

Hérésies : une construction d'identités religieuses

EDITE PAR CHRISTIAN BROUWER, GUILLAUME DYE ET ANJA VAN ROMPAEY

EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES 

PROBLEMES D'HISTOIRE DES RELIGIONS

COMITE DE REDACTION

Christian Brouwer
Michèle Broze
Aude Busine
Baudouin Decharneux
Guillaume Dye
Sylvie Peperstraete
Fabrice Preyat
Jean-Philippe Schreiber
Cécile Vanderpelen-Diagre
Monique Weis

COMITE DE LECTURE INTERNATIONALE

Dominique Avon (Université du Maine)
Pierre-Yves Beaurepaire (Université de Nice)
David Berliner (ULB)
Patrick Cabanel (Université Toulouse Jean Jaurès)
José Contel (Université Toulouse Jean Jaurès)
Lambros Couloubaritsis (ULB et Académie royale de Belgique)
Philippe Denis (UCL et Académie royale de Belgique)
Jacques Ehrenfreund (Université de Lausanne)
Frédéric Gugelot (Université de Reims et EHESS)
John Tolan (Université de Nantes)
Didier Viviers (ULB et Académie royale de Belgique)

Hérésies : une construction d'identités religieuses

EDITE PAR CHRISTIAN BROUWER, GUILLAUME DYE ET ANJA VAN ROMPAEY

Dans la même série

1. **Religion et tabou sexuel**, éd. Jacques Marx, 1990
2. **Apparitions et miracles**, éd. Alain Dierkens, 1991
3. **Le libéralisme religieux**, éd. Alain Dierkens, 1992
4. **Les courants antimaçonniques hier et aujourd'hui**, éd. Alain Dierkens, 1993
5. **Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne**, éd. Alain Dierkens, 1994
6. **Eugène Goblet d'Alviella, historien et franc-maçon**, éd. Alain Dierkens, 1995
7. **Le penseur, la violence, la religion**, éd. Alain Dierkens, 1996
8. **L'antimachiavélisme, de la Renaissance aux Lumières**, éd. Alain Dierkens, 1997
9. **L'intelligentsia européenne en mutation 1850-1875. Darwin, le Syllabus et leurs conséquences**, éd. Alain Dierkens, 1998
10. **Dimensions du sacré dans les littératures profanes**, éd. Alain Dierkens, 1999
11. **Le marquis de Gages (1739-1787). La franc-maçonnerie dans les Pays-Bas autrichiens**, éd. Alain Dierkens, 2000
12. **« Sectes » et « hérésies », de l'Antiquité à nos jours**, éd. Alain Dierkens et Anne Morelli, 2002 (épuisé)
13. **La sacralisation du pouvoir. Images et mises en scène**, éd. Alain Dierkens et Jacques Marx, 2003
14. **Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Etudes sur la mystique « rhéno-flamande » (XIII^e-XIV^e siècle)**, éd. Alain Dierkens et Benoît Beyer de Ryke, 2004
15. **Mystique : la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours**, éd. Alain Dierkens et Benoît Beyer de Ryke, 2005 (épuisé)
16. **Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne**, éd. Alain Dierkens et Jean-Philippe Schreiber, 2006
17. **La croix et la bannière. L'écrivain catholique en francophonie (XVII^e-XXI^e siècles)**, éd. Alain Dierkens, Frédéric Gugelot, Fabrice Preyat et Cécile Vanderpelen-Diagre, 2007
18. **Topographie du sacré. L'emprise religieuse sur l'espace**, éd. Alain Dierkens et Anne Morelli, 2008
19. **La performance des images**, éd. Alain Dierkens, Gil Bartholeyns et Thomas Golsenne, 2009
20. **Art et religion**, édité par Alain Dierkens, Sylvie Peperstraete et Cécile Vanderpelen-Diagre, 2010
21. **Le blasphème : du péché au crime**, édité par Alain Dierkens et Jean-Philippe Schreiber, 2012

Les tomes 1 à 21 sont consultables en ligne sur la Digithèque de l'ULB (<http://digitheque.ulb.ac.be>).

Hérésies : une construction d'identités religieuses

EDITE PAR CHRISTIAN BROUWER, GUILLAUME DYE ET ANJA VAN ROMPAEY

22 2015

EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES 

PROBLEMES D'**H**ISTOIRE DES **R**ELIGIONS

Publié avec l'aide financière du Fonds de la recherche scientifique – FNRS

ISBN 978-2-8004-1584-0

D/2015/0171/7

© 2015 by Editions de l'Université de Bruxelles
Avenue Paul Héger 26 - 1000 Bruxelles (Belgique)

EDITIONS@ulb.ac.be
www.editions-universite-bruxelles.be

Imprimé en Belgique

Note de l'éditrice de la collection

Sylvie PEPERSTRAETE

Le CIERL (Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité) de l'Université libre de Bruxelles, dont les séminaires, journées d'études et colloques ont déjà fait l'objet de nombreuses publications dans les *Problèmes d'histoire des religions*, a porté de 2008 à 2013, avec le soutien de l'Université, une action de recherche concertée (ARC) pilotée par Jean-Philippe Schreiber et intitulée « La religion de l'Autre. Lecture et interprétation de l'altérité religieuse dans l'islam, le christianisme et le judaïsme, de l'Antiquité tardive à nos jours ». Partant du constat que la plupart des études sur le judaïsme, le christianisme et l'islam reflétaient un point de vue presque exclusivement occidental, l'ARC a tenté de dépasser ce biais par une analyse des regards croisés entre les différentes traditions, au moyen d'une méthodologie basée sur une approche rhétorique, comparatiste et transdisciplinaire. Une place privilégiée a été accordée à l'islam, en raison de son importance actuelle sur le plan international. Le projet a notamment permis d'organiser cinq séminaires et trois grands colloques internationaux, qui sont publiés ou en cours de publication, et d'accueillir des collègues étrangers au sein du CIERL.

Le colloque « Hérésies. Une construction d'identités religieuses », qui a eu lieu à l'ULB du 28 au 30 septembre 2011, était la deuxième grande manifestation internationale organisée dans le cadre du projet ARC. Il avait pour but de s'interroger sur la notion même d'hérésie, « d'étudier les phénomènes historiques traditionnellement appelés hérésies et d'examiner leur rôle dans la construction d'identités religieuses ou confessionnelles ». Les différentes interventions, majoritairement consacrées à l'islam et/ou au christianisme oriental, ont traité de méthodologie, ont questionné la façon dont orthodoxie et hérésie se construisent, ou encore ont étudié l'influence des formes politiques sur la pluralité ou l'unicité des religions. Elles ont été rassemblées ici, à l'exception de quatre d'entre elles qui ont déjà fait, ou feront, l'objet de publications

ailleurs : Baudouin Decharneux (FNRS, ULB), « Hérésie et identité : quelle pertinence conceptuelle au sein du premier christianisme ? » ; Christian Cannuyer (Faculté de Théologie de l'Université catholique de Lille), « Regards sur l'islam dans la dernière phase de la littérature copte (VII^e-XIII^e siècle) » ; Barbara Roggema (John Cabot University, Rome), « Christian Arabic Apologists on Christian Heresies and Islam » et Samir Khalil Samir (Université Saint-Joseph, Beyrouth et Institut pontifical oriental, Rome), « Le discours œcuménique arabe au Moyen Âge ». Une contribution supplémentaire, celle de Gilles Courtieu, « *La thréskeia* des Ismaélites. Étude de la première définition synthétique de l'*islam* par Jean de Damas », est venue s'y ajouter tant les recherches de l'auteur s'intégraient bien dans la thématique du colloque.

Le présent volume n'aurait pas vu le jour sans le dynamisme et la compétence de Christian Brouwer, de Guillaume Dye et d'Anja van Rompaey, que je remercie ici chaleureusement. Guillaume Dye, dont la belle contribution est, vraisemblablement, appelée à devenir un article de référence, a de surcroît contribué de façon particulièrement importante au travail éditorial dans la mesure où la majeure partie de l'ouvrage aborde des thèmes liés à l'islam ou au christianisme oriental, deux domaines dont il est spécialiste.

Le volume *Hérésies. Une construction d'identités religieuses* a bénéficié du soutien financier du Fonds de la recherche scientifique – FNRS. Enfin, je tiens également à remercier Michèle Mat, directrice des Éditions de l'Université de Bruxelles, et Betty Prévost, sur lesquelles j'ai pu compter tout au long de la préparation de ce nouvel opus des *Problèmes d'histoire des religions*.

Introduction

Christian BROUWER

Yhwh dit : Tous ensemble ils commencent à ne faire plus qu'une bouche et qu'une seule communauté ; rien ne leur sera plus impossible.

Ah descendons tout brouiller dans leur bouche, que chacun ne comprenne plus la bouche de l'autre.

Yhwh les disperse sur toute la terre.

Ils arrêtent de construire la ville¹.

Cet extrait du récit de la construction de la Tour de Babel est un creuset de questions. Quelles sortes de communautés réunissent les hommes ? Comment sont-elles construites ? Où est l'unité, où est la multiplicité de l'humanité ? Tantôt les hommes se comprennent, tantôt ils ne se comprennent pas. Ils forment des communautés distinctes, antagonistes, s'opposant violemment. La division externe est-elle nécessaire pour bâtir une cohésion interne ? Rien n'est plus actuel que ces questions.

Parmi toutes ces formes de dissensions, les études qui composent ce volume s'intéressent à l'hérésie. L'hérésie est une notion singulière, qui se caractérise par sa relativité et la notion de relation. En effet, on aurait tort de tenter de définir quelque chose comme un *en soi* de l'hérésie. Nul ne se revendique hérétique, sinon par provocation. Le qualificatif d'hérétique est toujours subi par celui qui le porte et il est toujours porté sur autrui. Cela rend l'hérésie difficilement saisissable si l'on cherche ce qu'elle est en elle-même. Mais le phénomène apparaît avec davantage de clarté si l'on analyse les discours qui l'utilisent. Se dessinent dès lors les représentations qui habitent les auteurs de discours sur l'hérésie et les hérétiques, discours généralement

¹ *Genèse 11:5-8*, in *La Bible*, dir. F. BOYER, Paris – Montréal, Bayard – Médiaspaul, 2001 ; *Premiers/Genèse*, trad. F. Boyer – J. L'Hour, p. 59-60.

sous-tendus par une revendication à l'orthodoxie. Hérésie et orthodoxie forment ainsi un couple, désuni mais inséparable. Car du point de vue de l'orthodoxie, l'hérésie est un choix erroné, une déviation, voire une déviance. En retour, c'est bien parce qu'un courant se proclame orthodoxe que les courants concurrents peuvent être accusés d'hérésie. Sans opinion correcte, pas de choix déviant.

