

ÉTUDES SYRIAQUES

13

Les controverses religieuses
en syriaque

Volume édité par
Flavia RUANI

GEUTHNER

POUR UNE LECTURE DES DIALOGUES ISLAMO-CHRÉTIENS EN SYRIAQUE
À LA LUMIÈRE DES CONTROVERSES INTERNES À L'ISLAM*

Barbara ROGGEMA
Ruhr Universität Bochum

Au moment où les chrétiens syriaques assistèrent à l'avènement de l'islam, ils étaient déjà bien équipés du point de vue dialectique pour défendre leurs croyances contre les revendications de cette nouvelle religion. Après tout, la défense de leur doctrine et de leur communauté contre des communautés rivales avait été une préoccupation majeure des auteurs syriaques depuis des siècles. Les défenseurs lettrés des Églises syriaques avaient en effet appris à diriger leurs flèches les plus acérées sur des rivaux qui les entouraient de toutes parts, qu'ils fussent juifs, zoroastriens, manichéens, mais surtout sur leurs adversaires dans les controverses christologiques continues¹. Non seulement ils avaient mis au point des méthodes et des argumentations apologétiques, mais ils avaient aussi appris à ajouter une vigueur persuasive à leur discours, en décrivant par exemple comment l'erreur de leur adversaire était mise au jour au cours du procès par une ordalie, comment les gouvernants qui présidaient aux controverses soutenaient la seule parole de vérité, et comment la piété et la modestie des apologistes les empêchaient de changer de point de vue en échange d'un gain matériel ici-bas.

L'argumentation qui avait été ainsi développée et les *topoi* narratifs s'avèrent utiles lorsque les chrétiens syriaques ont commencé à se confronter à l'islam. Cela fait bien longtemps qu'on s'intéresse aux textes qui ont été conservés. Les pionniers qui ont défriché le domaine au début

* Je tiens à remercier l'European Research Council (ERC), qui a subventionné ce projet dans le cadre des projets DEBIDEM (King's College à Londres) et JEWSEAST (Ruhr Universität à Bochum).

1. Pour un aperçu de la grande quantité de disputes conservées datant d'avant la période islamique, voir les descriptions de la *Clavis* à la fin et les différents chapitres à l'intérieur du présent volume.

du xx^e siècle, Alphonse Mingana et François Nau, ont rendu accessibles quelques-uns des textes principaux. À partir de la fin des années 1970, leurs successeurs, Sebastian Brock, Sidney Griffith, Gerrit Reinink et d'autres ont montré que les premiers textes syriaques sur l'islam ne fournissaient pas seulement un tableau intéressant des débuts du dialogue islamo-chrétien, mais constituaient aussi des sources pour l'histoire de l'avènement de l'islam². L'intérêt pour ces textes n'a cessé de croître depuis lors, mais ce n'est que tout récemment qu'ont paru l'édition et traduction de l'un des textes les plus importants, le *Dialogue entre un moine de Bet Hale et un notable arabe*³, ainsi que la toute première monographie sur le sujet. L'ouvrage de Michael Penn, *Envisioning Islam: Syriac Christians and the Early Muslim World*⁴, constitue en effet une synthèse pénétrante de la recherche antérieure accompagnée d'une lecture stimulante et renouvelée des sources. En même temps que la monographie, Penn a publié une anthologie des textes syriaques qui traitent de l'islam entre le vii^e et le ix^e siècle⁵. Ces deux ouvrages nous rappellent que les textes qui font état des rapports qu'entretiennent les chrétiens syriaques avec l'islam appartiennent à des genres très différents ; si on les examine tous ensemble, ces écrits peuvent révéler les formes multiples sous lesquelles s'est manifesté l'impact de l'islam sur les communautés des chrétiens syriaques au cours du temps, et comment ces communautés ont fini par construire leur propre vision de l'histoire, et de leur rôle dans celle-ci, en réponse à la vie qu'ils menaient au sein du monde islamique. Parmi ces textes, il y a des chroniques, des œuvres juridiques, des ouvrages exégétiques, des traités théologiques, des textes hagiographiques et martyrologiques⁶, mais deux genres spécifiques ont fait l'objet d'une attention toute particulière : les apocalypses et les dialogues interreligieux. Ce deuxième genre – celui de textes qui se présentent comme les comptes rendus de débats entre un chrétien et un ou plusieurs musulmans sur leur foi respective, ainsi que comme des modèles pour d'autres débats –, est le sujet principal de cet article. Il s'agira en fait de regarder de plus près une grande partie des exemples conservés de ce genre, afin de comprendre dans quelle mesure les apologistes avaient connaissance de l'arrière-plan religieux de leurs opposants, et plus particulièrement s'ils étaient au courant des évolutions du débat et

2. En particulier BROCK 1982 ; pour les articles de Reinink et Griffith, voir ci-dessous.

3. TAYLOR 2015.

4. PENN 2015a.

5. PENN 2015b.

6. PENN 2003 ; PENN 2015a ; PENN 2015b ; HOYLAND 1997 ; REININK 2005.

des controverses au sein des cercles savants musulmans. Pour ce faire, nous retracerons les éléments caractéristiques des dialogues, tout en discutant les arguments eux-mêmes, la stratégie rhétorique et les aspects originaux de plusieurs textes, qui semblent refléter une connaissance plus approfondie des évolutions au sein de l'islam qu'il n'y paraît à première vue. Indubitablement, la question la plus intrigante est : comment ces auteurs syriaques voyaient-ils l'islam et leur rapport à cette religion ? Il n'est pas si simple de répondre à cette question, parce que le plus souvent, on ne sait pas avec certitude si les concepts musulmans qui apparaissent dans les textes reflètent plus ou moins correctement l'islam de cette période, ou bien si ces idées ont été mal comprises, ou consciemment mal représentées, afin d'en faciliter la réfutation par les interlocuteurs chrétiens.

Les deux plus anciens dialogues

Le Dialogue entre le patriarche Jean Sedra et l'émir musulman

Les recherches récentes sur les réponses les plus anciennes à l'islam en syriaque ont révélé que les tout premiers dialogues islamo-chrétiens nous posent précisément ce genre de défis particuliers, parce que les chrétiens syriaques écrivaient au sujet de et contre un islam qui était encore très changeant. Le texte que la plupart des chercheurs considèrent comme le plus ancien exemple de dialogue en syriaque est le *Dialogue entre le patriarche Jean Sedra et l'émir musulman*⁷. Jean Sedra était le patriarche syro-orthodoxe d'Antioche de 630 jusqu'à sa mort en 648. L'émir qui apparaît comme son interlocuteur est dit être l'un des « *Mhaggraye* », c'est-à-dire les Agarènes, mais les termes « islam » et « musulman » ne sont pas employés. Son nom en syriaque est Bar Sa'd, et il pourrait s'agir de la figure historique d'Umayr ibn Sa'd al-Anṣārī, qui fut le chef militaire du district de Homs dans les années 640⁸. La plupart des chercheurs sont d'accord sur le fait que le texte n'est pas le simple procès-verbal d'un débat réel. S'il reflète un débat qui a réellement eu lieu, en tout cas, la forme sous laquelle ce compte rendu nous est parvenu constitue une collection de *topoi* narratifs et apologétiques, intelligemment mis bout à bout, de manière à ce que le chrétien reste maître de la conversation. L'émir interroge le patriarche sur plusieurs sujets, comme l'intégrité textuelle de la Bible, les désaccords entre chrétiens sur des points de doctrine, et la question de savoir comment

7. Désormais : *Dialogue de Jean Sedra*. Voir la description correspondante dans la *Clavis* et ROGGEMA 2009c pour les différentes éditions, traductions et études sur ce texte.

8. SAMIR 1987.

le Christ a pu gouverner le monde quand il se trouvait dans les entrailles de sa mère. Il y a aussi une question polémique sur la foi d'Abraham et de Moïse, et enfin une question sur les lois des chrétiens, en particulier en ce qui concerne l'héritage. Bien que les questions de l'émir soient en elles-mêmes ardues, le patriarche, par ses réponses, en renvoie une image naïve : il répond de façon apparemment convaincante, puisque l'émir ne rétorque rien pour mettre en doute la validité des arguments. Alors que dans les dialogues islamo-chrétiens de la tradition syriaque plus tardifs l'interlocuteur musulman est souvent figuré comme se laissant convaincre à la fin par le christianisme, ici l'émir semble accepter de manière tacite les remarques du patriarche, lorsqu'il s'en va après sa dernière question pour ne plus revenir. Celle-ci sonnait comme une sorte de menace, lorsque l'émir disait que les chrétiens devaient soit montrer qu'ils avaient leurs propres lois, soit « adhérer à la loi agarène (*mahgra*) »⁹; le fait que l'émir ne soit pas revenu est probablement à interpréter comme une approbation tacite et un feu vert aux chrétiens pour se gouverner eux-mêmes comme des *dhimmīs* sous la férule de l'islam. Cela évoque l'atmosphère des négociations au moment des premières conquêtes arabo-musulmanes dans les années 640; par conséquent, la composition du texte pourrait bien dater de cette époque-là¹⁰. Mais d'autres, en particulier Gerrit Reinink, ont argumenté en faveur d'une datation plus tardive. Sous l'influence du courant dit « révisionniste » sur les origines de l'islam – courant historiographique de la fin du xx^e siècle qui a considéré que la formation d'une identité islamique distincte constituait un processus beaucoup plus progressif que ce que les sources musulmanes décrivent –, Reinink pensait que le texte ne pouvait être daté du milieu du vii^e siècle, parce qu'à cette époque-là aucun chrétien syriaque n'aurait senti le besoin ou été capable de présenter l'islam comme une communauté clairement distincte, pouvant donner à entendre une critique détaillée du christianisme, et nul n'aurait eu non plus de connaissance directe du Coran. Ce qui est paradoxal, c'est que Patricia Crone et Michael Cook dans leur ouvrage *Hagarism* avaient attiré l'attention sur ce texte, et lui avaient donné un certain poids dans leur analyse, considérant que le mouvement des « Agarènes », qui allait devenir l'« islam », était profondément influencé par les croyances des

9. *Dialogue de Jean Sedra*, éd. et trad. Nau, p. 262 (trad. légèrement modifiée), trad. angl. chez PENN 2008, p. 89.

10. BERTAINA 2011, p. 94, interprète le texte à la lumière d'une « gouvernance propre à la suite de la conquête islamique (“proper governance in the wake of the Islamic conquest”) » et semble de ce fait aussi soutenir une datation haute. De même, SAADI 1997.

samaritains. L'émir du dialogue est en effet dépeint comme n'acceptant que des preuves provenant du Pentateuque, et pas des Prophètes (ni des Évangiles). Selon Crone et Cook, cela était significatif : « les premiers emprunts des Agarènes aux samaritains dont nous avons le témoignage est leur position face aux Écritures [...] Accepter le Pentateuque et rejeter les Prophètes est la position adoptée face aux Écritures par les samaritains. »¹¹ Considérant que les récits musulmans sur l'avènement de l'islam étaient « problématiques » et « manifestement pas anciens »¹², Crone et Cook s'étaient en effet tournés vers des écrits non musulmans comme le *Dialogue de Jean Sedra* pour trouver des points de vue différents sur l'islam, et ils ont apparemment accepté la datation prétendue dans les années 640 sans plus de réflexion. De bien des manières, Reinink semble convaincu de leur thèse d'une gestation lente de ce qui allait devenir l'islam classique, mais s'oppose néanmoins aux deux chercheurs avec leurs propres armes, en montrant que les sources non musulmanes sur l'avènement de l'islam peuvent être tout aussi problématiques et manifestement pas anciennes. Selon lui, la représentation de l'islam comme une religion du Pentateuque était un artifice rhétorique et apologétique d'un auteur du VIII^e siècle, qui voulait dépeindre l'islam comme une religion plus primitive, incapable de défier la religion chrétienne, laquelle lui était supérieure. Dans son argumentation, au VII^e siècle, l'islam n'aurait pas été suffisamment distinct en tant que religion nouvelle et rivale pour permettre à un auteur chrétien d'en produire une telle contre-représentation¹³.

La contradiction entre ces deux thèses – celle d'une part qui considère le *Dialogue* comme un reflet assez fidèle d'un échange d'idées islamo-chrétien des tout débuts de l'islam, et celle d'autre part qui le considère comme une production littéraire raffinée du siècle suivant qui intègre des *topoi* pour la vraisemblance historique tout en déformant subrepticement les croyances musulmanes –, n'a pas encore été entièrement résolue. La tendance actuelle est de considérer la sophistication de l'argumentation comme un indice d'une composition tardive, au cours du VIII^e siècle. L'unique témoin, le manuscrit Londres BL Add. 17 193, est daté de l'an 874, mais si on le compare à des dialogues du IX^e siècle, notre texte ne possède pas d'argumentation assez développée, et personne ne s'est aventuré à le dater de cette époque-

11. CRONE & COOK 1977, p. 14-15.

12. CRONE & COOK 1977, p. 3.

13. Pour d'autres arguments en faveur et contre la position de Reinink, voir HOYLAND 1997, p. 464-465, PENN 2008, p. 69-77, ROGGEMA 2007, et la bibliographie dans la description de la *Clavis* correspondante.

là¹⁴. Nous voudrions proposer une troisième hypothèse, à savoir que le texte fait écho à une apologétique chrétienne vis-à-vis de l'islam qui est déjà plutôt évoluée, mais qu'il provient néanmoins du VII^e siècle. Ailleurs, nous avons examiné de près la question de l'émir au sujet de la législation de l'héritage¹⁵. Comment se fait-il que lorsque l'émir interroge son interlocuteur chrétien sur les lois chrétiennes, il le questionne précisément sur la législation concernant l'héritage ? Nous avons essayé de montrer que ce n'est pas un hasard si c'est précisément cet aspect juridique qui apparaît dans le *Dialogue de Jean Sedra*. La législation concernant l'héritage est le sujet le plus détaillé et le plus compliqué des études sur le droit musulman. À la source de cette extrême complexité, il y a le Coran, où l'on trouve en différents endroits des versets qui indiquent comment organiser les legs, sans pour autant proposer un système unifié qui puisse être mis en application¹⁶. Le *Dialogue de Jean Sedra* évoque à dessein cette difficulté juridique liée au Coran afin de permettre au chrétien d'arguer que, par contraste, leur législation est « juste et simple ». Nous avons voulu montrer que ce bref passage polémique – tel que nous l'avons compris – ne pouvait dater du VII^e siècle, à une époque où les études sur le droit musulman étaient encore balbutiantes. Aujourd'hui, nous avons quelques raisons de douter de cette hypothèse. Il est probable que la législation musulmane concernant l'héritage a été élaborée au cours d'une longue période, mais il est également certain qu'après la conquête de la Syrie, lorsque les nouveaux gouvernants avaient acquis de grands domaines et s'étaient unis par le mariage à des membres de l'élite locale, ce qui implique aussi des femmes chrétiennes, la question de savoir comment le patrimoine devait être partagé s'était inévitablement posée. Le Coran pouvait donner quelques directives générales, mais elles n'étaient sans doute pas suffisantes, laissant les chrétiens dans une position qui leur permettait de mettre en avant la supériorité et l'autosuffisance de leur propre système juridique. Les sources existantes pour retracer l'histoire sociale de la Syrie au milieu du VII^e siècle sont rares, mais il nous appartient de supposer dans tous les cas que les efforts pour systématiser les injonctions coraniques sont nés de questions réelles qui se posaient dans la société, et pas seulement dans les cercles savants du Coran. Il est évident que notre hypothèse n'est recevable que si le Coran existait déjà et qu'il était connu des gouvernants et des sujets en Syrie. Les manuscrits coraniques qui sont conservés confirment qu'on

14. Voir PENN 2015b, p. 203.

15. ROGGEMA 2007.

16. ROGGEMA 2007.

copiait déjà le Coran dans son intégralité au milieu du VII^e siècle¹⁷. Même si cela ne veut pas dire qu'il circulait déjà largement, il n'est plus nécessaire de nier la possibilité que le *Dialogue de Jean Sedra* puisse se référer à des idées venant du Coran qui étaient objets de débat dans la Syrie des débuts de l'islam, en se basant sur l'idée que le Coran n'aurait été mis par écrit qu'à la fin du VII^e et au cours du VIII^e siècle¹⁸.

