en Palestine, décrit dans un passage fameux la foire « abrahamique » annuelle à Mambré, une foire « internationale et interreligieuse à laquelle participaient juifs, chrétiens et aussi palestiniens, phéniciens et arabes »⁶¹. Sozomène écrit ailleurs que les Arabes, ayant appris des juifs leurs racines abrahamiques, pratiquaient la circoncision, s'abstenaient de consommer la viande de porc, et observaient d'autres rituels et coutumes juifs⁶². Le témoignage de Sozomène a bien sûr été noté par les orientalistes, et un certain nombre de travaux importants dans la dernière génération suggère une trajectoire possible de rituels abrahamiques à la naissance de l'islam (en particulier autour du sanctuaire de la Mecque)⁶³.

Dans l'Antiquité tardive, Abraham était en effet considéré comme un « héros culturel » par-delà les communautés juives et chrétiennes. Pour de nombreux païens, son ascendance babylonienne en faisait le premier astronome. À la fois pour les juifs et pour les chrétiens, Abraham était évidemment, ainsi que le note Eusèbe, l'origine et le patriarche des Hébreux (*H. E. I. 4. 5*), mais aussi l'inventeur de la religion (*theosebeia*) véritable (*ibid.*, I. 4. 9-10). De plus, ainsi que le soulignent Yehuda Nevo et Judith Koren, certaines indications permettent de penser qu'aux cinquième et sixième siècles, les arabes du Néguev auraient été attirés par une forme « abrahamique » de monothéisme exprimant leur spécificité ethnique, autrement dit,

61. Sozomène, *Histoire Ecclésiastique*, II.4 (vol. I, 244-249 Sources Chrétiennes [306]). Sur cette fête, voir A. Kofsky, « Mamre: A Case of a Regional Cult? », dans *Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land: First-Fifteenth Centuries CE*, A. Kofsky et G. G. Stroumsa éd., Jerusalem, 1998, p. 19-30. Voir aussi E. Kay Fowden, « Sharing Holy Places », *Common Knowledge* 8, 2002, p. 124-146.

62. Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, VI.38.11 (vol. III, 242-246 Sources Chrétiennes [495]). Sébéos, un historien ecclésiastique arménien écrivant dans la seconde partie du septième siècle, écrit aussi que les arabes avaient appris des juifs leur ascendance abrahamique. (cité par Nevo-Koren [n. 64 plus bas], p. 187).

63. Voir particulièrement T. Nagel, « "Der erste Muslim": Abraham in Mekka », dans *'Abraham, unser Vater': Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam*, R. G. Kratz et T. Nagel éd., Göttingen, 2003, p. 233-249. M. A. Cook et P. Crone, *Hagarism*, Cambridge, 1977, accordant une grande importance au personnage d'Abraham dans l'arrière fond tardo-antique de l'islam. Cf. M. A. Cook, *Muhammad*, Oxford, 1983, p. 81 : « This evidence [de Sozomène] is not lightly to be set aside... [Although there is] no evidence that would show any direct link between this early religion of Abraham and Muhammad's message... but it is at least a confirmation that Muhammad was not the first in the field... » Sur le contexte tardo-antique de l'islam, voir Aziz Al-Azmeh, *Rom, das Neue Rom und Bagdad: Pfade der Spätantike*, Berlin, 2008.

64. Y. D. Nevo and Judith Koren, *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State*, Amherst, N.Y., 2003, p. 189-190.

une foi arabe⁶⁴. Nevo et Koren soulignent la grande fréquence du nom « Abraham » dans les papyri documentaires de Nessana, papyri tardifs, des sixième et septième siècles, rédigés par des arabes christianisés, peut-être, d'après eux, à travers une identité « abrahamique ». Mais le nom « Abraham » est tout aussi commun dans les papyri égyptiens du cinquième siècle⁶⁵.

L'idée d'un mouvement religieux abrahamique dans l'Antiquité tardive, florissant en particulier parmi les arabes du Néguev, est certes une hypothèse raisonnable, mais qui ne peut être démontrée en l'état actuel de nos connaissances. Un tel mouvement se serait situé aux marges à la fois du judaïsme et du christianisme, de façon similaire aux judéo-chrétiens. On doit d'ailleurs noter l'importance singulière d'Abraham dans les *Recognitiones* pseudo-clémentines, pour lesquelles Abraham fut le premier homme à passer de l'ignorance au savoir, le premier « gnostique » en quelque sorte⁶⁶.