La thématique de l'hérésie s'inscrit donc très précisément dans les questions de recherche sur l'altérité religieuse. À travers l'accusation d'hérésie, une image de l'autre se construit, une communauté se constitue, parfois fictive et toujours connotée négativement. En retour, la communauté qui se proclame orthodoxe se définit comme telle en fixant les limites au-delà desquelles non seulement l'autre est exclu mais devient l'ennemi à éliminer. Par là se renforce sa cohésion.

Dans le présent volume, un large éventail de questions liées à ces thématiques est abordé. Y sont rassemblées des contributions qui ont été présentées au colloque international « Hérésies. Une construction d'identités religieuses » organisé à l'Université libre de Bruxelles du 28 au 30 septembre 2011 dans le cadre d'un programme pluriannuel de recherche intitulé « La Religion de l'autre. Lecture de l'altérité religieuse dans le christianisme, le judaïsme et l'islam, de l'Antiquité tardive à nos jours » (2008-2013). Ce programme était porté par le Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité (CIERL). Les études éditées ici se centrent essentiellement sur le christianisme et l'islam.

Non seulement, donc, orthodoxie et hérésies sont complémentaires mais elles se construisent mutuellement : la première n'est pas nécessairement antérieure aux autres. Les modalités de ces constructions sont d'une grande variété. C'est le mérite de John Henderson d'en avoir analysé quelques mécanismes fondamentaux². Sa méthode comparatiste, quoique périlleuse, est fructueuse, d'autant qu'elle s'étend au-delà des trois grandes religions monothéistes, en intégrant le néoconfucianisme. Ce point de comparaison supplémentaire donne davantage d'universalité à la méthode et surtout vérifie que certains mécanismes ne sont pas exclusivement liés à la tradition qui unit judaïsme, christianisme et islam. L'auteur ne s'interdit pas non plus quelques incursions dans des courants de pensées récents, comme le marxisme ou le freudisme.

Retenons ici quelques-unes de ses analyses qui pourront entrer en résonance avec les études publiées dans ce volume.

Un des problèmes du comparatiste est le point de départ de la comparaison. Sur la question des hérésies, cela se marque par la présence du christianisme dans la caractérisation du phénomène hérétique. C'est à partir du christianisme que l'on a commencé à étudier et à définir l'hérésie. La notion est-elle donc transposable telle quelle dans les autres religions ? La question se pose si l'on ne considère l'hérésie que dans le cadre d'une autorité ecclésiastique forte, identifiée et centralisée, comme c'est le cas dans le catholicisme. Mais si l'on se centre sur la période du christianisme où l'orthodoxie chrétienne est en cours de constitution, à savoir la fin de l'Antiquité, la situation du christianisme est alors davantage comparable aux religions juive et musulmane, voire au néoconfucianisme.

² J. B. HENDERSON, *The construction of orthodoxy and heresy : Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and early Christian patterns*, Albany (N.Y.), State University of New York Press, 1998.

Si l'on couple orthodoxie et hérésie, il faut en toute rigueur considérer l'hérésie comme une différence doctrinale. Mais dans bien des cas, l'hérésie est fondée sur des différences de pratiques plutôt que de doctrine. C'est pourquoi il faut comprendre l'orthopraxie dans l'orthodoxie et entendre l'hérésie comme hétérodoxie et hétéropraxie. Parmi les contributeurs à ce volume, Philip Wood montre comment les positions sociales de Théodoret de Cyr, dérivées de sa conception de la Providence divine, déterminent les limites de ce qu'il considère comme l'orthopraxie et par là-même ce qui relève dès lors de l'hérésie sociale.

Dans quelques cas, c'est la religion de l'autre qui est qualifiée d'hérésie, comme l'islam à ses débuts pour certains auteurs chrétiens. L'étude de Gilles Courtieu y fait largement écho dans son analyse de l'un des premiers témoignages chrétiens sur l'islam, le *De haeresibus* de Jean Damascène. De son côté, Herman Teule montre dans son article que les relations entre les confessions chrétiennes peuvent être conciliantes sur un plan tactique, tout en restant fermes sur la doctrine.

Mais le plus souvent l'hérétique est un ennemi de l'intérieur, un danger pour ceux qui se proclament orthodoxes.

D'après Henderson, l'orthodoxie se construirait sur quelques caractéristiques communes : la primauté et le caractère originel, la transmission véridique dans le temps sans altération, l'unité, la catholicité (ou l'universalisme), et le caractère de voie moyenne entre les extrêmes³. On sait désormais, depuis les travaux de Walter Bauer dans les années 1930, que l'image d'une orthodoxie catholique une et immuable depuis l'âge apostolique, marquée par une transmission apostolique inaltérable, ne tient plus. Par conséquent, la représentation ecclésiastique des hérésies comme autant de déviations de ce courant principal n'est plus défendable⁴. Ce type de revendication de l'inaltérabilité de la transmission n'est pas absent de l'islam, en particulier de l'islam sunnite, en dépit de l'absence d'autorité religieuse centralisée. La transmission véridique est censée reposer sur une doctrine toute élaborée par le Prophète, et maints efforts sont déployés pour assurer que les *hadiths*, ou traditions concernant le Prophète, ont été transmis sans altération aucune.

Cette transmission véridique peut s'interpréter en termes de *tradition* et de *canon*. Les travaux de Jan Assmann apportent un éclairage sur ces notions et leur application au couple orthodoxie – hérésie. Pour Assmann, la tradition peut être déterminée dans ce qu'il appelle la « mémoire culturelle », une mémoire qui a trait aux origines, aux mythes, aux repères fixes de la mémoire collective. Cette mémoire est transmise par des porteurs spécialisés (prêtres, professeurs, artistes, ...). Un aspect plus restrictif encore de la tradition consiste dans le canon. À l'origine simple baguette d'architecte, le canon a évolué vers la notion d'étalon, de règle ou de norme. En contexte religieux chrétien, il est devenu un pouvoir consacrant, qui sélectionne dans la tradition les comportements, doctrines ou textes considérés comme sacrés⁵. Dans ses manifestations

³ J. B. HENDERSON, *op. cit.*, p. 85-117.

⁴ W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, Mohr, 1934 ; trad. fr. par P. Vuagnat, C. Mimouni et S. C. Mimouni, *Orthodoxie et hérésie aux débuts du christianisme*, 2^e éd., Paris, Cerf, 2009.

⁵ J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis : Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich, Beck, 2002, trad. fr. D. Meur, *La mémoire culturelle : écriture,*

restrictives, une tradition religieuse consacre donc des pratiques et des doctrines – par lesquelles elle se définit – pour en exclure d'autres. Ce « reste », non consacré, est rejeté et comprend ce qui est anathématisé comme hérétique. Guillaume Dye consacre une longue étude à l'histoire de la composition du Coran, de la constitution du corpus à la canonicité effective du texte, en passant par les décisions visant à son édition et à sa canonisation.

L'hérésie de son côté est construite comme telle par le discours qui se proclame orthodoxe. Comme l'hérésie est souvent un effet de discours d'un courant dominant, l'étude de l'hérésiologie est centrale pour notre propos. Henderson constate la quasi-absence de contre-hérésiologie dans les courants considérés comme hérétiques, c'est-à-dire une hérésiologie qui accuserait l'orthodoxie d'hérésie⁶. Il en tire la suggestion que l'orthodoxie pourrait devoir son succès à la qualité de sa propagande.

Comme pour l'orthodoxie, Henderson relève ici quelques traits constants : la schématisation numérolologique, binaire ou unificatrice ; une source et une transmission viciées, symétriques de la source et de la transmission véridiques ; le comble de l'hérésie qui est présenté comme une récapitulation de tous les maux dans un courant ou une personnalité ; enfin, la subtilité de l'hérésie, opposée à la clarté et à la simplicité de l'orthodoxie⁷.

L'ensemble de ces traits relève avant tout de la polémique et de la rhétorique. Ils sont des caractères du discours orthodoxe plus que de la réalité des courants hérétiques. Si l'hérésie n'est plus une chose que l'on peut définir en elle-même, la représentation que s'en fait l'orthodoxie devient première. Il ne s'agit plus tant de retrouver la « vraie » hérésie derrière les déformations polémiques, que de voir comment l'hérésie est constituée comme objet dans le discours orthodoxe.

La schématisation, par exemple, implique de réunir plusieurs hérésies en une seule ou au contraire de les multiplier, au risque d'être proche de l'invention, de manière à correspondre au schéma préétabli. On pense aux quatre-vingts hérésies, représentées par les quatre-vingts concubines du Cantique des cantiques chez Épiphane, ou les soixante-treize sectes de l'islam que l'on trouve dans les *hadiths*.

Sur fond de schématisation des hérésies, Daniel De Smet se livre à une passionnante enquête à propos d'Aḥmad al-Kayyāl et des *Kayyāliyya*. Si nous avons quelques informations sur l'hérétique aux prétentions messianiques et sa doctrine, sa « secte » en revanche reste dans les brumes de l'histoire et pourrait n'avoir été évoquée que pour répondre au schéma des soixante-treize sectes de l'islam.

En Occident, la schématisation se marque notamment par la réduction des hérésies actuelles aux hérésies du passé. Jean-Louis Biget le montre pour la dissidence des « bons hommes », appelée indûment hérésie cathare, courant chrétien opposé au christianisme d'incarnation. Mais la construction de cette hérésie par les clercs des XII^e-XIII^e siècles comporte également une réduction à l'unité en tant que contre-Église et véhicule l'image d'une hérésie orientale, dualiste et satanique. Les dissidences massives des XVI^e-XVII^e siècles sont étudiées par Frédéric Gabriel. Il

souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques, Paris, Aubier, 2010.

⁶ J. B. HENDERSON, *op. cit.*, p. 27.

⁷ *Ibid.*, p. 119-169.

analyse les mécanismes de la mémoire culturelle dans la caractérisation de l'hérésie et notamment sa réduction à l'origine, mais aussi la construction de l'orthodoxie doctrinale, textuelle et ecclésiale, comme institution constitutive de l'être et du sens. Pour sa part, Anja Van Rompaey étudie la manière dont se construit l'accusation d'hérésie à l'encontre de Pierre Abélard (1079-1142), entre mécompréhension de la dialectique et rhétorique sélective.