Comme il est désormais possible d'avoir la certitude que la genèse du Coran eut lieu durant la première moitié du VII^e siècle, il y a un autre point concernant le *Dialogue de Jean* qui mérite d'être pris en considération. Dans sa thèse de doctorat, Jack Tannous traite rapidement de ce texte en se concentrant sur les deux questions de l'émir, étroitement liées, posées au début du dialogue : « si c'est un seul et même évangile sans aucune différence qui est tenu par tous ceux qui sont chrétiens et portent ce nom par tout le monde » et « Pourquoi, puisque l'Évangile est un, la foi est-elle diverse ? »¹⁹ Tannous soulève un point intéressant, en lisant ces questions à la lumière des débats intramusulmans contemporains au sujet de la collection et de la systématisation du texte coranique²⁰. Il observe que c'est le troisième calife bien guidé, 'Uthmān, le contemporain du patriarche Jean Sedra, qui s'est consacré à la standardisation du Coran. Il voit dans les questions de l'émir l'écho des préoccupations des musulmans au sujet des divisions doctrinales qui seraient nées du manque d'uniformité scripturaire. En effet, le Coran mentionne et critique les controverses internes et réciproques au sein du judaïsme et du christianisme en matière doctrinale et scripturaire, ainsi que la corruption du texte biblique dont il les accuse. Il apparaît donc tout à fait indiqué de considérer qu'à une époque où les musulmans étaient particulièrement préoccupés par la conservation correcte de leur propre texte sacré, ils mirent les chrétiens non seulement face à leurs propres désaccords doctrinaux, mais aussi à la corruption de leurs Écritures comme à une cause sous-jacente possible de leurs désaccords. Étant donné l'importance accordée par le Coran à l'intégrité scripturaire, il ne paraît pas surprenant que les premiers califes aient ressenti le besoin d'avoir un Coran standardisé plutôt que plusieurs copies en désaccord. Pour reprendre les conclusions de Tannous, « les sources traditionnelles rapportent que la collection du Coran faite par 'Uthmān constitua sans doute la troisième tentative pour assembler le

17. SINAI 2014.

18. Cf. WANSBROUGH 1977 et CRONE 1994.

19. TANNOUS 2010, p. 578 ; *Dialogue de Jean Sedra*, trad. Nau, p. 257 (légèrement modifiée). Voir aussi PENN 2008, p. 82 (texte), p. 86 (trad. angl.).

20. TANNOUS 2010, p. 578-579.

texte [...]. Lorsqu'une version consensuelle du Coran fut produite sous les ordres de 'Uthmān, il en fit envoyer des copies dans diverses régions et [...] ordonna que toutes les versions de lectures coraniques autres que celles qui se trouvaient dans sa nouvelle version soient brûlées. Il semble qu'il y ait eu une inquiétude palpable que le genre de désaccords que les musulmans associaient aux chrétiens et aux juifs puisse s'infiltrer dans la nouvelle communauté; la destruction des textes était un moyen d'empêcher cela. »²¹ En établissant un lien entre le désir de standardiser le Coran et la question de l'émir dans le *Dialogue de Jean Sedra*, Tannous présente un autre argument en faveur d'une datation du texte au VII^e siècle et le restitue dans un contexte historique très vraisemblable²².

Ce n'est pas le lieu ici de passer en revue tous les arguments possibles en faveur d'une datation haute ou basse du texte. Il nous suffira de conclure en attirant l'attention en termes généraux sur certains développements récents dans les études sur les débuts de l'islam qui peuvent avoir des répercussions sur notre compréhension du *Dialogue de Jean Sedra*. On avait l'habitude de considérer les auteurs des premières réponses à l'islam en syriaque comme des témoins externes apprenant progressivement à connaître la nouvelle religion qui se développait hors de leur propre sphère géographique et à laquelle ils finirent par être confrontés. L'islam était considéré, à l'intérieur même de sa propre tradition historiographique, comme ayant vu le jour hors des milieux religieux et culturels tardo-antiques du Proche-Orient. Le courant révisionniste a permis de réajuster ce point de vue en faisant sortir le processus de genèse de l'islam de son implantation arabe et de son cadre chronologique immédiat : l'islam aurait ainsi vu le jour plus progressivement, au nord de l'Arabie, et aurait été influencé par les diverses cultures et religions des terres conquises²³. Plus récemment, la tendance dans le monde académique a viré à nouveau : pour avoir pris acte avec toujours plus d'assurance que l'Arabie faisait partie du monde tardo-antique, on a commencé à voir la période protocoranique comme une période au cours de laquelle les idées se développaient dans un dialogue avec les cultures rivales du monde tardo-antique, à travers des processus de rejet, d'absorption et de transformation de ses idéaux religieux et sociaux²⁴. Plusieurs chercheurs ont récemment mis en lumière

21. TANNOUS 2010, p. 579.

22. Jack Tannous n'est pas explicite au sujet de la datation, mais son analyse constitue un argument en faveur d'une datation haute.

23. WANSBROUGH 1978; HAWTING 1999.

24. NEUWIRTH 2010; pour une analyse éclairante des différentes directions dans lesquelles se sont développées les études sur les débuts de l'islam, voir KILTZ 2010.

le fait que les chrétiens syriaques furent eux aussi partie prenante des discussions qui avaient lieu aux VI^e-VII^e siècles dans ce milieu, terreau fertile pour la naissance de l'islam. Si l'on n'en connaît pas toujours les circuits de transmission, il apparaît désormais clairement qu'il existe des liens entre le Coran et la culture juridique syriaque, comme l'a montré Zellentini²⁵, entre le Coran et la littérature syriaque des questions-réponses, comme l'a montré Bertaina²⁶, entre le Coran et les récits (para-)bibliques syriaques, comme l'ont montré Emran el-Badawi et Joseph Witztum²⁷. À la lumière de toutes ces recherches, il est sans doute temps de revoir le tableau selon lequel durant tout le VII^e siècle les chrétiens syriaques voyaient l'islam avec le regard de spectateurs perplexes. Il semble plus logique de penser que les chrétiens syriaques (et les locuteurs bilingues en arabe et en syriaque) avaient connaissance des idées que les musulmans étaient en train d'élaborer, lesquels appartenaient parfois aux zones grises entre les deux religions²⁸. Les communautés chrétiennes et musulmanes et leurs systèmes de pensée n'étaient pas en effet déjà, ou toujours, parfaitement séparées : certains croyants hésitaient entre les deux religions et participaient aux pratiques de l'une et de l'autre (des musulmans qui se font baptiser, par exemple). La raison pour laquelle le contact rapproché entre les deux religions et la connaissance mutuelle qui s'ensuit ne sautent pas aux yeux lorsqu'on lit un texte comme le *Dialogue de Jean Sedra* est que l'un des buts du genre est précisément de réfuter l'idée qu'il ait pu exister des chevauchements conceptuels entre les deux parties dans la discussion. Il s'agit bien au contraire d'accentuer la distance et les différences. Là où le texte semble vouloir souligner la proximité avec l'autre religion, c'est à travers une image soigneusement manipulée, sans montrer la réalité qui est faite de frontières mal définies²⁹.

Le Dialogue entre un moine de Bet Hale et un notable arabe

Ces questions de distance et de proximité construites sont aussi d'une importance capitale pour la compréhension du deuxième dialogue des

25. ZELLENTINI 2013.

26. BERTAINA à paraître.

27. EL-BADAWI 2014 et WITZTUM 2011.

28. TANNOUS 2010.

29. Par exemple lorsque le prophète Muḥammad est dépeint comme un « presque chrétien », comme c'est le cas dans le *Dialogue entre le moine de Bet Hale et un notable arabe* ; voir ci-dessous.

débuts de l'islam, le *Dialogue entre un moine de Bet Hale et un notable arabe*³⁰. Ce texte est plus proche des critiques classiques adressées par l'islam au christianisme et des réponses apologétiques habituelles que les chrétiens syriaques ont développées. Connu depuis longtemps grâce à l'unique manuscrit accessible, le texte a été récemment édité et traduit par David Taylor³¹. Le *Dialogue de Bet Hale* provient d'un milieu syro-oriental et semble n'avoir circulé que là. Le moine qui tient le rôle principal rencontre un notable arabe appartenant à l'entourage de Maslama, probablement le fils du calife 'Abd al-Malik qui fut le gouverneur umayyade en Irak au début du VIII^e siècle. La plupart de chercheurs – mais pas tous – sont d'accord sur le fait que le texte fut rédigé à cette époque-là³². C'est une pièce raffinée et sophistiquée ; l'auteur a pu tirer parti de la longue expérience qu'avaient les chrétiens syro-orientaux dans la formulation de leur propre vérité en opposition à celle des autres. Il y dépeint un moine qui présente des arguments en faveur du christianisme lesquels auraient prétendument permis de convaincre le musulman. En effet, au début, le musulman affirme que les chrétiens prient en vain, mais à la fin du dialogue, il avoue qu'il serait devenu chrétien si ce n'était « par peur du gouvernement et de la honte publique »³³. Le texte a beaucoup de points communs avec le *Dialogue du patriarche Timothée I^{er} avec le calife al-Mahdī*, de la fin du VIII^e siècle, qui a circulé beaucoup plus largement, également en arabe et dans d'autres communautés chrétiennes du Moyen-Orient³⁴. Il partage aussi avec un autre texte syriaque, la *Légende de Serge Bahira*³⁵, une grande partie de sa stratégie apologétique. Ces trois textes dépeignent en effet Muḥammad comme un excellent porteur du monothéisme qui n'a pas réussi à convaincre un auditoire païen des subtilités de la doctrine chrétienne³⁶.

Un élément central du texte est la présentation du christianisme comme le point culminant de la révélation qui avait été préfigurée dans la Bible hébraïque, dont les lois, y compris celles qui concernent le sacrifice et la circoncision, ont trouvé leur accomplissement dans les lois spirituelles du christianisme – en quelque sorte un « cours intensif » (*crash course*) en

30. Désormais : *Dialogue de Bet Hale*.

31. TAYLOR 2015. Pour un aperçu de toutes les études intéressantes qui ont paru avant cette édition, consulter la *Clavis* et ROGGEA 2009b.

32. Pour les arguments en faveur d'une datation à la fin du VIII^e siècle, voir TAYLOR 2015, p. 188-200.

33. *Dialogue de Bet Hale* § 59, éd. et trad. angl. chez TAYLOR 2015, p. 241.

34. Voir la *Clavis* et HEIMGARTNER 2009.

35. Voir ci-dessous.

36. Voir l'analyse de ce thème dans ROGGEA 2003.

typologie chrétienne selon l'expression de Michael Penn³⁷. Un autre aspect frappant du texte est la connaissance détaillée du Coran dont témoigne l'auteur : le moine connaît le nom de certaines sourates, ainsi que les lettres secrètes qui se trouvent en tête de certaines d'entre elles³⁸ ; il connaît les passages sur la naissance virginale de Marie ; il sait comment exploiter le Coran pour montrer que, si on le lit correctement, il soutient la doctrine chrétienne. C'est le début d'une longue tradition chez les chrétiens du Moyen-Orient qui utilisent le Coran pour réfuter la critique de leurs propres croyances³⁹. Le moine exprime aussi son point de vue sur Muḥammad qui, à l'inverse, n'apparaissait même pas dans le *Dialogue de Jean Sedra*.