Depuis très longtemps, la tradition juive insistait sur la versatilité du premier patriarche, qui était à la fois, selon le texte même de la Genèse (17 : 3-8), l'ancêtre du peuple d'Israël et le père « de nombreux peuples » (et pas seulement des descendants d'Ismaël). Selon le livre des *Jubilées* (ch. 9) et la *Mishna* (*Kiddushin* 4 : 14), Abraham avait suivi les commandements divins avant même la promulgation mosaïque de la Torah. Pour Philon, de façon similaire, Abraham avait suivi la Loi divine avant même qu'elle soit écrite (*agraphos physis* : *De Abrahamo* 275-276). Philon notait par ailleurs (*de Viri.* 216) qu'Abraham avait été le premier homme à croire en Dieu – une idée dont son contemporain Paul se fait l'écho (Rom. 4 : 1). Selon l'argument de François de Blois, (qui suit ici les suggestions de Shlomo Pinès et de Dominique Urvoy), le concept coranique de *hanīf*, le gentil fidèle à la religion d'Abraham, reflète la conception d'Abraham comme père d'une multitude de nations, c'est-à-dire d'*ethnes* (*goyyim*) païens, sens originel du vocable syriaque *hanfa*, païen, lui-même à l'origine de l'arabe *hanīf*, qui aurait ainsi subi une inversion sémantique. Le concept coranique de

65. Cf. F. Millar, « Hagar, Ishmael, Josephus, and the Origins of Islam », dans F. Millar, *The Greek World, the Jews, and the East*, H. M. Cotton et G. M. Rogers éd., Chapel Hill, 2006, p. 351-378. Sur les papyrus de Nessana, voir R. Stroumsa, *People and Identities in Nessana*, PhD dissertation, Duke University, 2008. Pour une autre allusion à la dimension « abrahamique » de l'islam des origines, voir la « fresque de Sarah » à Qusayr Amra, datant de la période omeyyade, qui semble refléter une identification de Sarah avec les arabes. Voir G. Fowden, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton, 1993, p. 145-149.

66. Pseudo-Clément, *Recognitiones*.1.33.

67. Voir G. Gobillot, *La conception originelle : ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*, Le Caire, 2000.

fitra, nature originelle et primordiale (Coran 30 : 30) implantée par Dieu dans l'homme, reflète aussi la religion vraie, et pourrait bien être liée à l'idée de *hanīf*⁶⁷. Dans une telle perspective, ainsi, Abraham n'aurait été ni juif, ni chrétien. Cette hypothèse sur les origines islamiques est certes différente de celle insistant sur les racines judéo-chrétiennes du Coran. Les deux hypothèses, cependant, se fondent sur les mêmes principes herméneutiques, en reliant l'activisme prophétique contemporain chez les arabes à la tradition biblique.

Quelles conclusions tirer de ces pièces d'une évidence somme toute assez hétéroclite ? À mon sens, il ne fait point de doute que certains groupes judéo-chrétiens aient survécu jusqu'au septième siècle. Et peu importe ici si ces groupes n'étaient que quelques communautés marginales. Il semble bien que leurs idées, insupportables à la fois aux rabbins et aux évêques, aient pu apparaître comme une version étonnamment attirante du christianisme, en tous cas pour des populations vivant aux marches de l'Empire romain⁶⁸. Une idée comme celle du « vrai prophète » en particulier, a certainement pu survivre dans des groupes marginaux, comme le soupçonnait déjà Oscar Cullmann en 1930. Une telle possibilité implique une véritable réorientation de la recherche sur les origines du Coran. Pour Henri Corbin, s'acharner à discerner et étudier dans le Coran à la fois polémiques anti-juives et anti-chrétiennes provenait d'une erreur de catégories : pour lui, le Coran ne peut être ni anti-juif, ni anti-chrétien, tout simplement parce qu'il est judéo-chrétien. Corbin, on le sait, s'exprimait souvent de façon à la fois elliptique et hyperbolique, et ses remarques ne sont pas toujours vraiment utilisables par la recherche. Mais il mettait là, me semble-t-il, le doigt sur un phénomène remarquable, auquel il est grand temps d'accorder toute l'attention qu'il mérite. Si un texte comme les *Homélies* pseudo-clémentines préserve en grec une formule bien proche de ce qui sera la *shahāda* coranique, la filière judéo-chrétienne s'impose comme ayant offert un levain exceptionnel, permettant ainsi au message de Muhammad de cristalliser, dans le riche terroir des traditions et attitudes religieuses de l'antiquité tardive. Loin de représenter un fossile de la période archaïque du christianisme, le judéo-christianisme semble bien non seulement avoir survécu à travers les siècles, mais