Certains présupposés de l'hérsiologie se retrouvent jusque dans l'historiographie de l'hérésie aux XIX^e et XX^e siècles. Mark Edwards analyse finement les qualificatifs d'« antiochien » et d'« alexandrin » utilisés par la critique pour caractériser les tendances à l'œuvre dans la Formule de réunion de 433 sur les questions christologiques. Dans un contexte assez différent, Michel Tardieu trace les catégories utilisées par les orientalistes du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle pour parler de minorités religieuses du Moyen-Orient comme les Yézidis, les Shamsis ou les Nestoriens.

Enfin, la place de l'hérésie dans la gestion politique du religieux est également une thématique spécifique à laquelle plusieurs contributions consacrent une part essentielle de leur propos. La question est ici de savoir en quoi la forme que prend le pouvoir politique influe sur la façon de traiter l'hérésie. On sait combien il a importé aux structures politiques de réduire l'hétérogénéité religieuse, de manière à disposer d'un facteur d'unification et de cohésion des populations gouvernées. Alain Le Boulluc en suit le processus dans la période capitale de constitution de l'orthodoxie chrétienne, à travers l'étude de l'aggravation progressive du grief d'hérésie dans le *Code théodosien*. On y voit la législation impériale adopter petit à petit les présupposés hérsiologiques. Pour le monde musulman, Gabriel Martinez-Gros analyse un mécanisme de renouvellement des dynasties dans les États musulmans : les tribus nomades, dont les croyances sont jugées hérétiques par les citoyens, s'emparent des villes qu'elles jugent dépravées mais adoptent rapidement le comportement sédentaire et les doctrines orthodoxes de leurs prédécesseurs. Isabelle Dépret, enfin, étudie les rapports de l'hétérodoxie musulmane en Grèce contemporaine avec les nationalismes grec, turc, voire bulgare.

Ces quelques mots d'introduction ne peuvent prétendre épuiser la richesse des travaux qui ont contribué à ce volume. Ils sont bien plutôt une invitation à la lecture. La diversité des approches, des contextes, des périodes, converge toutefois vers le champ d'étude de l'altérité religieuse. Si l'hérésie peut représenter quelquefois la religion de l'autre, l'hérétique est plus généralement l'autre dans la religion.

L'hérésie d'après le *Code théodosien* (XVI) : l'aggravation d'un grief

Alain LE BOULLUEC

Le sens nouveau que donne Justin à *haireisis* et les stratégies d'exclusion qu'il implique font émerger au milieu du II^e siècle la notion d'hérésie. Je ne vois pas de raison de modifier sur ce point le constat que j'avais établi dans mon étude publiée en 1985¹. Cet instrument de rejet, affiné jusqu'au IV^e siècle, a servi à résoudre la difficulté inhérente aux dissensions internes du christianisme, et la notion inséparable d'orthodoxie à construire l'identité de la religion nouvelle. Le discours hérésiologique a contribué aussi à l'affirmation de l'Église face à la société antique, dans ses rapports avec les Juifs, notamment, et avec les cultes traditionnels du monde gréco-romain. Une mutation importante s'est produite, cependant, au temps de Constantin et de ses successeurs, quand ce discours est entré dans la législation impériale. Mon propos est ici d'en repérer quelques effets.

Avant Constantin

Du côté chrétien, Justin déjà incite l'empereur à retourner les poursuites contre les pseudo-chrétiens, les hérétiques ; après avoir présenté les enseignements du Christ et dénoncé les imposteurs, à partir de paroles du Christ (Mt 7:22-23 ; Lc 13:26-28 ; Mt 13:42-43 ; 7:15-16, 19 ; 24:5), il conclut : « Que soient donc punis ceux qui ne vivent pas conformément à ses préceptes et qui ne sont « Chrétiens » que de nom, qu'ils le soient même par vous, nous le demandons » (*Apol.* I, 16, 14)². Dans le même contexte, il reprend sournoisement contre ceux qui sont censés se réclamer de Simon,

¹ A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque (II^e-III^e siècles)*, Paris, Études augustiniennes, 1985.

² Traduction A. WARTELLE, *Saint Justin. Apologies*, Paris, Études augustiniennes, 1987, p. 121.

ou de son disciple Ménandre, ou de Marcion, pour leur en réserver l'exclusivité, les rumeurs qui avaient cours contre les chrétiens :

Se livrent-ils ou non à ces pratiques honteuses qu'on trouve dans les fables, extinctions de lumières, promiscuités sans contrainte, repas de chair humaine, nous l'ignorons, mais nous savons bien qu'ils ne sont l'objet, de votre part, ni de poursuites, ni de condamnations à mort, fût-ce à cause de leurs doctrines. Du reste, nous avons composé un *Traité contre toutes les hérésies* qui se sont produites : si vous voulez en prendre connaissance, nous vous le ferons tenir (*Apol.* I, 26, 7-8)³.

Dès sa naissance, le discours hérésiologique, non content de dénier aux gens qualifiés d'hérétiques l'appartenance au christianisme et de les exclure de l'Église, appelle sur eux la vindicte du pouvoir impérial, en les transformant en criminels indignes de la cité, voire de l'humanité, et passibles des châtements prévus par le droit séculier.

L'Église du temps des persécutions a préparé pour les empereurs devenus chrétiens les arguments d'une autre oppression, organisée par les lois contre les hérétiques⁴. Avant la christianisation de l'Empire, cependant, des vœux tels que celui d'un Justin n'ont pas été suivis d'effet. En dehors des mesures prises contre les manichéens, lesquelles, au temps de Dioclétien, ont d'autres causes que leur entrée dans la liste des « hérétiques », l'intervention du pouvoir impérial dans les conflits internes de l'Église prenant la forme de procès en « hérésie » reste au niveau du contrôle des associations et de la gestion de leurs biens. Dans les années 260-270, les institutions de l'Église sont assez développées pour que des synodes, selon une procédure très stricte, finissent par démettre Paul de Samosate de son siège épiscopal d'Antioche et par l'excommunier⁵. Comme il refuse de quitter « la maison de l'Église », l'empereur est sollicité par les autorités ecclésiastiques qui ont condamné Paul. Aurélien, écrit Eusèbe, « prit une décision très favorable sur la conduite à tenir : il ordonna que la maison fût attribuée à ceux avec qui correspondaient les évêques de la doctrine chrétienne en Italie et dans la ville de Rome » (*H. E.* VII, 30, 19). C'est assurément pour éviter des désordres dans la cité d'Antioche, reconquise en 271 ou 272, que l'empereur attribue la possession de la maison épiscopale à la communauté fidèle au nouvel évêque et aux pasteurs qui avaient élargi au clergé d'Italie et de Rome l'accord sur l'exclusion de Paul⁶. Il n'est sans doute pas inspiré par une sympathie particulière pour les chrétiens qui s'exprimerait par la détestation de l'hérétique⁷, contrairement à ce que laisse entendre Eusèbe qui conclut : « Tel était alors Aurélien à notre égard ; mais, lorsque son règne eut avancé, il éprouva d'autres sentiments envers nous, et

³ *Ibid.*, p. 133.

⁴ C'est l'une de mes conclusions dans LE BOULLUEC, *op. cit.*, p. 554.

⁵ Voir Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* (dorénavant *H. E.*) VII, 27-30.

⁶ Voir déjà l'adresse de la synodale citée par Eusèbe, *H. E.* VII, 30, 2.

⁷ Au souci de maintenir l'ordre a pu s'ajouter le désir de punir Paul pour la neutralité bienveillante dont il avait dû jouir de la part de Zénobie lorsqu'Antioche était sous le pouvoir de la reine palmyrénienne. Cf. Ch. PIETRI, *Histoire du christianisme*, t. II ; Ch. et L. PIETRI (éd.), *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, Desclée, 1995, p. 89.

désormais il était excité par certains conseils à réveiller la persécution contre nous » (*H. E.* VII, 30, 20)⁸.

Les continuités et les mutations perceptibles dans le *Code théodosien*

Le grief d'hérésie subit un changement capital quand il passe de la réglementation ecclésiastique au *ius publicum*, à partir de l'arrivée au pouvoir de Constantin et à la faveur de la christianisation de l'Empire sous Théodose I^{er}. Cette mutation a des conséquences sociales absolument nouvelles, qui aggravent la nocivité de la désignation, stigmatisante selon la loi dorénavant. La notion elle-même en porte à jamais la marque indélébile.

Les compilateurs du *Code théodosien* (*CTh*), qui ont travaillé sous les ordres de Théodose II, ont réuni au livre XVI, titre 5, les décrets des empereurs, de Constantin à Théodose II, concernant les hérétiques, antérieurs à 438. Ce corpus est à compléter par des lois conservées dans d'autres parties du *CTh*, ainsi que dans le *Code justinien* et dans les *Constitutions sirmondiennes*. L'étude de cet ensemble est facilitée aujourd'hui par la traduction annotée (accompagnant les textes latins édités autrefois par T. Mommsen, P. Meyer et P. Krüger) publiée en deux volumes aux *Sources chrétiennes*, sous le titre *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II*⁹. Les limites de mon article ne permettent pas l'examen détaillé de ces lois ni le recours systématique à une bibliographie considérable. Je me bornerai à indiquer les traits qui renforcent la fonction accusatrice des termes « hérésie » et « hérétiques » et leurs effets, dans cette rencontre entre le droit romain et la notion forgée par la polémique interne au christianisme, ainsi que les normes ecclésiastiques qu'elle a produites, rencontre qui fait émerger une conception nouvelle de la religion. Je m'appuierai principalement sur les travaux récents de K. Leo Noethlichs¹⁰,

⁸ Ch. et L. PIETRI (éd.), *op. cit.*, p. 171-172.

⁹ T. MOMMSEN (texte latin), J. ROUGÉ (traduction), R. DELMAIRE (introduction et notes), *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438), vol. I, Code théodosien XVI*, Paris, Éditions du Cerf, 2005 (« Sources chrétiennes » 497), abrégé dorénavant SC 497, et T. MOMMSEN, P. MEYER, P. KRÜGER (texte latin), J. ROUGÉ (traduction), R. DELMAIRE (introduction et notes), *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438), vol. II, Code théodosien I-XV, Code justinien, Constitutions sirmondiennes*, Paris, Éditions du Cerf, 2009 (« Sources chrétiennes » 531), abrégé dorénavant SC 531.