Plusieurs articles éclairants des dernières décennies, en particulier ceux de Sidney Griffith et de Gerrit Reinink, proposent déjà des analyses détaillées de la structure apologétique du texte et de son argumentation⁴⁰. On trouve ainsi dans le texte beaucoup des critiques habituelles des musulmans à l'encontre du christianisme : la vénération de la Croix, des images et des reliques, de même que la prière en direction de l'Orient. Sur le Christ, il y a deux passages intéressants à relever. Là où l'on aurait pu s'attendre à une question pour savoir si le Christ est mort sur la croix, en se basant sur l'affirmation coranique selon laquelle la crucifixion est une illusion (Coran 4, 157), le musulman demande (§ 21) pourquoi la divinité « n'a pas souffert et n'a pas été blessée (*la ḥeṣat w-la etnakyat*) »⁴¹. Cela donne l'occasion au moine (§ 22) d'affirmer sa christologie dyophysite selon laquelle l'union du divin avec l'humain n'a eu lieu qu'à travers la volonté, mais sans mélange. Les comparaisons qu'il ajoute pour rendre cela compréhensible ont des sous-entendus antithéopaschites et font peut-être partie d'un répertoire antithéopaschite⁴². Vue sous cet angle, la discussion paraît s'éloigner des points qu'un interlocuteur musulman aurait cherché à défendre plus avant, ou l'on peut dire tout au moins que

37. PENN 2015a, p. 138.

38. La question des noms de certaines sourates dans le *Dialogue de Bet Hale* et l'hypothèse que celles-ci aient pu constituer des textes indépendants du Coran ont attiré l'attention de plusieurs chercheurs révisionnistes, convaincus de la lenteur du processus de canonisation et de standardisation du Coran ; voir par exemple PRÉMARE 2005. SINAI 2014 a réfuté de manière décisive leurs affirmations, qui ne seront donc pas discutées en détail ici.

39. Voir WILDE 2011, GRIFFITH 1999, ROGGEMA 2009a, p. 129-149.

40. REININK 1993, 2006, 2007, 2008, 2011 ; GRIFFITH 1992, 1995, 2000, 2008, p. 36-38. Voir aussi TAYLOR 2015, BERTAINA 2011, p. 138-145, HOYLAND 1997, p. 465-472, ROGGEMA 2009b.

41. Éd. et trad. angl. chez TAYLOR 2015, p. 215.

42. REININK 2007, p. 71 ; cf. TAYLOR 2015, p. 216-217, n. 122.

les apologistes ont perdu l'occasion d'affirmer que le Coran n'est pas en conflit avec les enseignements chrétiens puisque assurément la divinité n'est pas morte sur la croix⁴³. À l'inverse, l'autre passage christologique en question fait bien appel au Coran comme un argument en faveur de la doctrine chrétienne. Lorsqu'on lui demande comment les chrétiens ont pu inventer un fils pour Dieu (§ 29), le moine cite le Coran qui désigne Jésus comme « la Parole de Dieu et son Esprit »⁴⁴. Pour le moine, il est clair que ceci est une manière abrégée de se référer à la description du Christ lors de l'Annonciation, telle qu'on la trouve en Lc 1, 28 et 1, 35 ; il met donc le musulman au défi de retirer ces termes au Christ, ou sinon de croire qu'il est le Fils de Dieu⁴⁵ : le musulman est réduit au silence. Le plus intéressant ici, c'est que l'interprétation chrétienne de Coran 4, 171 est l'un des premiers arguments qui a largement circulé parmi les chrétiens du Proche-Orient. Au VIII^e siècle, on le trouve aussi dans le *Dialogue entre un Sarrasin et un chrétien* en grec et dans l'apologie melkite connue comme *Sur la nature une et trine de Dieu*⁴⁶. Il semble donc que de tels arguments étaient bien partagés entre les différentes communautés chrétiennes⁴⁷.

On pourrait en dire beaucoup plus sur ce dialogue fascinant, mais nous nous limiterons ici à trois éléments qui méritent, à notre avis, une attention particulière, car ils apportent davantage de lumière sur le milieu islamique dans lequel le texte fut produit. En se penchant récemment sur le *Dialogue de Bet Hale* dans le cadre d'une étude intéressante sur l'importance des Psaumes dans le Coran et les débuts de l'islam⁴⁸, Walid Saleh a observé que Ps 37, 29 est la seule citation explicite de la Bible dans le Coran (Coran 21, 105). Le verset biblique « Les justes recevront en héritage la terre et y habiteront pour toujours » se trouve cité dans le Coran de la manière suivante : « Nous avons écrit dans les Psaumes, après le Rappel : "En vérité mes serviteurs justes hériteront de la terre". » C'est l'un des nombreux versets qui tente d'établir un lien étroit entre le fait que Dieu donne la victoire aux croyants en ce monde et qu'ils habiteront au paradis dans l'au-delà. Pris dans leur ensemble, ces versets constituent ce que Saleh appelle une « théologie de l'héritage » (*theology of inheritance*), qui repose sur l'idée

43. C'est l'argumentation qu'on retrouve par exemple dans la recension longue de la *Légende de Serge Bahira* en arabe ; voir ROGGEMA 2009a, p. 462-463.

44. Dans Coran 4, 171, les termes sont légèrement différents : « Sa Parole, qu'il a jetée en Marie, un Esprit émanant de Lui. »

45. Pour l'argumentation exacte, voir ROGGEMA 2009a, p. 110-111.

46. Sur ces deux textes, voir SCHADLER 2009.

47. Voir aussi ROGGEMA 2009b, p. 271.

48. SALEH 2014.

d'un salut collectif, en contraste avec l'idée d'un salut individuel également mis en avant dans le Coran. Saleh argumente de manière convaincante que l'interlocuteur musulman du *Dialogue de Bet Hale* fait allusion à ce verset lorsqu'il affirme (§ 9) que « Dieu nous aime, et est satisfait de notre religion, si bien qu'il nous a donné autorité sur toutes les religions et les peuples. Et voici qu'ils sont nos esclaves et nos sujets ! »⁴⁹. D'après Saleh, le *Dialogue de Bet Hale* nous donne un aperçu du caractère incontournable de la « théologie de l'héritage » dans le premier siècle de l'islam, qui perdit ensuite de son importance lorsque la communauté musulmane avait été « dégrisée par les vicissitudes de l'histoire »⁵⁰. En observant ce lien entre le Coran et le *Dialogue de Bet Hale*, Saleh attire notre attention sur le fait que ce qui sous-tend cette section du texte est l'examen de conscience auquel se livrent les chrétiens en voyant de grandes parties du monde chrétien être assujetties non seulement à l'islam, mais aussi, plus particulièrement, à la propagande des musulmans au sujet de leurs victoires militaires très importantes qui avaient aussi une portée eschatologique. Quelle fut la réaction du moine ? Tout d'abord il nie le fait que les musulmans soient devenus les maîtres de la plus grande partie de la terre. Il met cette propagande en perspective en se référant à la *translatio imperii* du passé et en énumérant tous les pays qui ne se trouvaient pas encore sous le joug musulman (§ 10)⁵¹. S'il fait la différence entre le pouvoir et les succès terrestres d'une part, et la vérité et le salut de l'autre, il ne refuse pas complètement un lien entre les deux, puisqu'il associe les victoires de Constantin à la victoire de la vérité chrétienne, à travers la puissance de la Croix (§ 48). Un peu plus loin dans le débat, le sujet fait à nouveau surface (§ 57). On est amené à penser que le musulman n'est plus aussi assuré de son accès à l'au-delà, puisque le moine a miné l'essentiel de sa propagande. Il en arrive même à interroger le moine pour savoir s'il pense que les fils d'Agar « entreront dans le Royaume ou non »⁵². On pourrait même dire que cette question a été ajoutée là parce qu'elle constitue par elle-même une reconnaissance de défaite de la part du musulman. La réponse du moine est intéressante parce que celui-ci assure le musulman de l'existence d'une sorte de catégorie intermédiaire au paradis pour les gens vertueux non baptisés : ils pourront vivre dans

49. Éd et trad. angl. chez TAYLOR 2015, p. 209.

50. SALEH 2014, p. 281.

51. Curieusement, certaines villes qu'il présente comme n'étant pas sous domination musulmane avaient déjà été conquises à son époque ; cf. TAYLOR 2015, p. 200 et notes p. 210-211. Il est possible que l'auteur ait recyclé un passage ou un argument datant de quelques décennies plus tôt.

52. Éd et trad. angl. chez TAYLOR 2015, p. 240.

des demeures célestes éloignées des tourments de l'enfer. Cette réponse semble faire allusion aux plaisirs de l'au-delà, tels qu'ils sont promis par le Coran, et le moine pourrait insinuer par-là que ceux-ci ne constituent pas le véritable Royaume. Il y a indubitablement aussi un aspect diplomatique dans cette réponse : de même que le moine prend bien garde de faire l'éloge du prophète Muḥammad en le présentant comme un prédicateur vertueux du monothéisme, plutôt que de rejeter son message en bloc, de même il préfère suggérer que les musulmans sont à mi-chemin, plutôt que sur une fausse route. Ce statut intermédiaire est inspiré par la parabole du Fils prodigue qui déclare : « je ne mérite plus d'être appelé ton fils, traite-moi comme l'un de tes mercenaires » (Lc 15, 19)⁵³. C'est le terme « mercenaire » (*agira*) qui est utilisé ici pour désigner les gens vertueux mais non baptisés dans les demeures célestes (§ 58). Mais d'après nous, ce passage n'évoque pas seulement le Fils prodigue, mais aussi une prophétie d'Isaïe utilisant le terme « mercenaire » qui fut remployée dans les visions apocalyptiques sur l'avènement de l'islam circulant parmi les chrétiens du Moyen-Orient. Citant Is 21, 16, celles-ci affirment que les musulmans accomplissent la prédiction biblique concernant la puissance des fils de Kédar, mais que « encore un an, comme les années de mercenaire, et c'en est fait de toute la gloire de Kédar »⁵⁴. Le concept de « mercenaire » dans le contexte des réponses chrétiennes à l'islam se réfère à une tribu appelée par Dieu mais au pouvoir temporel limité. C'est cette image-là qui pouvait venir à l'esprit de l'auditoire du *Dialogue de Bet Hale*, lorsque les musulmans sont désignés comme des « mercenaires » à la toute fin.

Il y a peut-être autre chose qui a été perçu comme familier dans l'auditoire de l'époque. Lorsqu'on demande, à la fin d'un dialogue interreligieux, si l'on sera admis au paradis, cela prend une tournure assez dramatique; après tout, il est plus vraisemblable que l'humeur fanfaronne de l'interlocuteur musulman au début représente mieux l'esprit des contemporains musulmans que la voix qui manque d'assurance à la fin. Cependant, il faut aussi avoir à l'esprit le contexte islamique dans l'Irak du VIII^e siècle : l'instabilité politique, les avis divergents sur le rôle du calife en général et plus particulièrement sur la légitimité des Umayyades, les tentatives du mouvement kharijite pour éliminer les gouvernants musulmans qu'ils considéraient comme des pécheurs, et les soulèvements des Alides, tout cela faisait partie de la réalité quotidienne de l'Irak pendant la première moitié du VIII^e siècle. La vision d'un califat

53. TAYLOR 2015, p. 241, n. 210.

54. Pour un aperçu des textes dans lesquelles figure cette citation, voir ROGGEMA 2009a, p. 447, n. 20.

unifié incarnant le pouvoir donné par Dieu était progressivement en train de se dégrader. Le monastère de Bet Hale se trouvait dans le voisinage d'al-Kūfa, qui était le théâtre principal des conflits internes aux musulmans⁵⁵, et il est presque impossible d'imaginer que les moines ne fussent pas au courant de cette situation politique. Ces tensions servaient de base à un débat intermusulman ininterrompu sur la définition de la « croyance » : qu'est-ce que la croyance et qui peut être appelé croyant ? Si l'islam ne concerne pas seulement une profession de foi, mais aussi des actes, alors comment les péchés peuvent-ils affecter le statut autodéclaré de croyant ? On sait que les kharijites alimentèrent ce débat en affirmant qu'un calife pécheur n'est pas un croyant et peut légalement être tué. Leur critique sapait l'idée que l'islam était une communauté de croyants, puisque, selon eux, un pécheur n'appartenait plus *de facto* à la communauté. Les murji'ites répondaient avec leur propre doctrine du « report du jugement » (*irjā'*) pour les pécheurs : il n'y a que Dieu pour juger les hommes. Pour des raisons évidentes, le débat se concentra aussi sur la question de l'au-delà, car le statut du croyant est lié à la promesse qui lui est faite d'une récompense après la mort. Il n'est pas nécessaire de rappeler ici comment ce débat évolua au cours des siècles⁵⁶; en revanche, pour le *Dialogue de Bet Hale*, il est important de noter tout d'abord que le débat intramusulman faisait rage au début du VIII^e siècle, précisément au moment où les murji'ites formulèrent leur théorie⁵⁷; ensuite, que les musulmans avaient l'habitude de visiter moines et monastères comme lieux de halte, des lieux où l'on pouvait obtenir guérison et bénédiction, des cachettes, etc. Il est difficile d'imaginer qu'un auteur monastique de la fin de la période umayyade en Irak n'ait été pas au courant des controverses majeures qui faisaient rage parmi les musulmans, alors que son monastère se trouvait dans la région au cœur même du conflit. Il paraît raisonnable de supposer que l'auteur du *Dialogue de Bet Hale* a exploité une crise interne à l'islam dans un but apologétique. On voit ainsi le moine répondre à une question à laquelle on croyait que les musulmans eux-mêmes ne savaient plus répondre : qui va au paradis et qui n'y va pas ? Les chrétiens qui lisaient le *Dialogue* ont dû être fortifiés à l'idée que les musulmans en étaient arrivés à ce point de confusion sur leur destin final qu'ils avaient besoin de se tourner vers un moine pour être fixés sur leur destin.

55. Le monastère se trouvait dans le désert au nord-ouest de Hīrā et de Kūfa ; cf. TAYLOR 2015, p. 190.

56. On trouve une présentation très claire des diverses questions politiques et théologiques liées à ce débat dans SCHÖCK 2016.