68. Voir P. Crone, « Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2, 1980, p. 59-95. Cf. son article inédit, cité aux notes 2 et 46 *supra*.

aussi avoir conservé un véritable charme séducteur, qui en fit un élément clé de ce qu'on peut appeler *praeparatio coranica*.

C'est à son utilité heuristique que la filière judéo-chrétienne doit sa force. Ce sont aussi les idées juives, et les idées chrétiennes – et pas seulement leur propres théologoumènes – que certains groupes judéo-chrétiens ont pu transmettre à l'islam naissant. Cette force disparaît dès qu'on utilise la métaphore de source plutôt que celle de levain. Diverses raisons empêchent de concevoir le judéo-christianisme comme « source » de l'islam. L'évidence est trop décousue, les mécanismes précis par lesquels s'est accomplie la transmission des idées restent méconnus, et par ailleurs nous savons qu'elle fut parfois indirecte, par exemple à travers le manichéisme. L'idée essentiellement judéo-chrétienne d'une chaîne de la prophétie permit, de façon paradoxale, à offrir un modèle applicable à des courants religieux provenant de nouveaux milieux culturels et ethniques, aussi bien chez Muhammad que chez Mani. La chaîne de la prophétie, donc, doit être perçue comme un levain ayant permis à l'islam des origines de prendre corps. Il ne s'agit pas ici d'une vision téléologique de l'histoire des idées religieuses, car comme tout phénomène historique complexe, la naissance de l'islam est surdéterminée. Vouloir la délimiter de façon trop précise, c'est simplifier la réalité à outrance, figer la fluidité essentielle de l'interaction des idées et des sectes religieuses. Le mystère de la naissance d'une religion, de la transformation alchimique des idées religieuses, de leur passage de l'état fluide à l'état solide, reste entier.

*
* *

Le Président Jean-Marie DENTZER, M. Christian ROBIN ainsi que M. André Lemaire et M^{me} Françoise Briquel Chatonnet, correspondants français de l'Académie, interviennent après cette communication.

COMPTES RENDUS DES SÉANCES
DE
L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS
ET BELLES-LETTRES
PENDANT L'ANNÉE 2013

SÉANCE DU 11 JANVIER

PRÉSIDENTENCE DE M. JEAN-PIERRE MAHÉ, PRÉSIDENT SORTANT
PUIS DE M. JEAN-MARIE DENTZER, PRÉSIDENT ENTRANT

M. Jean-Pierre MAHÉ, en quittant le fauteuil de la présidence, prononce quelques mots, puis invite M. Jean-Marie DENTZER à le remplacer et M. Roland RECHT à assister le nouveau Président.

Chères consœurs, chers confrères,

Toute institution, si modeste soit-elle, a sa scène et ses coulisses. Mais chez nous ce n'est pas comme au théâtre : il n'y a ni rideau, ni mystère. Tout se fait au grand jour (pour nous garder des pièges du mot de « transparence », dont la rentrée de l'Institut nous a révélé toute l'ambiguïté). Et pourtant, ce qui se passe en salle 4 est beaucoup plus important que les débats ésotériques et exotériques de la grande salle des séances.

À vrai dire, les débutants que sont, par nature, les vice-présidents et les présidents qui se succèdent d'année en année mettent un peu de temps à s'en apercevoir. On a l'impression de bien connaître la salle 4, dont la porte est souvent ouverte sur le couloir des bustes, parce qu'on s'y est rendu quatre ou cinq fois par an, comme correspondant, puis comme membre, pour participer à une commission ou à une autre. Mais quand on y siège une heure ou une heure et demie par semaine, le point de vue devient peu à peu différent.

Qu'y apprend-on au juste ? Rien qu'on ne puisse déjà savoir d'une autre