¹⁰ K. L. NOETHLICH, « Revolution from the top ? « Orthodoxy » and the persecution of heretics in imperial legislation from Constantine to Justinian », in C. ANDO et J. RÜPKE (éd.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2006, p. 115-125.

Hartmut Zinser¹¹, Lellia Cracco Ruggini¹², Maria Victoria Escribano Paño¹³, Daniel Boyarin¹⁴, Caroline Humfress¹⁵.

En plus d'un siècle, la politique impériale n'a pas manqué de varier, selon les pressions diverses exercées sur les empereurs par leur entourage clérical et selon leurs intérêts ou sympathies propres. Il en résulte parfois des incohérences dans le *CTh*. Un exemple des plus frappants est le décret pris à Milan par Valentinien II le 23 janvier 386, qui se réfère avec respect au Concile de Rimini réuni en 359 sur l'ordre de Constance II et qui accorde le droit de réunion à ceux que l'historiographie moderne continue d'appeler semi-ariens, les gens qui s'opposeraient à cette décision étant menacés des pires châtiments, réservés ailleurs aux hérétiques :

Ceux qui estiment que le droit de se réunir n'a été accordé qu'à eux seuls doivent savoir que, s'ils tentent de fomenter des troubles contre l'ordonnance de Notre Tranquillité, ils subiront les châtiments sur leur vie et leur sang comme auteurs de sédition et de perturbation de la paix des Églises et même de délit de majesté.

Cette loi a été inspirée par les sentiments pro-ariens de Justine, la mère du jeune empereur¹⁶. Elle fut abolie le 14 juin 388 par Théodose (XVI, 5, 15) :

Que tous les membres des diverses sectes infidèles, que la folie d'une misérable conspiration dresse contre Dieu, n'obtiennent jamais la permission de tenir des assemblées, de participer à des réunions, de faire des rassemblements clandestins, de dresser impudemment par l'intermédiaire d'une main impie les autels de la traîtrise criminelle et de simuler la célébration des mystères pour offenser la vraie religion...

Les compilateurs du *CTh* ont retenu le même passage du décret du 23 janvier 386, sous une forme erronée qui le situe à Constantinople, le rapportant ainsi à l'autorité principale de Théodose, pour en faire une loi générale contre ceux qui troublent l'ordre public pour des motifs religieux (XVI, 4, 1).

Lellia Cracco Ruggini a mis en évidence « l'oscillation normative » dans le cas des Eunomiens au cours des deux dernières décennies du IV^e siècle et des premiers lustres

¹¹ H. ZINSER, « *Religio, secta, haeresis* in der Häresiegesetzen des *Codex Theodosianus* (16, 5, 1/66) von 438 », in M. HURTE et al. (éd.), *Hairesis. Festschrift für Karl Hoheisel zum 65. Geburtstag*, Münster, Aschendorff, 2002, p. 215-219.

¹² L. C. RUGGINI, « Il *Codice Teodosiano* e le eresie », in J.-J. AUBERT et Ph. BLANCHARD (éd.), *Droit, religion et société dans le Code théodosien*, Recueil de travaux publiés par la Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Neuchâtel, Genève, Droz, 2002, p. 21-37.

¹³ Parmi ses nombreux articles sur le sujet : M. V. ESCRIBANO PAÑO, « The Social Exclusion of Heretics in *Codex Theodosianus* XVI », in J.-J. AUBERT et Ph. BLANCHARD (éd.), *loc. cit.*, p. 39-66.

¹⁴ D. BOYARIN, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2004, traduction française par J. Rastoin, avec la collaboration de C. et M. Rastoin, *La partition du judaïsme et du christianisme*, Paris, Éditions du Cerf, 2011.

¹⁵ C. HUMFRESS, « Citizens and Heretics. Late Roman Lawyers on Christian Heresy », in E. IERICINSCHI et H. M. ZELLENTIN (éd.), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, p. 128-142.

¹⁶ Voir *SC* 497, p. 120, sur *CTh* XVI, 1, 4.

du V^e siècle¹⁷, de même que les changements produits par une conception plus réaliste de l'applicabilité des peines : ainsi les amendes infligées aux Donatistes, appréciées en livres d'or dans la constitution du 30 janvier 412 (*CTh* XVI, 5, 52)¹⁸, le sont en livres d'argent dans celle du 17 juin 414 (XVI, 5, 54, 4). Les lois contre les hérétiques sont caractérisées en outre par une certaine flexibilité, quand elles concèdent parfois des dérogations ou n'appliquent pas les sanctions les plus sévères : par exemple, le décret d'Arcadius qui renouvelle le 13 mars 395 les peines prévues contre les Eunomiens révoque des décisions particulières qui les avaient suspendues « dans l'espoir qu'ils se corrigent »¹⁹. Le souci principal des autorités séculières est de maintenir la paix religieuse et de garantir l'ordre public. Si la rudesse, pour parvenir à cette fin, n'est pas toujours de mise, le propos constant est de canaliser les croyances et les pratiques du plus grand nombre possible de citoyens vers une même foi religieuse, dont la puissance d'unification procède de l'harmonie entre les principaux sièges épiscopaux. En définitive, on ne tolère guère les déviations, et le *CTh* illustre majoritairement le choix de la répression. La fin commune est d'éradiquer les hérésies²⁰.

Il faut rappeler que le *CTh* ne donne pas le texte complet des lois que les compilateurs avaient reçu mission de recueillir. Ils ont obéi en cela aux consignes de Théodose (connues grâce à *CTh* 1, 1, 5 et I, 1, 6), comme on peut le vérifier en comparant les dix *Constitutions sirmondiennes* qui présentent des correspondances avec des textes du *CTh* et qui donnent ceux-ci dans leur intégralité²¹. Les textes théodosiens ont été « épurés de leurs considérants et consignes de publication »²². Les motivations du législateur apparaissent beaucoup plus clairement, de façon explicite, dans les *Sirmondiennes*. Ainsi la *Sirmondienne* 14 (loi émise à Ravenne le 15 janvier 409 par Honorius et Théodose) restitue-t-elle une réflexion des empereurs (et de leurs juristes) sur le devoir qu'ont les juges de sévir contre les Donatistes, avec des considérants qui pourraient valoir pour toute la législation contre les hérétiques ; aux juges accusés de connivence dans la province d'Afrique avec les persécuteurs des évêques de l'Église catholique, l'argument suivant est opposé :

Fallait-il attendre de voir des évêques, après avoir déposé des accusations contrairement à la sainteté de leur état, porter plainte contre les dommages dont ils furent victimes et exiger en punition l'exécution des coupables, eux qu'il convient de venger malgré eux ? Celui qui prêche le pardon envers autrui, celui qui enseigne l'indulgence, on le réduit à la nécessité qu'il paraisse ou avoir lui-même pris en main sa propre défense (ce qu'un autre ne lui refuserait pas s'il le lui demandait), ou – pour observer les enseignements du sacerdoce – se soumettre à la violence de criminels impunis²³.

¹⁷ L. C. RUGGINI, *loc. cit.*, p. 23.

¹⁸ *Ibid.*, n. 16, maintient cette date, contre la correction de R. Delmaire (*SC* 497, p. 308).

¹⁹ *CTh* XVI, 5, 25 ; voir L. C. RUGGINI, *loc. cit.*, p. 26.

²⁰ H. ZINSER, *loc. cit.*, p. 215.

²¹ Voir l'étude de O. HUCK, *SC* 531, p. 462-468.

²² O. HUCK, *loc. cit.*, p. 466.

²³ *SC* 531, p. 525.

Une belle formule, conservée, elle, dans le *CTh* (XVI, 2, 31), fait écho plus loin à cette phrase : le gouverneur de la province « n'attendra pas que l'évêque réclame vengeance des violences qu'il a subies puisque sa sainteté ne lui laisse que la seule gloire de pardonner »²⁴. Nous avons ici comme la théorie implicite de la responsabilité du pouvoir politique et juridique dans un Empire devenu chrétien : le bras séculier assume la rigueur de la dénonciation et du châtement qui s'ensuit, à la fois pour protéger la sainteté du sacerdoce, la douceur étant connotative à ce dernier selon la conception chrétienne elle-même, et pour maintenir l'ordre public. Ce texte a une résonance involontairement ironique, à deux niveaux. On sait, d'une part, combien les clercs étaient ardents à déposer plainte. D'autre part, et cette fois à l'encontre de la suffisance de l'autorité étatique, si l'on étend l'argument à l'ensemble des mesures prises contre les hérétiques, dans des cas où n'étaient pas commises les exactions reprochées en l'occurrence aux Donatistes, il reste que la prétention de la foi majoritaire des tenants du sacerdoce à constituer l'unique religion vraie pesait d'un grand poids sur les décisions du pouvoir impérial. Nous aurons à revenir sur les agissements nouveaux du couple hérésie-orthodoxie.

Une autre *Sirmondienne* (12) conserve des considérants analogues sur la répartition des rôles, qui sont absents des textes du *CTh* XVI, 5, 43 et 10, 19, repris dans le décret d'Honorius et de Théodose donné à Rome le 25 novembre 407 et affiché à Carthage le 5 juin 408, contre les Donatistes, contre « les Manichéens ou les Priscillianistes », et contre les païens :

Les esprits impies des hérétiques et la superstition des païens auraient dû être corrigés par la seule sollicitude des religieux prêtres de Dieu à s'occuper des fautes, par leur empressement à les avertir, par l'autorité de leur enseignement. Et pourtant les décrets de Nos lois n'ont pas perdu leur valeur, pour ramener à la religion du Dieu tout-puissant, par la crainte affichée du châtement, ceux qui s'en détournent et pour former aussi les ignorants pour le service de Dieu. Mais il est vrai que la puissance du mal, troublant les affaires humaines aussi bien que divines, pousse à leur perte, tant présente que future, un très grand nombre de personnes abusées par des croyances fausses, et ruine à la fois pour Dieu et pour nous les vies des malheureux qu'elle livre ici-bas aux lois et contraint là-bas à subir le jugement »²⁵.