57. Ess 2002, chap. 4.

Les débuts de la période abbaside

Le premier siècle de la dynastie abbaside au Moyen-Orient fut une époque où les musulmans discutèrent et systématisèrent de nombreuses idées théologiques et juridiques façonnant progressivement ce que l'on considère aujourd'hui comme l'« islam classique ». Avec la fondation de Bagdad comme capitale du califat abbaside, naquit une culture savante, nouvelle et dynamique, à laquelle les chrétiens syriaques ont notoirement participé en tant que traducteurs de l'héritage classique des Grecs. Mais la vie intellectuelle des chrétiens syriaques dépassait de loin le seul cadre de cette transmission : ils étaient impliqués dans des débats avec les musulmans sur des questions philosophiques et théologiques. Leur collaboration étroite donna naissance à une culture de l'ouverture et un esprit de communauté, en même temps qu'il renforça la conscience des différences doctrinales. Il suffit de penser à Abū Nūḥ al-Anbārī (fl. 780-790) pour illustrer cette situation paradoxale. Abū Nūḥ était un savant syro-oriental qui travaillait comme secrétaire pour le gouverneur de Mossoul. Quand le calife al-Mahdī demanda au patriarche syro-oriental Timothée I^{er} de traduire en arabe les *Topiques* d'Aristote, celui-ci exécuta la commande en faisant appel à la collaboration de son ami Abū Nūḥ. Bien que ce dernier fût au service du gouverneur et du calife et qu'il usât de son talent diplomatique pour susciter leur intérêt pour sa propre communauté religieuse, il écrivit aussi une réfutation du Coran⁵⁸. S'il semble qu'il y ait eu des frontières perméables entre musulmans et chrétiens dans le domaine sociétal, pour ce qui concerne la foi, il y avait un besoin croissant d'écrire des réfutations et des apologies et de rendre compréhensible à sa communauté pourquoi la seule vraie religion était la sienne. Malheureusement la réfutation du Coran rédigée par Abū Nūḥ est aujourd'hui perdue.

Le Dialogue du patriarche Timothée I^{er} avec le calife al-Mahdī

L'œuvre apologétique de son ami et coreligionnaire le patriarche Timothée I^{er}, qui prend la forme d'un dialogue avec le calife al-Mahdī (r. 775-785), en est restée d'autant plus célèbre : c'est indubitablement la controverse la mieux connue entre un chrétien syriaque et un musulman. Elle fut écrite en syriaque sous la forme d'un compte rendu que Timothée envoya à un ami. De nombreuses traductions et rédactions en arabe attestent sa popularité. On ne peut vérifier dans quelle mesure le dialogue écrit reflète la controverse prétendument historique avec le

58. SWANSON 2009b ; LANDRON 1994, p. 53-54. On ne sait pas avec certitude si l'œuvre fut écrite en arabe ou en syriaque.

calife. Toutefois, même si le patriarche a pu « éditer » la controverse, il n'a certainement pas transformé les questions du calife en de simples répliques facilitant ses propres réponses apologétiques. Bien plus, comme l'a observé Heimgartner, à la fin du dialogue, il ne parvient pas à convaincre complètement le calife⁵⁹. Si l'on considère la relation de proximité qui liait historiquement le patriarche au calife, la controverse dans sa forme écrite aurait perdu de son réalisme et, partant, de sa force de persuasion, si le patriarche avait tenté de déformer le genre de critique que le calife adressait au christianisme. Pour reprendre l'analyse de Beaumont, « la réalité de la domination islamique limitait l'utilisation du calife comme un artifice littéraire pour montrer la prééminence de la cause chrétienne »⁶⁰.

Les thèmes débattus dans ce dialogue constituent un catalogue des *topoi* habituels dans la littérature de controverse syriaque : Jésus et la divinité du Fils, le concept trinitaire de Dieu, la qualité de prophète de Muḥammad et la prédiction de sa venue dans la Bible, l'abrogation de la loi mosaïque, la direction de la prière, la falsification des Écritures. Comme tant d'autres apologistes de l'Orient chrétien, Timothée cite le Coran pour défendre le christianisme, par exemple lorsque le calife prétend que le Christ n'a pas été crucifié. Le calife fait alors allusion au célèbre verset coranique dans lequel ceux qui se vantent d'avoir tué le Christ sont démentis par la parole de Dieu : « Ils ne l'ont pas tué, ils ne l'ont pas crucifié, cela leur est seulement apparu ainsi » (Coran 4, 157). Timothée prétend que le Coran affirme seulement que le Christ n'est pas mort dans sa nature divine. Pour démontrer cela, il cite les célèbres versets tirés du Coran d'habitude utilisés comme preuves par les chrétiens : « Que la Paix soit sur moi, le jour où je naquis, le jour où je mourrai, le jour où je serai ressuscité » (Coran 19, 33) et « Ô Jésus, je vais, en vérité, te rappeler à moi ; t'élever vers moi » (Coran 3, 55). Le calife paraît céder et poursuit avec la question bien connue de savoir si le Christ a été crucifié de son plein gré ou non. Il est probable que Timothée ait été au courant des interprétations divergentes des exégètes du Coran sur ce que veut dire, au sujet de la mort du Christ, le verset « cela leur est seulement apparu ainsi ». Il est possible qu'il n'utilise le Coran que pour montrer que celui-ci ne contient pas une négation claire de l'historicité de la crucifixion. Il se peut bien aussi qu'il sache que, mis à part les versets qu'il cite pour contrecarrer Coran 4, 157, le verset était considéré comme problématique en lui-même, parce qu'il ne contient pas d'indication sur ce que signifie précisément « cela leur est seulement apparu ainsi ». Y a-t-il eu un échange de personnes ou une sorte

59. HEIMGARTNER 2007, p. 53-55.

60. BEAUMONT 2005, p. 21-22.

d'illusion d'optique lors de la crucifixion ? Il n'est donc pas impossible que le patriarche fonde sa propre interprétation sur le fait que la signification précise du passage à la base de la thèse adverse était source de controverse parmi les commentateurs musulmans⁶¹.

On trouve un exemple plus clair de cette stratégie apologétique dans les allusions que fait le patriarche aux « lettres secrètes » qui se trouvent en tête de plusieurs sourates coraniques⁶². Quand le patriarche explique que non seulement la Bible, mais le Coran aussi utilisent la première personne du pluriel lorsque Dieu parle de lui-même, il cite à l'appui les « lettres secrètes » : « il est également possible que les trois lettres placées en tête de certaines sourates dans le Coran, ainsi que je l'ai appris, comme A.L.R. et Ṭ.S.M. et Y.S.M. et d'autres, qui sont au nombre de trois, se réfèrent aussi dans votre Livre à Dieu, son Verbe et son Esprit. »⁶³ C'est une des réponses du patriarche qui à première vue paraît faible et rocambolesque. Tous ceux qui connaissent ces lettres secrètes savent aussi qu'il y a d'autres cas où le nombre des lettres est différent, deux par exemple. Dans ces cas-là, il n'y a pas d'indice clair pour les déchiffrer comme des références au Christ ; pourtant le patriarche et beaucoup d'autres apologistes chrétiens ont tenté de le faire. Il semble que nous soyons face à nouveau à un mécanisme familier : puisque les musulmans ne sont pas d'accord entre eux sur la signification de ces lettres, la conjecture d'un chrétien est aussi valable que celle d'un musulman, et aucun interlocuteur musulman n'a les moyens de la réfuter. Le but ultime de cette réponse n'est donc pas d'affirmer qu'il y a là des références trinitaires, mais de souligner que les musulmans n'ont pas d'interprétation globale et systématique de leur livre sacré. En retour, cela renforce les tentatives du patriarche de présenter sa propre lecture christianisante de certaines parties du Coran⁶⁴. Il faut aussi avoir à l'esprit l'effet réel que pouvait avoir ce genre de lecture subversive du Coran. En effet, ce n'est pas seulement un argument ludique destiné aux seuls chrétiens, même si les chercheurs ont parfois fait remarquer que les textes sur l'islam écrits en syriaque étaient destinés seulement à la « consommation interne ». Les savants musulmans eux-mêmes (et peut-être quelques gens ordinaires aussi) connaissaient bien ce genre de critique adressée au Coran, qui ne venait pas seulement des chrétiens, mais aussi

61. On trouvera un aperçu utile des différentes interprétations dans LAWSON 2009.

62. MASSEY 2001.

63. Timothée I^{er}, *Dialogue avec le calife al-Mahdī (Lettre 59)*, éd. et trad. Mingana, p. 67-68.

64. Pour une analyse de textes apologétiques similaires, qui présentent une interprétation des lettres secrètes comme faisant partie intégrante de la lecture chrétienne du Coran, voir ROGGEMA 2001 et ROGGEMA 2009a, p. 131, 309, et 523.

des juifs et des libres-penseurs⁶⁵. Dans la *Biographie du Prophète* d'Ibn Ishāq (m. 767) selon la rédaction d'Ibn Hišām (m. vers 833), il y a un passage qui décrit (de manière sans doute anachronique), comment le Prophète lui-même essayait déjà de réfuter l'affirmation qu'auraient formulée les chrétiens de Najrān, selon laquelle l'emploi de la première personne du pluriel dans le Coran constitue une référence à la sainte Trinité. Il y voit un affront des chrétiens qui iraient jusqu'à complètement méconnaître la signification simple, la plus évidente, du Coran, qui souligne l'unicité de Dieu, et se baseraient pour leur interprétation sur une poignée de versets ambigus⁶⁶. La même irritation est perceptible dans la *Réfutation des chrétiens* du célèbre génie littéraire Al-Ġāḥiẓ (m. 869). Celui-ci critique durement les chrétiens qui montrent du doigt les contradictions dans les *ḥadīth*, les traditions concernant le Prophète⁶⁷. Il est assez clair que, pendant le premier siècle abbasside, les musulmans ressentaient l'intensité de la critique adressée par les chrétiens à l'islam et au Coran (et inversement), et celle-ci stimula une exploration approfondie de la question de savoir comment la qualité de prophète de Muḥammad pouvait être démontrée⁶⁸.

En relisant le *Dialogue du patriarche Timothée I^{er} avec le calife al-Mahdī*, il ne faut toutefois pas en conclure, sur la base de ces divers points polémiques qui remettent en cause les lectures acceptées du Coran, que le patriarche recherchait l'attaque frontale avec l'islam. Bien au contraire, le texte se distingue par son discours empreint de respect envers le calife. Un des aspects du texte qui a été noté en particulier par les lecteurs modernes, c'est la manière dont le prophète Muḥammad y est représenté. Lorsque le calife al-Mahdī interroge le patriarche sur ce qu'il pense du Prophète, on trouve ces mots du patriarche qui ont souvent été cités : « Muḥammad était digne de toute louange, par tous les gens raisonnables, ô mon souverain. Il a marché sur les traces des prophètes et foulé les sentiers des amis de Dieu. »⁶⁹ Il explique son éloge en donnant trois raisons pour lesquelles Muḥammad mérite presque d'être appelé un prophète : il a appelé les gens de son entourage à bien se conduire, il les a fait renoncer à l'idolâtrie et au polythéisme, et il leur a apporté un enseignement au sujet du Verbe et de

65. Voir ROGHEMA 2009a, p. 523, n. 154.

66. Ibn Hišām, *Sīrat sayyidinā Muḥammad*, p. 404-405.

67. FINKEL 1926, p. 14. Voir aussi THOMAS 2009.

68. Comme nous le verrons plus bas, ce débat perdura et, même au XIII^e siècle, il n'y avait pas de consensus sur les preuves de la qualité de prophète de Muḥammad.

69. Timothée I^{er}, *Dialogue avec le calife al-Mahdī (Lettre 59)*, éd. et trad. Mingana, p. 61. Voir aussi la traduction critique et la traduction allemande récentes de cette lettre aux soins de Martin Heimgartner.

l'Esprit de Dieu. Il est par conséquent comparable à Abraham et digne de louange pour avoir réussi l'exploit d'amener les Arabes au monothéisme. L'éloge du patriarche a cependant ses limites. Aussitôt après, il rejette la nécessité pour les chrétiens de se convertir à l'islam : puisque Muḥammad n'a rien ajouté à la connaissance de Dieu qu'avaient déjà les chrétiens, il n'a clairement pas été envoyé pour supplanter le christianisme, mais seulement pour mettre en œuvre une sorte de *praeparatio evangelica* après coup. Son rôle était donc limité aux païens d'Arabie⁷⁰. La conclusion, qui n'est pas explicitement formulée, est que les gouvernants musulmans doivent respecter l'intégrité des communautés chrétiennes.

Dans l'ensemble, on peut dire que le patriarche a une approche mixte de l'islam. Il ne fait pas preuve d'incohérence, mais c'est délibérément qu'il montre qu'une argumentation polémique peut être combinée avec une approche diplomatique⁷¹. Pour user d'une métaphore, le verre de la vérité de l'islam est à moitié vide ou à moitié plein, et Timothée montre que l'on peut utiliser l'une ou l'autre désignation en fonction des circonstances. L'époque de Timothée correspond à la première décennie durant laquelle l'Église syro-orientale a commencé à développer des liens stables et féconds avec le califat abbasside, et il était absolument évident que l'emploi d'un ton diplomatique était une nécessité.

La Légende syriaque de Serge Baḥira

Quelques décennies après Timothée, pendant le califat d'al-Ma'mūn (m. 833), des chrétiens syriaques en Irak, à la fois syro-orientaux et syro-occidentaux, composaient un texte avec des idées similaires à celle de Timothée. Il s'agit du récit de la vision que reçut au mont Sinaï le moine Serge Baḥira sur l'avènement du pouvoir arabe et sa chute à venir. Ensuite, au cours d'un voyage jusqu'en Arabie, le moine rencontra l'enfant Muḥammad et le reconnut comme le futur fondateur de la domination « ismaélite ». Le cadre restreint de cet article ne permet pas de passer en revue tous les détails complexes de ce texte et des légendes (chrétiennes

70. Heimgartner décrit le point de vue du patriarche sur le rôle de l'islam dans le monde comme un « pas de côté » dans l'histoire du salut, plutôt que comme un nouveau développement ou une aberration : HEIMGARTNER 2007, p. 44-48. Pour une analyse approfondie de la manière dont Muḥammad est représenté dans les versions arabes du *Dialogue*, voir SAMIR 2001, p. 91-104. Pour une analyse de la dimension ethnique de la discussion, voir ROGGEMA 2003.