Sans doute les textes originaux des décrets contre les hérétiques donnaient-ils des définitions moins sommaires de l'hérésie que les rares mentions figurant dans la compilation. Un rescrit d'Arcadius, du 3 septembre 395, à l'occasion d'une affaire particulière, en réponse à une question posée par le proconsul d'Asie Aurelianus, en fournit une, fort brève, qui a valu à ce rescrit d'être retenu dans le *CTh* :

Doivent être compris sous le vocable d'hérétiques et doivent tomber sous le coup des lois portées contre eux ceux qui seront trouvés dévier même par une proposition tenue du jugement et de la voie de la religion catholique. C'est pourquoi Ton Expérience saura que l'hérétique Heuresius ne doit pas être compté au nombre des très saints évêques²⁶.

²⁴ SC 497, p. 183 et SC 531, p. 527.

²⁵ SC 531, p. 53 et 515.

²⁶ *CTh* XVI, 5, 28 ; voir SC 497, p. 270-271.

La première phrase, pour la même raison, a été transcrite dans le *Code justinien*, I, 5, 2. Une constitution d'Honorius et Théodose (Ravenne, 1^{er} avril 409), qui soumet la secte présentée comme « nouvelle » (cf. XVI, 5, 43) des « adorateurs du ciel » (*caelicolae*) aux punitions pesant sur les hérétiques, justifie la mesure d'une façon qui lie indissociablement, sous la qualification de « chrétien », la « foi » et la « loi » : « Il est sûr en effet que tout ce qui s'éloigne de la foi des chrétiens est contraire à la loi chrétienne » (XVI, 8, 19)²⁷. Ces brèves définitions générales sont complétées par tous les textes où l'hérésie est présentée négativement, comme étrangère à la vraie religion, c'est-à-dire à l'Église, garante de l'orthodoxie et fondée sur la succession apostolique, dans la communion des évêques. Les décrets 2 et 3 retenus dans le titre 1 du livre XVI (édits de Théodose du 28 février 380 et du 30 juillet 381) sont à cet égard de première importance. Aux « chrétiens catholiques » qui suivent cette religion sont opposés « les autres, insensés et fous » :

Nous jugeons qu'ils doivent supporter l'infamie attachée à l'opinion hérétique, que leurs assemblées ne reçoivent pas le nom d'Église, que, frappés tout d'abord par la vengeance divine, ils le soient ensuite par le châtement de notre action inspirée par la volonté céleste (XVI, 1, 2).

On reconnaît dans les normes ecclésiastiques invoquées par l'empereur l'aboutissement des concepts mis en place progressivement depuis Irénée. De même, la manière de nommer les groupes qualifiés d'hérétiques est héritée de la tradition hérésiologique, sous ses deux formes, soit d'après le nom d'un maître, selon la méthode polémique inaugurée par Justin, soit d'après une origine géographique, un trait de doctrine ou une pratique particulière, selon le modèle attesté chez Clément d'Alexandrie et généralisé par la suite²⁸. Les deux procédés sont réunis contre les Nestoriens dans le décret du 3 août 435 de Théodose II :

Après la condamnation de l'auteur d'une superstition monstrueuse, Nestorius, que la marque d'infamie du nom qui leur revient brûle les membres de son troupeau pour qu'ils n'usent pas abusivement de l'appellation de chrétiens. Mais, de même que les Ariens ont reçu d'une loi de Constantin de divine mémoire, pour une impiété du même genre, le nom de Porphyriens à partir de celui de Porphyre, de même que partout les membres de la secte sacrilège de Nestorius soient appelés Simoniens pour que, ayant imité le crime de Simon en désertant Dieu, ils paraissent à bon droit recevoir ce nom. (...) Ainsi, que personne ne fasse mention dans une discussion religieuse d'un autre nom que celui donné ci-dessus (...) (XVI, 5, 66).

Le recours aux catalogues (par exemple en XVI, 5, 11) est aussi un procédé éprouvé de la polémique chrétienne antérieure. Il souligne l'étrangeté, l'altérité, et permet les amalgames les plus dangereux. Il va jusqu'à prêter aux accusés eux-mêmes les désignations ainsi fabriquées, faisant de ses propres sobriquets un crime

²⁷ SC 497, p. 397. Sur les deux mentions de ces *caelicolae* dans le *CTh* et sur le témoignage d'Augustin, *Epist.* 44, 6, 13, voir L. C. RUGGINI, *loc. cit.*, p. 30-34 : le législateur donne l'impression de ne pas être absolument sûr de leur caractère hérétique, et il les associe aux Juifs et aux Samaritains.

²⁸ Voir les occurrences réunies par H. ZINSER, *loc. cit.*, p. 215-216, et l'annexe I de SC 497, p. 473-486.

supplémentaire de dissimulation, mettant le comble au brouillage des identités, multipliant les suspects et les possibilités de dénonciation. Le décret du 3 mai 381 pris contre les Manichéens fait preuve en la matière d'un cynisme confondant :

Que, par une fraude maligne, ils ne se défendent pas en se cachant sous ces noms trompeurs dont beaucoup, à notre connaissance, veulent se faire appeler et désigner comme étant de foi éprouvée et d'une conduite plus chaste. Ainsi, certains d'entre eux veulent-ils se faire appeler encratites, apotactiques, hydroparastates ou saccofores pour feindre, pour ainsi dire, par la variété de ces divers noms l'accomplissement des devoirs de l'état religieux. Il convient donc que l'utilisation de ces noms ne protège aucun d'eux, mais qu'ils soient tenus pour infâmes et exécrables pour crime de secte (XVI, 5, 7).

La réitération de cette loi le 31 mars 382 en manifeste les effets redoutables :

Quant à ceux que, par une dénomination monstrueuse, on appelle encratites, ainsi que les hydroparastates et les saccofores, s'ils sont convaincus par un tribunal, trahis par leur crime même, et cela même si l'on a trouvé contre eux un faible témoignage de ce forfait, Nous ordonnons qu'ils soient livrés au dernier supplice et au châtiment inexpiable. (...) En conséquence, que Ta Sublimité (sc. le Préfet du prétoire Florus) nomme des enquêteurs, ouvre le tribunal, reçoive les témoignages et les dénonciations sans tenir compte de la malveillance des délateurs (...) (XVI, 5, 9).

Une autre confusion délibérée est l'effacement de la distinction entre schisme et hérésie. Certes, l'expression qui réunit « les schismatiques et les hérétiques » suppose une différence préalable, mais cet appariement a pour fin de faire peser sur le schisme la gravité du délit d'hérésie. Son efficacité est parfaitement illustrée par le décret du 13 février 405 pris à Ravenne contre les Donatistes :

(...) Nous avons décidé de détruire par une nouvelle constitution tout particulièrement cette secte qui, pour ne pas être qualifiée d'hérétique, préférerait se faire appeler schisme. Car on dit que ceux qui sont appelés Donatistes se sont tellement avancés sur la voie du crime qu'ils auraient renouvelé le sacro-saint baptême par une coupable témérité, foulant à nouveau aux pieds les mystères. (...) C'est ainsi qu'il arriva que l'hérésie naquit du schisme (XVI, 6, 4).

Innovations

En exploitant les méthodes de l'hérésiologie, avec tous ses présupposés, la législation impériale, à partir de Constantin, et surtout de Théodose I^{er}, innove grandement par rapport au droit romain antérieur. Que l'État intervienne dans le contrôle du culte, c'est à Rome une tradition très ancienne. Les *sacra* et les *sacerdotes*, c'est-à-dire ce qui concerne les rites et les prêtrises, relèvent du *ius civile* (précisément du *ius publicum* selon Ulpien, qui à l'intérieur du *ius civile* distingue la sphère « publique » de la sphère privée²⁹). La loi doit assurer la rectitude des pratiques, en vue de l'intérêt public, de *utilitas publica*, protéger les relations correctes entre les hommes et les dieux, en des lieux et des temps bien déterminés, et contrôler les influences des cultes étrangers, licites tant qu'ils ne contreviennent pas à l'ordre

²⁹ *Digeste* 1.1.1.2 ; voir K. L. NOETHLICH, *loc. cit.*, p. 116 ; C. HUMFRESS, *loc. cit.*, p. 130.

romain. En intervenant dans le domaine des « choses sacrées », pour maintenir la cohésion sociale, les législateurs d'un Empire devenu chrétien sont fidèles à ces devoirs. Tout change cependant dès lors que l'exclusion vise l'hérésie, pour défendre son contraire inéluctable, l'orthodoxie, dans un monde où s'impose une conception nouvelle de la religion et, par conséquent, du délit religieux. La faute, qui consiste principalement en une erreur théologique, incombe à l'impie (individu ou groupe) et c'est le châtement du coupable qui est la mesure de salut public. On est loin de la pratique du droit romain ancien pour lequel, selon les analyses de John Scheid, l'infraction commise par l'individu n'a d'existence que sous ses aspects profanes, au même titre que toute autre transgression des lois publiques, alors qu'il revient à la cité d'expié rituellement la souillure produite par ce manquement aux règles du culte et ce désordre contraire à la *pax deorum* et à la stabilité de la communauté³⁰. Si par ailleurs les exclusions périodiques de groupes « religieux » sont bien attestées sous la République ou au début de l'Empire, elles visent des comportements perçus comme des actes séditieux et non pas comme des délits dans lesquels serait engagée l'activité religieuse de la cité³¹. Comme l'ont montré plusieurs études dans les décennies récentes, le terme *religio* a changé de sens dans le cours du IV^e siècle. Citons Daniel Boyarin, qui résume les acquis de la recherche sur ce sujet :

(...) *religio* ne concerne plus les pratiques utiles et appropriées pour maintenir la solidarité et l'ordre social mais devient la croyance en ce qui est vrai, c'est-à-dire ce qui est sanctionné par une orthodoxie œcuménique ayant autorité et finalement établie légalement³².

Les termes de l'édit de Théodose du 23 février 380 sont très clairs :

Nous voulons que tous les peuples régis par le gouvernement de Notre Clémence pratiquent la religion transmise aux Romains par le divin apôtre Pierre, telle que se manifeste jusqu'à maintenant la religion qu'il a enseignée. Il est clair que c'est celle que suivent le pontife Damase et Pierre, évêque d'Alexandrie, homme d'une sainteté apostolique, à savoir que nous devons croire, selon l'enseignement des apôtres et la doctrine de l'Évangile, en une divinité unique, Père, Fils et Esprit Saint, dans une égale majesté et une sainte Trinité. Nous ordonnons que ceux qui suivent cette loi soient rassemblés sous le nom de chrétiens catholiques (...) ³³.