71. Sur d'autres écrits de Timothée traitant du même sujet et sur leur argumentation contre l'islam, voir HEIMGARTNER à paraître, et ci-dessous, les présentations des textes de controverse mentionnés dans la *Clavis*.

et islamiques) qui lui sont liées au sujet des contacts de Muḥammad avec un moine chrétien au début de sa vie⁷². Bien que le texte combine plusieurs genres différents et apparaisse au premier abord comme un pot-pourri des idées chrétiennes sur l'islam, la *Légende syrienne de Serge Baḥira*, comme on l'appelle habituellement, présente une analyse de la mission du prophète Muḥammad similaire à celle de Timothée. Une différence mérite toutefois d'être notée : Timothée ne précise jamais où et comment, d'après lui, Muḥammad a reçu sa connaissance des Écritures, alors que la *Légende de Serge Baḥira* porte précisément sur l'enseignement que le moine prodigua à Muḥammad durant son enfance. Le rôle suspect attribué à un juif dans le développement de la doctrine islamique après la mort du moine sert à expliquer en partie la forme définitive que l'islam a fini par prendre. En effet, à la mort du moine, le récit met en scène le juif Ka'b al-Aḥbār pour compléter l'instruction religieuse de Muḥammad : la présence de ce détail vise à expliquer l'existence d'éléments doctrinaux propres à l'islam qui ne pourraient pas être attribués selon toute vraisemblance à un maître chrétien (par exemple, l'appel à la prière et la circoncision).

Nous voudrions ici nous concentrer sur le dialogue entre le moine et Muḥammad. Cette conversation, qui forme la partie centrale du texte, est constituée de deux sections. La première se présente comme l'enseignement prodigué par le moine au futur prophète sous la forme d'explications sur le monde divin. Le moine dit à Muḥammad qu'il a reçu une vision révélée par Dieu sur la puissance à venir des ismaélites. Pour Muḥammad, cela ne veut rien dire au départ, parce qu'il ne connaît pas Dieu. Le garçon, mal informé, mais sincère, pose des questions sur Dieu, les prophètes et la signification de la croyance dans le Christ. Les réponses du moine constituent une sorte de bref catéchisme. Les questions de Muḥammad donnent aussi à voir les objections que les musulmans adressaient au christianisme, par exemple lorsqu'il demande : « pourquoi adorez-vous un homme crucifié ? »⁷³. L'intérêt des réponses du moine à des questions aussi provocantes ne réside pas tant dans leur contenu, qui est plutôt habituel, que dans le fait que le récit met en scène l'approbation de Muḥammad. La stratégie adoptée dans cette section de la *Légende* est de signifier que si Muḥammad lui-même a accepté les explications du moine, il semble inutile que, des siècles plus tard, les musulmans fassent les mêmes objections. Plus qu'une simple acceptation des paroles du moine, la première section de la conversation se conclut, de la part de Muḥammad, par une reconnaissance

72. Voir ROGGEA 2009a, ROGGEA à paraître et SZILÁGYI 2008.

73. ROGGEA 2009a, p. 276-277, 346-347.

explicite des enseignements du moine et une promesse de protéger les moines et les autres chrétiens dans la société islamique à venir.

La seconde section de la conversation est consacrée à la conception par le moine d'une forme simple de religion qui aide les Arabes à apprendre à croire en un Dieu unique et leur donne quelques rituels pour les discipliner. Muḥammad, qui craint que sa prédication ne soit vouée à l'échec, négocie avec le moine afin de rendre la religion séduisante et plutôt accessible. La signification de ce passage concerne le caractère contingent qu'on percevait dans certains enseignements et certaines pratiques de l'islam. On explique par exemple comment fut conçue l'idée d'une vie agréable au paradis après la mort. Muḥammad avait anticipé le désir de femmes qu'auraient les croyants dans l'au-delà; c'est pourquoi le moine inventa l'existence des vierges du paradis. Muḥammad avait aussi prédit les commentaires de son peuple sur la nourriture et la boisson au paradis : son auditoire dirait que dans un paradis où l'on pouvait boire et manger, les gens auraient besoin de se soulager. La solution imaginée par le moine est que les excréments s'évaporent comme de la transpiration sentant le musc. Comme nous avons tenté de le montrer dans notre étude consacrée à la *Légende*⁷⁴, ce passage est bien davantage qu'un simple exemple de plus de la pratique chrétienne habituelle en matière de polémique, qui consistait à ridiculiser la prétendue sensualité excessive de l'islam. Ce passage fait allusion à l'hésitation qui avait cours parmi les musulmans sur la manière dont les questions imprévues, telle celle des latrines, devaient être résolues. On ne sait pas si cette question provocante a été posée à l'origine par les musulmans eux-mêmes ou par d'autres, mais l'on comprend bien comment elle a pu devenir une sorte de « gag à répétition » par son caractère à la fois divertissant et embarrassant; plus sérieusement, elle témoigne du fait que les doctrines de l'islam apparaissaient comme des solutions négociées en fonction des conséquences imprévues entraînées par d'autres enseignements qui avaient précédé. Jorge Aguadé a montré combien de solutions différentes furent formulées sous la forme de prophéties parmi les musulmans dès le VIII^e siècle⁷⁵. Ce passage de la *Légende* indique que derrière la simple conversation entre le moine et Muḥammad il y a des indices d'une connaissance des controverses internes à l'islam et de l'évolution progressive de la doctrine islamique. Si l'on suppose que l'auditoire de la *Légende* partageait cette connaissance, on perçoit alors toute la portée polémique d'un tel passage.

74. ROGGEMA 2009a.

75. AGUADÉ 1976.

Deux exemples d'époques plus tardives : Denys bar Šalibi et Grégoire Barhebraeus

Les pages qui précèdent ont montré à quel point la connaissance que les chrétiens syriaques avaient de l'islam et du Coran était détaillée et comment aux VIII^e-IX^e siècles on utilisait déjà un réservoir commun d'arguments apologétiques pour défendre la foi chrétienne⁷⁶. Si l'on part en quête des dialogues islamo-chrétiens rédigés en syriaque pendant les siècles suivants, la moisson est maigre. La plupart des apologistes chrétiens appartenant aux Églises syriaques utilisaient alors l'arabe lorsqu'ils formulaient leur critique de l'islam. Il y a cependant deux œuvres importantes appartenant à la période de la Renaissance syriaque qu'il nous faut examiner ici : la réfutation détaillée de l'islam rédigée par Denys bar Šalibi (m. 1171) et le *Candélabre du sanctuaire* de Grégoire Barhebraeus (m. 1286). Écrivant plusieurs siècles après les premiers apologistes, ont-ils développé de nouvelles stratégies dans leur approche de l'islam ? Connaissent-ils encore mieux que leurs prédécesseurs les évolutions internes à l'islam, ou serait-ce plutôt le contraire ? Pour répondre à ces questions, il nous faut examiner chacun des deux auteurs séparément.

Denys bar Šalibi (m. 1171)

Denys bar Šalibi, métropolitite d'Amid, était un savant prodigieux qui appartenait à l'Église syro-orthodoxe. Parmi ses nombreux écrits, on trouve plusieurs ouvrages polémiques, dont une œuvre importante contre l'islam intitulée *Dialogue contre la nation des Arabes*. Elle était probablement conçue pour faire partie de son projet polémique global dans lequel il a réfuté la religion de nombreuses autres communautés : arméniens, nestoriens, melkites, idolâtres, phantasiastes et juifs⁷⁷. C'est un long traité où l'auteur fait preuve d'une connaissance approfondie de l'islam, du Coran et de l'exégèse coranique. Il n'hésite pas à signaler les faiblesses qu'il perçoit dans l'islam. Cependant, comme l'a noté Herman Teule, le ton qu'il emploie dans le traité contre les musulmans n'est pas aussi venimeux que celui des traités contre d'autres chrétiens⁷⁸. Quant à savoir à quel degré il avait connaissance des controverses internes à l'islam, il convient d'examiner la question plus avant.

76. Il existe d'autres textes pertinents pour cette époque, par exemple ceux de Théodore bar Koni et de Nonnus de Nisibe ; voir les fiches de la *Clavis* correspondantes, ainsi que GRIFFITH 1992.

77. EBIED 2007.

78. TEULE 2011.

L'ouvrage commence par une introduction sur l'islam. Sa description de l'avènement de l'islam se fonde sur une section bien connue de la *Chronique* de Denys de Tell-Mahre (m. 845), que Michel le Syrien (m. 1199) a lui aussi incluse dans sa *Chronique*⁷⁹. Il y rappelle l'idée selon laquelle l'avènement de l'islam est lié à la promesse d'une terre sainte faite par Muḥammad aux païens arabes se convertissant au Dieu unique. Bar Ṣalibi y ajoute quelques détails, qui sont justes mais triviaux, comme le fait que les musulmans utilisent du sable pour se laver s'il n'y a pas d'eau disponible pour les ablutions rituelles⁸⁰. Le ton de cette section introductive est prosaïque, même si elle aborde déjà certains points de controverse entre chrétiens et musulmans, comme la manière qu'a le Coran de désigner la Vierge Marie en tant que « sœur d'Aaron ». Le ton change dans le dernier paragraphe. Bar Ṣalibi y adopte une approche argumentative qui prend la forme du *kalām*, c'est-à-dire de la controverse théologique, puisqu'il s'adresse désormais à un interlocuteur musulman imaginaire et l'accuse de ne même pas connaître l'origine du terme « islam ». Il réfute ceux qui disent que « musulman » veut dire « se garder du péché »⁸¹. Denys conclut que, s'il en était ainsi, la plupart des gens qui ne croient pas dans l'islam mais qui se gardent du péché seraient aussi à compter parmi les musulmans. Cette stratégie rhétorique, qui avait déjà été employée par ses prédécesseurs, est désormais bien rodée : le désaccord entre les musulmans sur un aspect particulier de l'islam est exploité pour essayer de réfuter cet aspect en lui-même.

L'intérêt du deuxième chapitre réside dans le fait qu'il constitue la présentation la plus élaborée en syriaque sur les différentes branches et sectes de l'islam, aussi bien les chiïtes, les kharijites, les mu'tazilites, que les sunnites. Il les appelle aussi par les noms que leur donnent leurs opposants et expose en détail leurs désaccords et leur hostilité mutuelle. Denys vise les sunnites pour leur refus de croire au libre arbitre. Il critique leur position déterministe et les accuse de dualisme au motif qu'à côté de Dieu qui a créé le bien, il doit exister un dieu qui a créé le mal, si les humains ne sont pas eux-mêmes responsables des péchés qu'ils commettent⁸².

Les chapitres suivants concernent la défense de la doctrine chrétienne. Bar Ṣalibi utilise des preuves rationnelles et scripturaires bien connues (entre autres, des citations du Coran), et les présente sous la forme du *kalām*. Après le chapitre 20, où il revient à l'islam, les chapitres suivants sont surtout consacrés à la critique islamique du christianisme. Les derniers

79. TEULE 2011.

80. Denys bar Ṣalibi, *Contre les Arabes*, I, p. 4 (texte) ; II, p. 4 (trad.).

81. *Ibidem*.

82. Denys bar Ṣalibi, *Contre les Arabes*, I, p. 8 (texte) ; II, p. 8-9 (trad.).

chapitres (24-30) constituent le commentaire critique du Coran pour lequel ce traité de Denys est le mieux connu, depuis qu'Alphonse Mingana a attiré l'attention sur certaines lectures divergentes du Coran qu'il pensait pouvoir faire remonter à un Coran précanonique⁸³. On y retrouve les lettres secrètes, lorsque Denys fait allusion aux lettres A.L.M. qui se trouvent en tête de la seconde sourate du Coran, *Sūrat al-Baqara*. Il s'exclame : « Quel genre d'Écriture est-ce donc ? Leurs exégètes interprètent ces syllabes de manières très différentes. »⁸⁴ À la différence du patriarche Timothée et d'autres avant lui, il ne propose pas sa propre solution de l'énigme des lettres secrètes. Il attire seulement l'attention sur l'incapacité des exégètes à s'accorder sur une solution convaincante à ce mystère, et le ton moqueur est l'aspect le plus marquant de ce passage. Il y a beaucoup d'autres exemples où Denys ridiculise des versets du Coran, mais souvent il se contente simplement de qualifier les versets sur des figures bibliques de faux. Cependant, lorsque le Coran parle d'aspects de la foi chrétienne ou de l'histoire biblique, il invoque les versets pour soutenir sa propre religion ; c'est le cas lorsque le Coran affirme que Jésus, étant enfant, avait créé des oiseaux d'argile dans lesquels il avait insufflé la vie, un épisode qui est aussi rapporté dans les évangiles apocryphes de l'enfance. Il ne semble pas connaître de cas particuliers où des exégètes auraient cherché à concilier des récits coraniques avec leurs équivalents bibliques, ou à harmoniser les affirmations contradictoires à l'intérieur même du Coran. Il est bien évident que l'on ne peut pas mesurer précisément la connaissance qu'a Denys de l'exégèse coranique. Son attitude pleine d'assurance quand il aborde la question du Coran semble l'emporter sur un possible désir de se confronter vraiment au texte ; par conséquent, on ne peut pas savoir comment il lirait le Coran s'il faisait preuve de davantage d'ouverture d'esprit pour en chercher le sens. La superficialité de sa lecture apparaît avant tout comme une tentative pour dissuader ses lecteurs chrétiens d'une enquête plus en profondeur dans le Coran, plutôt que pour les informer à son sujet. Comme il était un exégète confirmé de la Bible, il est peu probable qu'il n'ait pas cherché lui-même à comprendre ce que le Coran insinue (Coran 5, 116) lorsqu'il accuse indirectement les chrétiens d'adorer Marie, la mère de Jésus, comme un autre dieu. Ce verset a intéressé les musulmans et les non-musulmans tout au long des siècles, et pourtant, Denys se contente de dire : « Muḥammad avait tort sur ce point. Aucun chrétien ne dit que Marie est une déesse, et on ne trouve rien de tel écrit nulle part. »⁸⁵ La

83. MINGANA 1925.

84. Denys bar Ṣalibi, *Contre les Arabes*, I, p. 112 (texte) ; II, p. 104 (trad.).

85. Denys bar Ṣalibi, *Contre les Arabes*, I, p. 138 (texte) ; II, p. 133 (trad.).

conclusion à laquelle conduit le traité de Denys est que les musulmans doivent s'adresser aux chrétiens et que même le Coran les incite à le faire : « Observe comment tes Écritures te renvoient vers les chrétiens afin que tu puisses apprendre d'eux la vérité. En ce qui vous concerne, vous avez rejeté les Écritures. »⁸⁶ Dans sa stratégie pour discréditer complètement le Coran, Denys a donc seulement mis en avant les passages (qu'il considérait comme) des vérités partielles sur le christianisme.