Que la « religion », le christianisme en l'occurrence, puisse être « vraie », cela signifie que l'ensemble des pratiques actualisant le contact entre les hommes et la/les divinité/s qui garantit la cohésion sociale et politique se mue en appartenance à une communauté nouvelle et en adhésion à ses institutions et au contenu de sa foi. L'orthodoxie impose ainsi une définition de l'identité dominée intégralement par ses normes, de manière absolue. Le moindre défaut annihile l'identité. Il fait tomber dans

³⁰ J. SCHEID, « Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine », in M. TORELLI, J. SCHEID, A. FRASCHETTI (éd.), *Le délit religieux dans la cité antique*, Rome, Collection de l'École française de Rome 48, 1981, p. 117-171.

³¹ J. SCHEID, *loc. cit.*, p. 166.

³² D. BOYARIN, *La partition du judaïsme et du christianisme*, op. cit., p. 376.

³³ XVI, 1, 2 ; cf. XVI, 1, 3, édit du 30 juillet 381 ; voir K. L. NOETHLICH, *loc. cit.*, p. 121-123.

la fausseté et la folie de l'hérésie. Rappelons la conclusion déjà citée, du même édit de Thessalonique du 28 février 380 :

Quant aux autres, insensés et fous, nous jugeons qu'ils doivent supporter l'infamie attachée à l'opinion hérétique ...

Cette perte de l'identité chrétienne se traduit concrètement, selon la loi de l'État, qui porte châtement, par la privation de droits civiques, voire par la mort physique.

Les hérétiques sont souillés et contagieux. Une constitution du 10 mars 388, à Thessalonique, les exclut de la société civile romaine :

Nous ordonnons d'écarter de tous lieux, des murailles des villes, de la réunion des honnêtes gens, de la communion des saints³⁴, les Apollinariens et tous les autres sectateurs des diverses hérésies (...) Qu'ils occupent des lieux où ils se trouvent le plus possible séparés de la communauté humaine comme par quelque retranchement (...) (XVI, 5, 14).

Certes, l'intérêt public peut inciter à maintenir l'hérétique dans la société civile, en l'empêchant d'échapper à ses charges (*munera*). Un décret de Théodose pris à Constantinople le 26 juin 409 contre les Montanistes et les Priscillianistes, exclus de la *militia*, précise :

Mais si une naissance curiale ou le lien des ordres ou de la milice dans les cohortes lie certains aux devoirs des charges, Nous ordonnons qu'ils y soient astreints pour que, sous couleur d'une religion condamnée, ils n'obtiennent pas les faveurs d'une exemption enviée³⁵.

Mais les réunions d'hérétiques sont interdites dans les villages ou dans les cités. Retenons, parmi beaucoup d'autres³⁶, le décret du 6 août 425 :

Nous ordonnons que les Manichéens, les hérétiques ou les schismatiques et toute secte ennemie des catholiques soient chassés de la vue même des diverses villes pour qu'elles ne soient pas souillées par la présence contagieuse de ces criminels (XVI, 5, 64).

Au demeurant, en frappant les hérétiques et les apostats de la sentence d'*infamia*, bien connue dans le droit romain, et prononcée au terme de procès, les législateurs impériaux du IV^e siècle et du début du V^e condamnent les individus accusés de telles déviations religieuses à perdre tout ou partie de leurs droits civiques et de leurs prérogatives légales, ce qui a de graves conséquences sur le plan social et

³⁴ C. HUMFRESS, *loc. cit.*, p. 133, n. 20. Tout en citant l'expression latine *communio sanctorum*, Humfress traduit et commente le tour *communio sacrorum*, « la communion aux choses sacrées », comme si le rédacteur de la loi avait emprunté ici aussi au vocabulaire traditionnel de la législation romaine. Il s'agit en fait, selon le texte lui-même, comme l'explique E. Magnou-Nortier (*Le Code théodosien, Livre XVI et sa réception au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Cerf, 2002, p. 218, citée par HUMFRESS, *loc. cit.*, p. 134, n. 21), du souhait de voir les hérétiques excommuniés par les évêques orthodoxes.

³⁵ *CTh* XVI, 5, 48 ; cf. XVI, 5, 61 et 64 ; voir le commentaire pénétrant de C. HUMFRESS, *loc. cit.*, p. 135.

³⁶ Voir les autres exemples mentionnés par C. HUMFRESS, *loc. cit.*, p. 136 : *CTh* XVI, 5, 3 ; 5, 6 ; 5, 7, 3 ; 5, 9 ; 5, 12 et 13 ; 5, 18 ; 5, 34 ; 5, 62.

économique³⁷. Interdictions de faire un testament ou une donation, de recevoir un héritage, d'accéder aux diverses fonctions de la *militia*, amendes, confiscation des biens, relégation, perte de la citoyenneté romaine, autant de peines qui accablent les hérétiques³⁸. L'opiniâtreté subreptice et la récidive sont punies du châtement de la proscription et du sang³⁹. Les peines s'étendent à ceux qui, sans être hérétiques, sont suspects de connivence : les mesures de confiscation des lieux ou des maisons où se sont tenues des réunions interdites d'hérétiques, ou les amendes dans certains cas, sont constamment réitérées⁴⁰.

Maria Victoria Escribano Paño, en comparant le statut légal de l'*hostis publicus* à celui des hérétiques dans le *CTh*, montre qu'un transfert s'est opéré de l'idéologie justifiant la mise à l'écart de l'*hostis publicus* à celle qui sous-tend l'exclusion de l'*haereticus*⁴¹. Une analyse très fine des deux édits de Théodose du 28 février 380 (XVI, 1, 2) et du 10 janvier 381 (XVI, 5, 6) et du progrès, du premier au second, dans la précision et la rigueur du propos, la conduit à noter que pour la première fois en 380 la foi elle-même (celle de Nicée en l'occurrence) devient objet de législation, et que l'hérésie est assimilée au *sacrilegium*⁴², concept légal apparenté à bien des égards au *crimen maiestatis* ; à souligner aussi que la base légale des poursuites est plus solidement établie dans l'édit de 381, que l'agressivité du langage reflète à la fois celle du discours hérésiologique chrétien et, du côté de l'autorité impériale, celle de l'édit de Dioclétien contre les Manichéens de 302 ou de la lettre de Constantin aux hérétiques de 326⁴³ ; l'examen du lexique du dénigrement (*dementia, labis contaminatio, sacrilegii venenum, perfidiae crimen, nefandum prodigium, nomen monstruosum, eruptio factiosa, furor*) et de son histoire confirme qu'une telle représentation de la dissidence hérétique donne mandat à l'État d'intervenir pour expulser les hérétiques comme des agents de contamination et de division dans la société, justifiant ainsi les

³⁷ C. HUMFRESS, *loc. cit.*, p. 137-140.

³⁸ Toutes s'accumulent contre les Manichéens : XVI, 5, 7 (8 mai 381) ; cf. 5, 18 (17 juin 389) ; les interdictions testamentaires visent les Eunomiens dans le décret du 4 mai 389 (XVI, 5, 17), loi révoquée le 20 juin 394 (XVI, 5, 23), rétablie le 13 mars 395 (XVI, 5, 25), de nouveau abolie le 25 décembre 395 (XVI, 5, 27) ; cf. XVI, 5, 36 : 6 juillet 399), réitérée le 6 novembre 415 (XVI, 5, 58, 4) ; le 13 mars 395, il leur est interdit de servir dans la milice (XVI, 5, 25) ; cf. 5, 58, 7 : 6 novembre 415 ; XVI, 5, 29 : contre les hérétiques en général ; 5, 42 ; 5, 48) ; amendes contre les Donatistes : XVI, 5, 39 (8 décembre 405) ; 5, 52 (30 janvier 412) ; peine de relégation pour celui qui aura accepté un second baptême : XVI, 5, 58, 2 (6 novembre 415) ; expulsion de Rome (XVI, 5, 62), des villes (5, 64) ; récapitulation très sévère le 30 mai 428 (XVI, 5, 65). Voir H. ZINSER, *loc. cit.*, p. 216-217.

³⁹ 25 août 410 (XVI, 5, 51 et 56 ; 31 mars 382 (XVI, 5, 9, 1) : *summum supplicium*.

⁴⁰ XVI, 5, 21 ; 5, 34 ; 5, 35 ; 5, 40, 7 ; 5, 54, 6 ; 5, 5, 1 ; 5, 58, 5 ; 5, 65, 3 ; 6, 4, 1 ; 6, 7. Les modalités sont cependant fluctuantes.

⁴¹ M. V. ESCRIBANO PAÑO, *loc. cit.*, p. 39.

⁴² D'après un autre extrait de cette loi retenu en XVI, 2, 25.

⁴³ Eusèbe, *Vie de Constantin*, 3, 64-65 ; voir la traduction annotée de P. MARAVALL, *Constantin. Lettres et discours*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 81-84.

mesures concrètes de bannissement et de déportation⁴⁴. Hérésie et vie sociale dans les cités deviennent mutuellement exclusives⁴⁵.

Quant à la peine de mort, déjà évoquée, elle est justifiée par un décret d’Arcadius daté du 4 mars 398 contre les Eunomiens (associés aux Montanistes) d’une façon qui assimile l’hérésie au délit de *maleficium* ; non seulement les livres des hérétiques doivent être recherchés et « brûlés sur le champ en présence des juges », selon une pratique courante depuis le début de l’Empire contre les ennemis du bien public, mais la loi ajoute :

S’il arrivait que quelqu’un soit convaincu, à quelque occasion que ce soit ou par fraude, d’avoir caché et de n’avoir pas livré quelques-uns de ces ouvrages, qu’il sache qu’il sera puni de mort en tant que détenteur de livres nuisibles et écrits dans un délit de maléfice (XVI, 5, 34)⁴⁶.

Maleficus, dès le temps d’Apulée, était devenu synonyme de *magus*⁴⁷, ce qui reflète la criminalisation de la magie, de plus en plus exploitée pour réprimer les actes religieux déviants. Un résumé du droit romain datant très probablement de la fin du III^e siècle, les *Sententiae* attribuées au juriste Iulius Paulus, dans le passage qui commente la *lex Cornelia de sicariis et veneficiis*, antérieure de près de quatre siècles, est un témoin radical de ce mode de répression. Le décret d’Arcadius le porte à son comble en l’appliquant à l’hérésie. Il va en effet plus loin que cet abrégé, qui limite aux *humiliores* la peine capitale pour détention de *libri artis magicae*, les autres étant condamnés à la déportation dans une île⁴⁸. La contagion de l’hérésie ne peut être purifiée que par la mort.

Ce cas extrême dans le *CTh* est aussi emblématique. Il concentre en sa pointe mortelle la nocivité du grief d’hérésie dans la législation du premier siècle de l’Empire chrétien. L’hérésie n’est pas un concept, c’est une accusation qui peut ruiner, bannir et tuer. Elle n’a pas non plus de contenu définitionnel qui soit approprié à l’identité de l’autre qu’elle a pour fonction de rejeter. L’amalgame et la confusion lui sont inhérents et elle ne tient sa réalité que de la délation.

⁴⁴ M. V. ESCRIBANO PAÑO, *loc. cit.*, p. 40-51.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 55, à propos de trois constitutions de Théodose I^{er} du 25 juillet 383 (XVI, 5, 11), du 3 décembre 383 (XVI, 5, 12) et du 21 janvier 384 (XVI, 5, 13 : ordre d’expulser de Constantinople Eunomiens, Macédoniens, Ariens et Apollinariens).

⁴⁶ M. V. ESCRIBANO PAÑO, *loc. cit.*, p. 58, dégage la valeur symbolique de cette assimilation.

⁴⁷ Voir les emplois du tour *magica maleficia* dans son *Apologie*, 1.5, 9.2, 42.2, 61.2, 69.4.

⁴⁸ *Sententiae*, 5.23.18 (dans l’édition de P. KRUEGER, *Ulpiani Liber singularis regularum. Pauli libri quinque sententiarum. Fragmenta*, Berlin, Weidmann, 1878, p. 130-131). J. B. Rives met en lumière les différences entre les délits désignés par *veneficia* dans la *lex Cornelia* (les cas de mort par empoisonnement) et cette interprétation tardive, ainsi que les transformations dont celle-ci témoigne dans le traitement légal de la magie et des déviations religieuses au III^e siècle : « Magic, Religion and Law : The Case of the *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis* », in C. ANDO et J. RÜPKE (éd.), *op. cit.*, p. 47-67.

Antioch, Alexandria and the formula of reunion

Mark EDWARDS

The Nestorian and Eutychian controversies were the last to be decided by an ecclesiastical council which is agreed by Catholic, Orthodox and Protestant theologians to have deserved the epithet “oecumenical”. Both controversies are named after individuals because neither the conciliar declarations nor the statements of the first historiographers imply that more than one man held the condemned opinions. Those who maintained the orthodoxy of either were wont to argue that their opinions, correctly understood, were consistent with the universal faith of Christendom, not that they were the spokesmen of a legitimate and popular alternative to the teaching of their victorious opponents. In modern historiography, by contrast, the individual names are often replaced by those of the equipollent and complementary schools that they are thought to personify¹. Nestorius is, on this view, a lopsided advocate of the Antiochene theory, which rightly asserted the presence of two natures in Christ and thus did justice to his full divinity; Eutyches² is an equally intemperate proponent of the Alexandrian view, which forgot the two natures in its pious solicitude for the integrity of Christ’s person. Each of these positions is said to contain more than half of the truth which cannot be fully expressed by either in isolation. The victory of the overbearing Cyril of Alexandria at Ephesus led to a temporary ostracism of the Antiochenes, from which they were rescued by the temerity of Eutyches and

¹ Typical, and at one time influential, is R. V. SELLERS, *Two Ancient Christologies*, London, SPCK, 1854. A DE HALLEUX, “La définition christologique à Chalcédoine”, in his *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, Peeters, 1990, p. 455-480, attaches quotation marks to the term “antiochien” at p. 476, while using it unimpeachably on p. 468 and 470 of the party opposed to Cyril and led by John of Antioch after the proceedings at Ephesus in 431.

² For a lucid summary of his opinions, see H. M. DIEPEN, *Les Trois Chapitres au Concile de Chalcédoine*, Oosterhuit, S. Michel, 1953, p. 59-68.

his subsequent condemnation at the Council of Chalcedon in 451. Proponents of these views commonly extol Chalcedon as a corrective to Ephesus, a restoration of stereoscopic vision to a church that had been blinded in one eye.

I shall not be arguing here, as some would argue, that the terms “Antiochene” and “Alexandrian” are of no utility, either in histories of doctrine or in the study of exegesis; the preceding paragraphs ought to show, on the contrary, that I acknowledge a limited use at least for the former of these terms. I shall maintain that any attempt to apply these terms to the Formula of Reunion, composed in Antioch in 433 and reproduced with ostentatious joy by Cyril of Alexandria, would disguise the novel character of this document and the diversity of the antecedents that it draws together. It is not my purpose either to uphold or to refute the conjecture that the cunning draughtsman of this document was Theodoret of Cyrillus³, but I hope at least to make it clear why it seems to me that the inference “Theodoret was an Antiochene, therefore the Formula is Antiochene” is at once a misconstruction of the Formula and an injustice to the most able theologian who lived to see the Council of Chalcedon.

Two Christologies?

In all accounts of the Alexandrian school, its chief exemplars are Athanasius and Cyril, both patriarchs of the city, though the church at large remembers them as common doctors rather than champions of a local creed. The quintessence of Alexandrianism – that which makes it an “ism” – therefore commonly sought in Apollinarius of Laodicea, who, for all that we know, never saw the Egyptian capital, though he seems to have made the acquaintance of Athanasius in the course of the latter’s travels. The addition of Origen turns this little shoal into a school, though one may wonder how he can pass for a representative of the city from which one patriarch expelled him, while another, two centuries later, took the leading role in a posthumous flagellation⁴. The full muster includes both Didymus the Blind and Eusebius of Caesarea⁵, the latter of whom inherited Origen’s library and as much of his theology as a cautious man could entertain before the Nicene Council. This did not include the attribution of a human soul to Christ, and indeed the denial or neglect of its presence is frequently regarded as a diagnostic of Alexandrian sympathetic.

³ P. B. CLAYTON, *The Christology of Theodoret of Cyrus*, Oxford, Clarendon Press, 2007, p. 161.

⁴ On Demetrius see Eusebius, *Church History* 6.8; on Theophilus see E. G. CLARK, *The Origenist Controversy*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

⁵ A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, London, Mowbray, 1975, p. 167-190, makes him an early representative of the *logos-sarx* Christology, which was subsequently embraced. In contrasting this with the *logos-anthropos* Christology of the Antiochenes, Grillmeier takes little notice of the fact that only *logos-sarx* has biblical warrant (John 1.14), and assumes that unless an author expressly speaks of a soul in Christ the word *sarx* must always imply a dimidiated manhood. He also fails to observe that, while a *logos-sarx* Christology may affirm either *logos = sarx* (the Word became flesh) or *logos + sarx* (the Word assumed flesh), a *logos + anthropos* doctrine (one which affirms, with Theodore, that the Word assumed a man) is not biblical and has never been reckoned orthodox.

It will be obvious that the epithet “Alexandrian”, in the usage of modern scholars, is a heuristic, not a geographical, term, and certainly not an aetiological one: we cannot say “this man held his Christology because he was Alexandrian”, but only “we may call him an Alexandrian because he held this Christology”. The Antiochene succession, on the other hand, consists entirely of men who spent some portion of their lives in Antioch. Each of them, moreover, can be described without flagrant inaccuracy as a student or precursor of at least one other: Diodore taught Theodore⁶, Nestorius took Theodore as his paradigm⁷, while John of Antioch, Andrew of Samosata and Theodoret were all at some time allies and defenders of Nestorius. Nevertheless, it would not be true even in this case that mere residence in Antioch inevitably caused one to hold a particular Christology: those who suppose that Antioch produced dyophysites as clouds produce air will be disappointed by John Chrysostom, in whose Christology the Alexandrian traits are agreed to be at least as prominent as the Antiochene. We can speak of a school of Antioch as we speak of the Tübingen School of theologians in the nineteenth century or the Vienna Circle in the twentieth – meaning, not that every inhabitant of the city adhered to one school but that, insofar as there was a school it was associated with this one locality.

Some have wished to draw a line between the two cities across the whole of Christendom, forcing the Cappadocians and the majority of Latin authors into the Antiochene hemisphere. Since, however, Gregory of Nazianzus cherished the term *theotokos*, while Gregory of Nyssa has some strikingly monophysitic passages and Leo the Great condemns Nestorius without reserve⁸, Antioch has been stripped of its imaginary hinterland in English-speaking scholarship, and new topographies have been drawn in which the Antiochenes, far from being half the population of the empire, are a provincial coterie of three or four aberrant theologians. Another hoary contrast, between the literal exegesis of the Antiochenes and the allegorical mode of the Alexandrians⁹, has come to appear debatable, and even those who retain a version of it seldom hold that either of the two Christologies is the outcome of a particular hermeneutic. It is now no longer customary to set the “Platonism” of Alexandria against the “Aristotelianism” of Antioch¹⁰, and while it is true that Theodore and

⁶ On the reputation of Diodore see Marcel RICHARD, “Les traités de Cyrille d’Alexandrie contre Diodore et Théodore et les fragments dogmatiques de Diodore de Tarse”, in *Mélanges dédiés à la mémoire de Félix Grat* I, Paris, Pecquer-Grat, 1946, p. 99-116.

⁷ Against the tradition that he was a pupil of Theodore see F. LOOFS, *Nestorius and his Place in the History of Christian Doctrine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1914, p. 65.

⁸ Gregory of Nazianzus, *Letter* 101; Gregory of Nyssa, *To Theophilus*, finis; Leo the Great, *Letter* 28 (*Tome to Flavian*).

⁹ F. M. YOUNG, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 161-185, contests a number of theses, some more stramineous than others.

¹⁰ For a moderate statement of this position see C. E. RAVEN, *Apollinarius. An Essay on the Christology of the early Church*, Cambridge, Cambridge University Press, 1923, p. 125: “it is interesting to find the issue which in scholastic times separated the stricter Aristotelians or Thomists from the platonising or mystical Scotists already raised in the conflict between

Nestorius were more hospitable to Pelagian suppliants than Cyril, it is no longer a commonplace that “the Nestorian Christ is the fitting saviour of Pelagian man”¹¹.