En conclusion, on peut dire que Denys bar Šalibi pense que le Coran défend la Bible et que, par conséquent, il doit être considéré par ses lecteurs comme une sorte de repère qui renvoie finalement à la Bible. L'idée que le Coran puisse constituer un « pas de côté » utile dans l'histoire du salut, comme nous l'avons vu chez Timothée, n'est toutefois pas exprimée ici.

Grégoire Barhebraeus (m. 1286)

Le dernier penseur syriaque dont il sera question ici, Grégoire Barhebraeus, était aussi un homme d'église syro-orthodoxe. Il vécut un siècle après Denys bar Šalibi et, en tant que véritable esprit universel qui s'intéressait aussi bien à la philosophie, à la poésie, au droit canon et à l'astronomie, il nous a laissé une œuvre savante encore plus importante⁸⁷. On retrouve ses réflexions sur l'islam dans plusieurs de ses œuvres, et un des buts du travail de recherche de longue haleine sur Barhebraeus mené par Herman Teule est justement de tenter de comprendre les différentes manières par lesquelles sa vie et sa pensée ont interagi avec la culture islamique⁸⁸. Il en ressort le portrait d'un homme qui a participé au monde islamique, mais qui, dans le même temps, s'est efforcé de maintenir l'intégrité de sa propre communauté ecclésiastique. Il voulait rendre sa communauté familière avec les œuvres majeures de la littérature islamique, qu'il admirait et qu'il traduisit pour cette raison en syriaque, mais non sans se lamenter sur le déclin de sa propre culture et de sa langue.

La théologie et l'apologétique font aussi partie des centres d'intérêt de Barhebraeus. Deux de ses ouvrages sont des manuels de théologie très complets : le *Candélabre du sanctuaire (Mnarat qudše)* et le *Livre des rayons (Ktaba d-zalge)*. François Nau a déjà souligné leur intérêt en ce qui concerne les réponses de Barhebraeus à l'apologétique islamique⁸⁹. Nous voudrions discuter ici l'œuvre la mieux connue des deux, le *Candélabre du*

86. Denys bar Šalibi, *Contre les Arabes*, I, p. 138 (texte); II, p. 134 (trad.).

87. TAKAHASHI 2005.

88. Voir TEULE 2012, et la liste de ses publications qui y sont citées.

89. NAU 1927.

sanctuaire, afin de montrer comment la pensée de Barhebraeus était d'un côté profondément influencée par le *kalām* et la philosophie islamiques, et de l'autre, pleine de dédain pour les principales revendications de vérité de l'islam. La section du *Candélabre du sanctuaire* qui nous intéresse se trouve à la quatrième base, *Sur l'Incarnation*. Après avoir établi l'opinion chrétienne à l'aide de plusieurs témoignages, il en vient à s'attaquer aux diverses hérésies dans le monde qui rejettent la croyance en l'Incarnation (chap. III, 2). Faisant suite à l'exposition et à la réfutation d'un certain nombre d'opinions adverses anonymes et de celle des juifs, l'islam apparaît comme la septième et dernière « hérésie » (*heresis*)⁹⁰. La manière dont il traite de la critique islamique du concept de l'Incarnation est plutôt intéressante. Jusqu'à l'époque de Barhebraeus, l'apologétique chrétienne face à l'islam s'était développée selon deux directions parallèles : la défense de la doctrine chrétienne et l'attaque de l'islam. Barhebraeus parvient à concilier les deux en invoquant un lien direct entre la question de la validité de l'Incarnation et celle de la qualité de prophète de Muḥammad. Après avoir traité des critiques adressées par les musulmans sur la doctrine de l'Incarnation, qui soutiennent que le dogme serait rationnellement intenable, dans sa huitième objection, Barhebraeus demande la preuve que Muḥammad est véritablement un prophète. Les preuves données par l'interlocuteur musulman hypothétique du dialogue sont l'inimitabilité du Coran, les autres miracles de Muḥammad, son caractère et sa conduite dignes d'éloge, et le fait que sa mission avait été prédite⁹¹. Si tout cela est vrai, alors la critique coranique de la filiation divine de Jésus doit être acceptée. De manière prévisible, Barhebraeus se met à réfuter les points un par un⁹²; de manière moins prévisible, il se trouve que, dans ses réponses, il tire ses citations de l'œuvre d'un philosophe musulman, Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 1209)⁹³. Dans son *Kitāb al-Muḥaṣṣal*, al-Rāzī avait examiné divers types de démonstrations pour prouver la qualité de prophète de Muḥammad et avait critiqué les arguments que lui-même considérait comme faibles. Il reprenait à son compte de nombreux arguments du *kalām* et essayait de les combiner avec les débats philosophiques en cours sur la réalité et la nécessité de la qualité de prophète de Muḥammad. Ses œuvres sont devenues immensément populaires dans la vie intellectuelle du XIII^e siècle et ont fait l'objet de nombreux commentaires, parmi lesquelles le *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal* du philosophe chiite Nāṣir al-Dīn al-Ṭūsī (m. 1274).

90. Barhebraeus, *Candélabre du sanctuaire* IV, chap. III, 2, 7, p. 104-121.

91. Barhebraeus, *Candélabre du sanctuaire* IV, p. 110-113.

92. Barhebraeus, *Candélabre du sanctuaire* IV, p. 112-121.

93. Barhebraeus, *Candélabre du sanctuaire* IV, p. 118-119.

C'est à la même époque que Barhebraeus écrivit les parties du *Candélabre* qui nous intéressent ici. Comme Barhebraeus faisait partie des cercles de lettrés autour d'al-Ṭūsī, il est vraisemblable qu'il approcha l'œuvre d'al-Rāzī à travers le prisme d'al-Ṭūsī. Il va sans dire qu'il est fascinant d'imaginer qu'un savant syro-orthodoxe ait pu utiliser la pensée d'un philosophe musulman pour réfuter la qualité de prophète de Muḥammad⁹⁴. Cela confirme ce que nous savions déjà : Barhebraeus était profondément impliqué dans le monde savant islamique de son époque. Il est paradoxal de constater que les discussions intimes entre les membres des différentes religions conduisirent aussi bien à un échange d'idées et à une atmosphère de relativisme qu'à l'accroissement de l'arsenal argumentatif qu'on pouvait utiliser contre les autres religions.

En guise de conclusion

En examinant ici les œuvres syriaques qui réfutent l'islam écrites sous la forme du dialogue, nous avons voulu voir si elles portent le témoignage du fait que de nombreux aspects de la doctrine islamique étaient l'objet de controverses parmi les musulmans eux-mêmes. Cette interrogation nous a fait parcourir plusieurs siècles, depuis les toutes premières confrontations des chrétiens syriaques avec l'islam au VII^e siècle jusqu'à la fin du califat abbasside au XIII^e siècle. En chemin, nous avons relevé des indices qui montrent que les penseurs syriaques avaient à certaines époques une connaissance plus détaillée des débats internes entre musulmans qu'ils n'ont voulu le montrer. Si ces indices peuvent bien être interprétés comme des allusions à des débats internes à l'islam, alors c'est que nous avons croisé les débats sur le statut du « croyant », sur la définition de « musulman », sur les tentatives de produire un Coran standardisé, sur la relation entre le Coran et la loi islamique, sur la valeur probante des miracles de Muḥammad et leur rôle dans l'apologétique, l'hostilité entre les différentes « sectes » de l'islam, les discussions sur la négation de la mort de Jésus, sur le soulagement des corps au paradis, et sur la question de savoir si la victoire de l'islam est un signe du soutien de Dieu. Cependant, dans aucun de nos textes on ne sent de confrontation en profondeur avec ces sujets de controverse. Ils ne semblent être ciblés que pour souligner que la critique islamique du christianisme ne constitue pas un front uni. Chacune des

94. Dans son *Livre des rayons*, Barhebraeus utilise la même argumentation contre la qualité de prophète de Muḥammad et explique aussi comment une partie du Coran fut prétendument perdue au cours des différentes étapes de sa rédaction ; voir ROGGEMA 2014, p. 206.

œuvres examinées fait sa propre utilisation des débats internes à l'islam, et il semble que, au-delà des thèmes de base récurrents, il y ait eu peu d'emprunts au cours des siècles. Il n'est pas impossible que les allusions aux débats contemporains entre musulmans à une époque n'aient tout simplement pas été comprises par des apologistes plus tardifs. Toutefois, il serait faux d'en conclure qu'il n'y a pas eu d'évolution au cours des siècles. L'argumentation détaillée de Barhebraeus contre les preuves islamiques de la qualité de prophète de Muḥammad et la doctrine de l'inimitabilité du Coran n'auraient pas été possibles à l'époque de Timothée I^{er}, car son argumentation était une réponse à la pensée bien plus complexe qui avait cours à son époque. Cette finesse de Barhebraeus est d'ailleurs ce qui a fait dire à Sidney Griffith qu'il est « l'auteur de la controverse syriaque qui s'est approché au plus près de ce qu'on pourrait appeler un véritable dialogue avec l'islam »⁹⁵.

Bibliographie

- Al-Ġāḥiẓ, *Réfutation des chrétiens* : voir THOMAS 2009.
- Barhebraeus, *Candélabre du sanctuaire IV* : Joseph Khoury (éd. et trad.), *Le candélabre du sanctuaire de Grégoire Abou'lfaradj dit Barhebraeus. IV^e base, De l'Incarnation*, Paris, 1964 (PO 31), p. 1-267.
- Barhebraeus, *Livre des rayons* : voir *Clavis*.
- Coran : Denise Masson (trad.), *Le Coran*, Paris, 1967 (Bibliothèque de la Pléiade 190).
- Denys bar Ṣalibi, *Contre les Arabes* : Joseph Amar (éd. et trad. angl.), Dionysius bar Ṣalibī, *A Response to the Arabs*, 2 vol., Louvain, 2005 (CSCO 614-615, Syr. 238-239).
- Dialogue entre un moine de Bet Ḥale et un notable arabe* : éd. et trad. angl. chez TAYLOR 2015.
- Dialogue entre le patriarche Jean Sedra et l'émir musulman* : François Nau (éd. et trad.), « Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens et faits divers des années 712 à 716 », *Journal asiatique* 5, 1915, p. 225-279.
- Dialogue entre un Sarrasin et un chrétien* : voir SCHADLER 2009.
- Ibn Hišām, *Sīrat sayyidinā Muḥammad* : Ferdinand Wüstenfeld (éd.), Ibn Hishām, *Sīrat sayyidinā Muḥammad rasūl Allāh*, Göttingen, 1860.
- Légende de Serge Baḥira* : voir ROGGEMA 2009a.
- Sur la nature une et trine de Dieu* : voir SWANSON 2009a.
- Timothée I^{er}, *Dialogue avec le calife al-Mahdī (Lettre 59)* :
 – Alphonse Mingana (éd. et trad. angl.), *Woodbrooke Studies: Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni, Edited and Translated with a Critical Apparatus. 2, Timothy's Apology for Christianity; The Lament of the Virgin; The Martyrdom of Pilate*, Cambridge, 1928.
 – Martin Heimgartner (éd. et trad. all.), *Disputation mit dem Kalifen Al-Mahdi*, 2 vol., Louvain, 2011 (CSCO 631-632, Syr. 244-245).

95. GRIFFITH 1992, p. 271.

Études modernes

- AGUADÉ 1976 : Jorge AGUADÉ, « “Inna llaḏī ya’kulu wa-yašrabu takūnu lahu l-ḥāḡā” : Ein Beitrag zur jüdisch-christlichen Polemik gegen den Islam », *Welt des Orients* 10, p. 62-72.
- BEAUMONT 2005 : Mark BEAUMONT, *Christology in Dialogue with Muslims: A Critical Analysis of Christian Presentations of Christ for Muslims from the Ninth and Twentieth Centuries*, Carlisle (Regnum Studies In Mission).
- BERTAINA 2011 : David BERTAINA, *Christian and Muslim Dialogues: The Religious Uses of a Literary Form in the Early Islamic Middle East*, Piscataway (Gorgias Eastern Christian Studies 29).
- BERTAINA à paraître : David BERTAINA, « The Qur’ān and Late Antique Question-and-Answer Literature », dans Y. Papadogiannakis & B. Roggema (éds), *Patterns of Argumentation and Exchange of Ideas in Late Antique and Early Islam*, London (Publications of the Centre for Hellenic Studies).
- BROCK 1982 : Sebastian BROCK, « Syriac Views of Emergent Islam », dans G. H. A. Juynboll (éd.), *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale – Edwardsville (Papers on Islamic History 5), p. 9-21, 199-203 (réimpr. dans S. BROCK, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London, 1984 [Variorum Collected Studies 199]).
- CRONE 1994 : Patricia CRONE, « Two Legal Problems Bearing on the Early History of the Quran », *Jerusalem Studies of Arabic and Islam* 18, p. 1-37.
- CRONE & COOK 1977 : Patricia CRONE & Michael COOK, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge.
- EBIED 2007 : Rifaat EBIED, « Prejudice and Polarization towards Christians, Jews and Muslims: “The Polemical Treatise” of Dionysius Bar Ṣalībī », dans TAMCKE 2007, p. 171-184.
- EL-BADAWI 2014 : Emran EL-BADAWI, *The Qur’ān and the Aramaic Gospel Traditions*, New York (Routledge Studies in the Qur’ān).
- ESS 2002 : Joseph van ESS, *Prémices de la théologie musulmane*, Paris.
- FINKEL 1926 : Joshua FINKEL, *Three Essays of Abu ‘Othman ‘Amr ibn Baḥr al-Jāḥiẓ*, Cairo.
- GRIFFITH 1992 : Sidney H. GRIFFITH, « Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts: From Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286) », dans B. Lewis & F. Niewöhner (éds), *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wolfenbüttel (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 4), p. 251-273.
- GRIFFITH 1995 : Sidney H. GRIFFITH, *Syriac Writers on Muslims and the Religious Challenge of Islam*, Kottayam (Mōrān ‘Eth’ō 7).
- GRIFFITH 1999 : Sidney H. GRIFFITH, « The Qur’ān in Arab Christian Texts: The Development of an Apologetical Argument: Abū Qurrah in the Maḡlis of al-Ma’mūn », *Parole de l’Orient* 24, p. 203-233.
- GRIFFITH 2000 : Sidney H. GRIFFITH, « Disputing with Islam in Syriac: The Case of the Monk of Bêt Halê and a Muslim Emir », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 3, 1.
- GRIFFITH 2008 : Sidney H. GRIFFITH, *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton.
- HAWTING 1999 : Gerald HAWTING, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*, Cambridge – New York (Cambridge Studies in Islamic Civilization).
- HEIMGARTNER 2007 : Martin HEIMGARTNER, « Die Disputatio des ostsyrischen Patriarchen Timotheos (780-823) mit dem Kalifen al-Mahdi », dans TAMCKE 2007, p. 41-56.
- HEIMGARTNER 2009 : Martin HEIMGARTNER, « Timothy I: Letter 59 (Disputation with the Caliph al-Mahdī) », dans THOMAS & ROGGEMA 2009, p. 522-526.

- HEIMGARTNER à paraître : Marin HEIMGARTNER, « Argumentation and Interpretation Techniques in the Letters of the East-Syrian Patriarch Timothy I (780-823) », dans Y. Papadogiannakis & B. Roggema (éds), *Patterns of Argumentation and Exchange of Ideas in Late Antique and Early Islam*, London (Publications of the Centre for Hellenic Studies).
- HOYLAND 1997 : Robert HOYLAND, *Seeing Islam as Others Saw it: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton (Studies in Late Antiquity and Early Islam 13).
- KILTZ 2010 : David KILTZ, « Schatten über den Anfängen?: Was sagen frühe Quellen zum Islam über das aus, was wirklich war? », dans T. G. Schneiders (éd.), *Islamverherrlichung: Wenn die Kritik zum Tabu wird*, Wiesbaden, p. 19-26.
- LANDRON 1994 : Bénédicte LANDRON, *Chrétiens et musulmans en Irak : attitudes nestoriennes vis-à-vis de l'Islam*, Paris (Études chrétiennes arabes).
- LAWSON 2009 : Todd LAWSON, *The Crucifixion and the Qur'an: A Study in the History of Muslim Thought*, Oxford.
- MASSEY 2001 : Keith MASSEY, « Mysterious Letters », dans J. D. McAuliffe (éd.), *Encyclopaedia of the Qur'an*. 3, Leiden – Boston, p. 471-477.
- MINGANA 1925 : Alphonse MINGANA, « An Ancient Syriac Translation of the Qur'an Exhibiting New Verses and Variants », *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 9, p. 188-235.
- NAU 1927 : François NAU, « Deux textes de Bar Hébraeus sur Mahomet et le Quran », *Journal asiatique* 210, p. 311-329.
- NEUWIRTH 2010 : Angelika NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang*, Berlin.
- PENN 2003 : Michael PENN, « Syriac Sources for the Study of Early Christian/Muslim Relations », *Islamochristiana* 29, p. 59-78.
- PENN 2008 : Michael PENN, « John and the Emir: A New Introduction, Edition and Translation », *Le Muséon* 121, p. 65-91.
- PENN 2015a : Michael PENN, *Envisioning Islam: Syriac Christians and the Early Muslim World*, Philadelphia (Divinations: Rereading Late Ancient Religion).
- PENN 2015b : Michael PENN, *When Christians First Met Muslims: A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam*, Oakland.
- PRÉMARE 2005 : Alfred-Louis de PRÉMARE, « 'Abd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran », dans K.-H. Ohlig & G.-R. Puin (éds), *Die dunklen Anfänge: Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin, p. 179-210.
- REININK 1993 : Gerrit REININK, « The Beginnings of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam », *Oriens Christianus* 77, p. 165-187.
- REININK 2005 : Gerrit REININK, *Syriac Christianity under Late Sasanian and Early Islamic Rule*, Aldershot (Variorum Collected Studies Series 831).
- REININK 2006 : Gerrit REININK, « Political Power and Right Religion in the East Syrian Disputation between a Monk of Bet Hale and an Arab Notable », dans E. Grypeou, M. Swanson & D. Thomas (éds), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Leiden – Boston (The History of Christian-Muslim Relations 5).
- REININK 2007 : Gerrit REININK, « Bible and Qur'an in Early Syriac Christian-Islamic Disputation », dans TAMCKE 2007, p. 57-72.
- REININK 2008 : Gerrit REININK, « From Apocalyptic to Apologetics: Early Syriac Reactions to Islam », dans W. Brandes & F. Schmieder (éds), *Endzeiten: Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*, Berlin – New York (Millennium-Studien 16), p. 75-87.
- REININK 2011 : Gerrit REININK, « The Veneration of Icons, the Cross, and the Bones of the Martyrs in an Early East-Syrian Apology against Islam », dans D. Bumazhnov,

- E. Grypeou, T. Sailors & A. Toepel, (éds), *Bibel, Byzanz und Christlicher Orient: Festschrift für Stephen Gerö zum 65. Geburtstag*, Louvain (Orientalia Lovaniensia Analecta 187), p. 329-342.
- ROGGEMA 2001 : Barbara ROGGEMA, « A Christian Reading of the Qurʾān: The Legend of Sergius-Bairā and its Use of Qurʾān and Sira », dans D. Thomas (éd.), *Syrian Christians under Islam: the first thousand years*, Leiden, p. 57-73.
- ROGGEMA 2003 : Barbara ROGGEMA, « Muslims as Crypto-Idolaters: A Theme in the Christian Portrayal of Islam in the Near East », dans D. Thomas (éd.), *Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq*, Leiden – Boston (The History of Christian-Muslim Relations 1), p. 1-18.
- ROGGEMA 2007 : Barbara ROGGEMA, « The Debate between Patriarch John and an Emir of the Mhaggrāyē: A Reconsideration of the Earliest Muslim-Christian Debate », dans TAMCKE 2007, p. 21-40.
- ROGGEMA 2009a : Barbara ROGGEMA, *The Legend of Sergius Bahīrā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden – Boston (The History of Christian-Muslim Relations 9).
- ROGGEMA 2009b : Barbara ROGGEMA, « The Disputation between a Monk of Bēt Ḥālē and an Arab Notable », dans THOMAS & ROGGEMA 2009, p. 268-273.
- ROGGEMA 2009c : Barbara ROGGEMA, « The Disputation of John and the Emir », dans THOMAS & ROGGEMA 2009, p. 782-785.
- ROGGEMA 2014 : Barbara ROGGEMA, « Ibn Kammūna's and Ibn al-'Ibrī's Responses to Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Proofs of Muḥammad's Prophethood », *The Intellectual History of the Islamicate World* 2, p. 193-213.
- ROGGEMA à paraître : Barbara ROGGEMA, « Salvaging the Saintly Sergius: Hagiographical Aspects of the Syriac Legend of Sergius Bahīrā », dans A. Cuffel & N. Jaspert (éds), *Entangled Hagiographies*, Cambridge.
- SAADI 1997 : Abdul-Massih SAADI, « The Letter of John of Sedreh: A Perspective on Nascent Islam », *Journal of Assyrian Academic Studies* 11, p. 68-84.
- SALEH 2014 : Walid SALEH, « The Psalms in the Qurʾān and in the Islamic Religious Imagination », dans W. P. Brown (éd.), *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford, p. 281-296.
- SAMIR 1987 : Samir Khalil SAMIR, « Qui est l'interlocuteur musulman du patriarche syrien Jean III (631-648) ? », dans H. Drijvers, R. Lavenant, C. Molenberg & G. Reinink (éds), *IV Symposium Syriacum, 1984: Literary Genres in Syriac Literature (Groningen – Oosterhesselen 10-12 September)*, Roma (Orientalia Christiana Analecta 229), p. 387-400.
- SAMIR 2001 : Samir Khalil SAMIR, « The Prophet Muḥammad as Seen by Timothy I and other Arab Christian Authors », dans D. Thomas (éd.), *Syrian Christians under Islam: The First Thousand Years*, Leiden, p. 76-106.
- SCHADLER 2009 : Peter SCHADLER, « The Dialogue between a Saracen and a Christian », dans THOMAS & ROGGEMA 2009, p. 367-370.
- SCHÖCK 2016 : Cornelia SCHÖCK, « Belief and Unbelief, in Classical Sunnī Theology », dans K. Fleet et al. (éds), *Encyclopaedia of Islam. THREE*, Leiden – Boston (http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23871).
- SINAI 2014 : Nicolai SINAI, « When Did the Consonantal Skeleton of the Quran Reach Closure? », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 77, p. 273-292, p. 509-521.
- SWANSON 2009a : Mark SWANSON, « Fī tathlith Allāh al-wāḥid », dans THOMAS & ROGGEMA 2009, p. 330-333.
- SWANSON 2009b : Mark SWANSON, « Abū Nuḥ 'Abd al-Masīḥ ibn al-Ṣalt al-Anbārī », dans THOMAS & ROGGEMA 2009, p. 397-400.

- SZILÁGYI 2008 : Krisztina SZILÁGYI, « Muḥammad and the Monk: The Making of the Christian Baḥīrā Legend », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 34, p. 169-214.
- TAKAHASHI 2005 : Hidemi TAKAHASHI, *Barhebraeus: A Bio-bibliography*, Piscataway.
- TAMCKE 2007 : Martin TAMCKE (éd.), *Christians and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages*, Beirut – Würzburg (Beiruter Texte und Studien 117).
- TANNOUS 2010 : Jack TANNOUS, *Syria between Byzantium and Islam: Making Incommensurables Speak*, thèse de doctorat, Princeton University.
- TAYLOR 2015 : David TAYLOR, « The Disputation between a Muslim and a Monk of Bēt Ḥālē: Syriac Text and Annotated English Translation », dans S. Griffith & S. Grebenstein (éds), *Christsein in der islamischen Welt: Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag*, Wiesbaden, p. 187-242.
- TEULE 2011 : Herman TEULE, « Dionysius bar Ṣalibi », dans D. Thomas & A. Mallett, avec J. P. Monferrer Sala, J. Pahlitzsch, M. Swanson, H. Teule & J. Tolan (éds), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. 3, 1050-1200*, Leiden – Boston (History of Christian-Muslim Relations 15), p. 665-670.
- TEULE 2012 : Herman TEULE, « Barhebraeus », dans D. Thomas & A. Mallett avec J. P. Monferrer Sala, J. Pahlitzsch, M. Swanson, H. Teule & J. Tolan (éds), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. 4, 1200-1350*, Leiden – Boston (History of Christian-Muslim Relations 17), p. 589-609.
- THOMAS 2009 : David THOMAS, « al-Jāḥīz », dans THOMAS & ROGGEMA 2009, p. 709-712.
- THOMAS & ROGGEMA 2009 : David THOMAS & Barbara ROGGEMA avec Juan Pedro Monferrer Sala, Johannes Pahlitzsch, Mark Swanson, Herman Teule & John Tolan (éds), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. 1, 600-900*, Leiden – Boston (History of Christian-Muslim Relations 11).
- WANSBROUGH 1977 : John WANSBROUGH, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford.
- WANSBROUGH 1978 : John WANSBROUGH, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford – New York.
- WILDE 2011 : Clare WILDE, *Produce your Proof if You are Truthful (Q 2:111): The Qur'ān in Christian Arabic Texts (750-1258 CE)*, thèse de doctorat, Catholic University of America.
- WITZTUM 2011 : Joseph WITZTUM, *The Syriac Milieu of the Quran: The Recasting of Biblical Narratives*, thèse de doctorat, Princeton University.
- ZELLENTIN 2013 : Holger ZELLENTIN, *The Qur'ān's Legal Culture: The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure*, Tübingen.

RÉSUMÉS ANGLAIS DES CONTRIBUTIONS

Adam H. BECKER – *L'antijudaïsme syriaque : entre polémique et critique interne / Syriac Anti-Judaism: Polemic and Internal Critique* (p. 181)

Anti-Judaism is a significant characteristic of Syriac literature, even if only a small fraction of texts are specifically devoted to attacking Jews and Judaism. Sometimes anti-Judaism in Syriac texts tells us something about the social context in which these texts were composed but it is often easier to engage in literary analysis and appreciate the symbolic role Jews play in this literature than to isolate a precise historical setting for such polemic. In some texts anti-Jewish passages seem to appear only because of the internal logic of the text and it is difficult to imagine an audience of Jews or a context of authentic Jewish-Christian debate. Furthermore, despite how harsh the polemic could at times be it is important that we distinguish this tradition of anti-Judaism from that of Western Christianity, which itself eventually contributed to the Holocaust.

Sebastian P. BROCK – *Les controverses christologiques en syriaque : controverses réelles et controverses imaginées / Christological Controversies in Syriac: Real and Imagined Controversies* (p. 105)

It is only in Syriac that one can read Christological texts from all three of the main ecclesial traditions that emerged as a result of the controversies over the Council of Chalcedon. After noting some of the ambiguities surrounding certain of the standard technical terms, and the confusion this caused, a brief outline is given of the various forms in which Christological controversies are encountered in Syriac. By way of illustration, two different texts, one of a real dialogue, the other imagined, are presented in more detail: first, the record of conversations between Chalcedonian and Miaphysite bishops in Constantinople in 532, and second, a verse dialogue between Cyril and Nestorius, transmitted in the East Syriac tradition.

Alberto CAMPLANI – *Traces de controverse religieuse dans la littérature syriaque des origines : peut-on parler d'une hérésiologie des « hérétiques » ? / Traces of Religious Controversy in the Early Syriac Literature: A Heresiology by "Heretics"?* (p. 9)

A research on the “notion of heresy in the Syriac culture” is a long-felt desideratum. This paper suggests to start by investigating the religious controversies attested in the early Syriac writings (including the Gospels' versions) and also the later heresiological reports. The goal is to perceive whether a theory of heresy was conceived of by the intellectuals of the first centuries, before Constantine, and whether some of the arguments developed in the controversies of the second and third centuries were tacitly reused by “Catholic” authors of the fourth century, despite the fact that their origin was already considered heretic. The first part of this paper suggests that the *Book of the Laws of the Countries*, attributed to Bardaisan or his school, has been influenced by the *Syntagma against all the Heresies* composed in the second century by Justin Martyr, now lost. This hypothesis is based on the recent reconstruction of Justin's work by Enrico Norelli using the writings of Irenaeus, Tertullian, and Justin himself. The paper argues that the *Syntagma* reached Edessa through Tatian, Justin's disciple, thus marking the beginning of a dialogue between Rome and Mesopotamia which continued for several centuries. The paper claims next that the *Diatessaron* and the *Vetus syra* were composed as reactions to Marcion and his teachings. The third and the fourth centuries witness indeed an intense debate among movements that were later on labelled as heretic: the Marcionite Prepon polemicized against Bardaisan's critiques, Mani refuted Bardaisan's psychological doctrines, the pseudo-Clementine literature included a book against Marcion, and Ephrem's *Commentary to the Diatessaron* attests of cosmological and exegetical differences between Marcion and Bardaisan. Among them, Manichaeism and the pseudo-Clementine literature seem to have elaborated a theory of heresy: the universalist perspective of the former required the development of dialectical tools of propaganda which led to the formulation of a heresiology *sui generis*; the latter, based on a Judeo-Christian core, built its own heresiological discourse which could precede or be contemporary to the more sophisticated heresiology of Ephrem the Syrian, who in turn shows to draw polemical arguments from Bardaisan's works.

Maria CONTERNO – *Byzance hors de Byzance : la controverse monothélite du côté syriaque / Byzantium Outside Byzantium: the “Syriac side” of the Monothelite Controversy* (p. 157)

The Monothelite controversy, which troubled the Byzantine Church for the great part of the seventh century, was long considered as a marginal episode both in the history of Byzantium and in the history of Eastern Christianity. The doctrine of Christ’s unique operation and will—allegedly concocted by the emperor Heraclius and the patriarch Sergius of Constantinople—not only failed its purpose to win the Miaphysites back into the imperial Church, but split the Chalcedonians as well, and caused a dispute which was more political than genuinely theological. Eventually banned by the Sixth Ecumenical Council, it quickly vanished without leaving remarkable traces in history. This simplistic reconstruction has been challenged lately, thanks also to the greater attention scholars have been paying to non-Greek sources. After a brief review of recent relevant studies, this paper guides the reader through the “Syriac side” of the controversy. The Syriac sources related to the dispute are presented, and the new insight they provide is highlighted: they prove that the debate about Christ’s will and operation was, from the theological point of view, not an artificial nor an ephemeral one, and that it remained relevant for Chalcedonians Christians in the Eastern provinces of the empire long after these fell under Muslim rule.

Muriel DEBIÉ – *Les controverses miaphysites en Arabie et le Coran / Miaphysite Controversies in Arabia and the Qur’ān* (p. 137)

This chapter focuses on the Christian controversies that reached Arabia in the sixth century and reveal a more complex picture of the Christian presence in the Peninsula than is generally advocated. The letters of the three great Syrian controversists Simeon of Bet Aršam, Jacob of Serug and Philoxenus of Mabbug highlight the importance of the miaphysite networks at play between Northern Syria and Southern Arabia as well as between Egypt, Ethiopia and Arabia. They also show the content and the vocabulary of the debates that took place in the Christian milieu of Arabia on the eve of Islam. The chapter also points to the lasting presence of Julianists (a miaphysite dissenting movement) in the Peninsula until at least the eighth century. Also named “aphtartodocetists,” the Julianists introduced distinctive Christological positions (as did the so-called tritheists or more mainstream “Nestorians” and miaphysites) that may throw light on Qur’anic conundrums. The chapter advocates that Syriac literature of controversy constitutes a historical touchstone for discussions about possible Christian influences on the Qur’ān.

Muriel DEBIÉ – *Désigner l'adversaire : la guerre des noms dans les controverses / Naming the Opponent: The War of Names in the Controversies* (p. 307)

Since ancient heresies are named after their founder, this chapter concentrates on the use of names in religious controversies in an attempt to focus on other aspects than dogmatic content. Attention is drawn to the importance of personal interactions and naming practices of the adversary. The chapter first tries to delineate how the names we still use for Syriac churches and denominations came into being. It then draws attention to the way names were changed, replaced, erased, and even written upside down in manuscripts in order to curse religious enemies—Satan in the first place—in a lasting practice that crept into Garshuni, Arabic and Turkic manuscripts. The chapter also aims at showing how reading accounts of church councils and religious conferences with social prosopography in mind can tell much about religious, social and political networks in the Near East.

Florence JULLIEN – *Les controverses entre chrétiens en milieu sassanide : un enjeu identitaire / Polemics between Christians in Sasanian Milieu: an Identity Issue* (p. 209)

In Sasanian milieu, controversies among Christians have a strong identity dimension which explains the important involvement of Syriac communities in theological debates as a means of positioning strategy. The most significant disputes were organized in public at the court of Seleucia-Ctesiphon, in the sixth and early seventh centuries. These controversies were considered as a royal entertainment; but for the Christians, they involved a very real political issue, especially for the East-Syrians and the Syro-Orthodox, with regard to the consequences for the existence of their Churches. Heresiographical representation, using humour and derision, is part of the polemical discourse so as to deconstruct the image of the opponent. In the Syriac world, controversy was above all an affair of the cultural elite, trained in the ecclesiastical milieu to deal with confrontation—and monasticism played an important role in many respects.

Yonatan Moss – *Les controverses christologiques au sein de la tradition miaphysite : sur l’incorruptibilité du corps du Christ et autres questions / Christological Controversies within the Miaphysite Tradition: On the Incorruptibility of the Body of Christ and other Questions* (p. 119)

Judging from the contents of the large West Syrian dogmatic florilegia from the eighth-tenth centuries, there were four main doctrinal controversies that defined the theological profile of the Syrian Orthodox Church: the Chalcedonian question of one-or-two natures in Christ; the debate about the corruptibility of the body of Christ prior to the resurrection; the “Agnoetic” controversy about whether Jesus was subject to ignorance; and the “Tritheist” debate about the precise relationship inhering between the persons of the Trinity. Focusing on all but the first of these four controversies, this paper shows that while all arising within the span of only three decades in the mid-sixth century, it was only the incorruptibility debate that did not fizzle out by the beginning of the seventh century. On the contrary, this controversy about the corruptibility of the body of Christ continued to split the Miaphysite community well into the ninth century. This paper offers an explanation as to why this was the case.

Richard PAYNE – *Les polémiques syro-orientales contre le zoroastrisme et leurs contextes politiques / East Syriac Polemics Against Zoroastrianism and Their Political Contexts* (p. 239)

The paper provides an account of the evolution of East Syrian polemics against Zoroastrianism from their fitful origins in late fourth- and early fifth-century hagiography to the more complex works of the late Sasanian era. It argues that the chronological correspondence between the beginning of polemical production and the institutionalization of the Church of the East in the Iranian Empire is not accidental. The shift away from Judaism to Zoroastrianism as the primary polemical concern of ecclesiastical leaders took place just as they were becoming dependent on a Zoroastrian court for patronage. With the rise of the Church of the East, East Syrian secular elites and ecclesiastical leaders could participate in the institutions of a Zoroastrian Empire qua Christians, and polemical texts aimed to define relations between Christians and Zoroastrians in the overarching political context of increasing interreligious collaboration. The early East Syrian representation of Zoroastrianism as a peculiarly Iranian form of Greco-Roman polytheism gave way, by circa 500, to more nuanced accounts of Zoroastrian ritual and cosmology—notably in the *Martyrdom of Pethion*, *Adurohrmazd*, and *Anahid* and the *History of Mar Qardagh*—that outlined

political space, practices, and identities that Christians and Zoroastrians could share. At the same time, the *catholicos*-patriarch Mar Aba attacked Christians for adopting Zoroastrian practices necessary for the political participation of would-be aristocrats and, in so doing, distinguished ascetic ecclesiastical leaders from secular elites through their wholesale rejection of the Good Religion. Polemics emerge from this paper as instruments for the creation of the boundaries required for workable cooperation between Christians and Zoroastrians, and their development provides an index of Christian assimilation and acculturation from the fourth through early seventh centuries.

Barbara ROGGEMA – *Pour une lecture des débats islamo-chrétiens en syriaque à la lumière des controverses internes à l’islam / Reading Syriac Christian-Muslim Disputations against the Background of Intra-Muslim Controversies* (p. 261)

What did Syriac Christians focus on when they wrote about and against Islam? What aspects of Islam did they write about when they wanted to show that Islam was not the true religion? Did their approach to Islam change over time? This article discusses six Syriac responses to Islam (7th-13th c.) in an attempt to answer these questions: *The Disputation of John Sedra and the Emir*, *The Disputation between a Muslim and a Monk of Bēt Hālē*, *The Legend of Sergius Bahīrā*, Patriarch Timothy I’s *Disputation with the Caliph al-Mahdī*, Dionysius bar Šalībī’s *Disputation against the Nation of the Arabs* and Barhebraeus’ *Candelabrum sanctuarii*. In each case I detect references to contemporary debates among Muslims and I discuss how allusions to intra-Muslim disagreement reinforce the claim that Islam cannot rival Christianity.

Flavia RUANI – *Les controverses avec les manichéens et le développement de l’hérésologie syriaque / Anti-Manichaean Controversies and the Development of Syriac Heresiology* (p. 67)

This paper examines the heresiological discourse as developed by Syriac sources, starting from the polemical works by Ephrem the Syrian in the fourth century, which mark a turning point in the history of Syriac Christianity and its way of self-definition towards its own past. It first considers the *Hymns against the Heresies* and the *Prose Refutations against Mani, Marcion, and Bardaisan* and provides an overview of the polemical and rhetorical devices displayed in order to condemn previous Christian movements and establish, by way of contrast, a new “orthodoxy.” The

focus is on the anti-Manichaean controversy, since Manichaeism seems to have represented an ecclesiological threat to Ephrem's own theological proposal on many levels, including the usage of poetry to convey a religious message. Next, the paper examines the evolution of the concept of heresy and the anti-Manichaean polemics in the Syriac literature, from the fifth century in the Roman and the Persian Empires, to the Abbasid epoch in Iraq. After Ephrem, treatises against Manichaeism can only be found in the Syriac translations of Greek refutations (such as the *Acta Archelai* and the works by Titus of Bostra and Severus of Antioch), which proved very influential, and the term "Manichaean" became a stereotyped invective against different kinds of religious opponents. However, Manichaeism proper continued to figure in lists and catalogues of heresies, two practical tools which allow to summarize the doctrine to follow and the doctrines to reject, in order to avoid religious persecution and consolidate the internal cohesion of the Syriac communities. Syriac heresiological texts are a mine for the reconstruction of the religious landscape and the interreligious interactions in the late antique and medieval Middle East and provide access to the teachings and even texts of lost religious movements.

Herman TEULE – *Controverses religieuses en syriaque : le cas atypique des croisés / Syriac Religious Controversies: The Atypical Case of the Crusaders* (p. 295)

The present paper investigates the reasons why both East- and West-Syrians adopted a relatively mild attitude towards the crusaders, in sharp contrast with their traditional polemical stance vis-à-vis Christians not belonging to their own community. On the West-Syrian side, the new ecumenical climate developed by some of their theologians such as al-Arfadi offers a partial explanation, though this does not hold true for Bar Šalibi, whose pro-crusader sentiments were probably politically motivated. In the case of the East-Syrians, strategic reasons, more than ecumenical ones, explain why they adopted a neutral and sometimes even benevolent tone, when addressing themselves to the crusaders, though they remain convinced of the superiority of their own Christological beliefs.

John W. WATT – *Pensée grecque et controverses syriaques / Greek Thought, Syriac Controversies* (p. 349)

Rhetoric and philosophy were the two subjects in the late antique Greek scholarly curriculum likely to have influenced the work of Syriac writers on controversial matters. No Syriac manual of rhetoric is known before

the treatise of Antony of Tagrit (9th century), but familiarity with classical rhetoric, especially epideictic, has been proposed in the case of several Syriac texts of various dates. Aristotelian logic was undoubtedly studied in Syriac and was occasionally employed in Christological controversy and subsequently in Christian-Muslim disputation, even though the prime motive for the study of logic was not confessional argumentation, but its role as the foundation of the whole Aristotelian philosophy. Syriac literature, however, has preserved the most philosophically erudite writing on Christology from late antiquity in works of John Philoponus. Brief extracts in a catena manuscript from his works *Against Aristotle* on the eternity of the world and his *Hexaemeron* commentary indicate that they too were probably known among Syriac Aristotelians, and by the time of the 7th-century scholars of Qenneshre had led them to reject the divinity and eternity of the heavens and adopt a more critical stance towards Aristotelian natural philosophy than to Aristotelian logic.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction par Flavia RUANI	1
Abréviations	8
Alberto CAMPLANI – <i>Traces de controverse religieuse dans la littérature syriaque des origines : peut-on parler d'une hérésiologie des « hérétiques » ?</i>	9
Flavia RUANI – <i>Les controverses avec les manichéens et le développement de l'hérésiologie syriaque</i>	67
Sebastian P. BROCK – <i>Les controverses christologiques en syriaque : controverses réelles et controverses imaginées</i>	105
Yonatan MOSS – <i>Les controverses christologiques au sein de la tradition miaphysite : sur l'incorruptibilité du corps du Christ et autres questions</i>	119
Muriel DEBIÉ – <i>Les controverses miaphysites en Arabie et le Coran</i>	137
Maria CONTERNO – <i>Byzance hors de Byzance : la controverse monothélite du côté syriaque</i>	157
Adam H. BECKER – <i>L'antijudaïsme syriaque : entre polémique et critique interne</i>	181
Florence JULLIEN – <i>Les controverses entre chrétiens en milieu sassanide : un enjeu identitaire</i>	209
Richard PAYNE – <i>Les polémiques syro-orientales contre le zoroastrisme et leurs contextes politiques</i>	239
Barbara ROGGEMA – <i>Pour une lecture des dialogues islamo-chrétiens en syriaque à la lumière des controverses internes à l'islam</i>	261
Herman TEULE – <i>Controverses religieuses en syriaque : le cas atypique des croisés</i>	295
Muriel DEBIÉ – <i>Désigner l'adversaire : la guerre des noms dans les controverses</i>	307
John W. WATT – <i>Pensée grecque, controverses syriaques</i>	349

<i>Tableaux des Églises syriaques</i>	381
<i>Clavis de textes syriaques de controverse</i>	385
<i>Résumés anglais</i>	447
<i>Table des matières</i>	455