There was no inveterate feud, as some imagine, between the sees of Antioch and Alexandria. Nestorius and Eutyches were both stripped of offices in Constantinople, and it was this metropolis, not Antioch, that had incensed the Alexandrians in 381 by proclaiming itself the second see of Christendom. Strife arose between Antioch and Alexandria only after the deposition of Nestorius in 431 at the Council of Ephesus¹². John of Antioch, arriving after the day that he himself had appointed, complained that Cyril had acted with premeditated haste to exclude the allies of Nestorius; Cyril replied that a posse of thirty bishops would have made no impact on the deliberations of two hundred. After each pronounced the other deposed and excommunicate, the Emperor Theodosius II declined to reappoint either to his bishopric until they could speak with one voice on the theological question. After two years of prorogation, the instrument of peace was prepared in Antioch, though it achieved canonical status as a transliterated text in Cyril’s letter to John announcing the restoration of amity between the two sees. The document offered no reprieve to Nestorius, though it is often said to have been Antiochene not only in provenance but in content. Both enemies and friends of Cyril charged him with inconstancy, and Henry Chadwick – until his death the doyen of patristic scholarship in the Anglophone world – does not contradict this estimate in his last observations on the Formula:

The Formulary of Reunion affirmed Christ to be one with God in his divine nature, one with us in his humanity, yet one from two natures. To many of Cyril’s more zealous supporters, Cyril’s assent to this Antiochene document was incomprehensible¹³.

We are not told which of the elements in this summary might be judged Antiochene. In my view (as I now intend to demonstrate) a commentary on the Formula, clause by clause, will show that nothing in it merits this description, though there is also much that would never have been thought Cyrilline before Cyril made it his own in 433 and thereby claimed it for the universal church.

The Formula of Reunion (433)

After a preamble, which invites no cavil because it expresses nothing but a desire for unanimity in truth, the Formula may be divided into six clauses¹⁴:

Diodore and Apollinarius”. For an Aristotelian reading of Cyril, see R. SIDDALS, “Logic and Christology in Cyril of Alexandria”, *Journal of Theological Studies*, 38, 1987, p. 341-367.

¹¹ As quoted e.g. by R. G. Parsons, in James HASTINGS (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 18, Edinburgh, T. and T. Clark, 1917, p. 704. Originally Charles Gore, in *Church Quarterly Review*, 16/32, 1883, p. 298, wrote “natural Saviour”.

¹² See further J. MCGUCKIN, *St Cyril of Alexandria. The Christological Controversy*, New York, St Vladimir’s Seminary Press, p. 107-125.

¹³ H. CHADWICK, *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 540.

¹⁴ My translation from T. H. BINDLEY, *The Oecumenical Documents of the Faith*, London, Methuen, 1899, p. 168.

- (a) We confess, then, our Lord Jesus the Christ, the Son of God, the Only-Begotten, perfect God and perfect man from a rational soul and body.
- (b) Begotten before the ages from the father according to his Godhead, and at the end of days for us and for our salvation [born] of the Virgin Mary according to his manhood; the same consubstantial with the Father according to his divinity and consubstantial with us according to his humanity.
- (c) For a union (*henôsis*) of two natures occurred; wherefore we confess One Christ, one Lord, one God.
- (d) According to this understanding of the unconfused union we confess the holy Virgin [to be] Mother of God (*theotokon*), on account of the Word of God's becoming flesh and man and having united to himself from his very conception the temple that he received from her.
- (e) And as to the evangelical and apostolic sayings about the Lord, we know that men proficient in theology¹⁵ make some common, as with respect to one person (*prosôpon*) and divide some, as with respect to two natures.
- (f) Handing down the god-befitting ones with respect to the divinity of Christ and the lowly ones with respect to his humanity.

Clause (a) contains nothing that any participant in the Ephesian council would have scrupled to affirm. I shall therefore begin my commentary with clause (b).

(b) *Consubstantial with the Father according to his divinity and consubstantial with us according to his humanity*

This dictum is not attested, or even anticipated, in Cyril's previous writings. Since it implies the presence of two *ousiai* – two essences, and hence two natures – in the incarnate Christ, it is often regarded as the first Antiochene stitch in a hitherto seamlessly oecumenical fabric. In Antiquity, however, a different pedigree was accorded to it: Cyril, in defending it to friends and critics, appealed to Athanasius' letter to Epictetus, and this authority also satisfied Theodoret in his *Eranistes*¹⁶. Yet this contains, not the whole antithesis, but the uncoupled limbs of it; the author who brought them together before the Formula of Reunion is one to whom neither side could grant a hearing, and whose very name was erased from the treatise that preserved the kernel of his teaching. Nevertheless, the external evidence proves beyond doubt that it was Apollinarius who, in a short manifesto *On the Union*, declared in a single sentence that the same Christ was consubstantial both with the Father and with his indigent creation:

Thus he is consubstantial (*homoousios*) with God according to the invisible spirit, the flesh being also comprehended in the name because it is united to that which is consubstantial with God; and conversely he is consubstantial with human beings, the

¹⁵ The word *theologos* is used adjectivally, though by this time it had acquired the substantive meaning "theologian". Since it was frequently applied to the prophets, and since the last word of the Formula is *paradidontas* ("handing down"), it seems to me possible that this is a reference to the canonical authors rather than, as is commonly assumed, to their interpreters.

¹⁶ Cyril, *Letter to John* 193 (p. 172 Bindley); Theodoret, *Eranistes* 1, florilegium 41, p. 102-103 in the edition of G. Ettlinger, Oxford, Clarendon Press, 1975.

Godhead being also comprehended along with the body, because it is united to that which is consubstantial with us (Apollinarius, *On the Union* 8)¹⁷.

The notoriety of this proposition is attested in a newly-discovered treatise against Eunomius by Theodore, who gives no hint that he had met in other authors, least of all in authors of the “Antiochene school”:

If anyone asserts that the God Logos naturally has flesh, there occurs through him an alienation of the divine *ousia*, because he (sc. the Logos) is subjected to alteration by the addition of a nature. But if he does not have flesh by nature, how does Apollinarius say that the very same is partly consubstantial with the father in his Godhead and the same consubstantial with us in flesh, so that he can make him composite? For he who is divided in natures is, and is found to be (in nature something composite)¹⁸.

Theodore repeats his expostulation in a passage that was deemed worthy of condemnation by the Second Council of Constantinople in 553:

But my brothers, who are sons of my own mother, say to me, “Do not separate God and man, but say that they are one and the same”. When I say that he is a man I say that he is of the same nature as I am; if I should say [*dicam*, subjunctive or future] that he is God, I say that he is of one nature with God. Surely there is not one nature of man and of God, the Lord and the servant, the creator and the creature? Man is consubstantial with man, whereas God is consubstantial with God¹⁹.

Theodore takes his adversary to mean that both divine and human attributes are predicated of a single nature in Christ – a position that was held by at least one philosophical partisan of Cyril in sixth-century Alexandria. It is possible that Theodore himself could have entertained the notion of double consubstantiality in a different form – the form, for example, in which it was understood by Theodoret and the Council of Chalcedon in 451. There is, however, no evidence in his surviving works to substantiate this conjecture, and we have equally little reason to suppose that Nestorius entertained any notion of double consubstantiality. One of his detractors, not commonly reckoned among the Alexandrians, takes this copula as a statement of the orthodox position which Nestorius was unable to affirm:

But, since you say that birth must be *homoousios* with the one who brings forth, I assert that the lord Jesus Christ was consubstantial both with his Father and with his mother. For in respect of the diversity of persons he held up to each of his parents the likeness of that parent. For according to his divinity he was *homoousios* with his Father, while according to his humanity he was *homoousios* with his mother. Not that there was one who was *homoousios* with the Father and another *homoousios* with the mother, but that the same Lord Jesus Christ, born as man, was also God, having in

¹⁷ My translation from H. LIETZMANN, *Apollinaris und seine Schule*, Tübingen, Mohr, 1904, p. 188.9ff. The attribution of this text to Apollinarius seems to be uncontested, though it has been transmitted under the name of Julius of Rome.

¹⁸ Translation from L. ABRAMOWSKI, “The Theology of Theodore of Mopsuestia”, in her *Formula and Context*, Aldershot, Variorum, 1992, II.2.

¹⁹ T. JANSEN, *Theodor von Mopsuestia: De Incarnatione*, Berlin, De Gruyter, 2009, Fr. 2 on p. 234.

himself the specific character of each parent (John Cassian, *Against Nestorius on the Incarnation* 6.13)²⁰.

The double consubstantiality, therefore, is anything but an Antiochene term. It may be an Alexandrian one, in the sense that it derives from Apollinarius; but that, of course, is a sense that could never have been accorded to the term “Alexandrian” by Christians of the Chalcedonian era.

(c) For a union of two natures occurred

No student of Cyril’s writings will suppose that these words gave him any hesitation. *Henosis* is the noun that he used repeatedly in preference to the *sunapheia* (conjunction) of Nestorius;²¹ when it occurs in Theodore, it denotes a looser relation²², but the Alexandrian patriarch was entitled to construe it in his own sense. The parties to the union, as Cyril says in his letters to Nestorius, are the divine Word and his flesh, but, as these constitute the divine and human elements in Christ, he can speak without scruple in the same letters of a concurrence of two natures and a Son who is one from both²³. We may be sure that this locution came more readily to him because it was sanctioned in a letter, couched in equally magisterial terms, by another Alexandrian champion of orthodoxy:

They are unmindful of the sayings that signify his natural glory and nobility which are from the Father alone. Such a saying is *I and the Father are one* [John 14.28]. The Lord says this, not proclaiming himself to be the same as the father nor revealing that the two natures in the hypostasis are one, but that the Son of the Father is the one who can preserve the paternal likeness to a nicety (Alexander of Alexandria, *Letter to Alexander of Byzantium*, in Theodoret, *Church History* 1.4.38)²⁴.

It is also true, none the less, that Cyril asserts “one nature of the Word enfleshed” more readily than “two natures after the union”²⁵. The reasons for this will be discussed below, but it is pertinent to note here that in his letter to John of Antioch, Cyril intimates that the formula “one nature of the word enfleshed” is his prophylactic

²⁰ My translation from CSEL XVII, ed. M. PETSCHENIG, Vienna, Academy of the Sciences, 2004, p. 340-341.

²¹ Rejected at *Third Letter to Nestorius* 5, p. 25 of L. R. WICKHAM, *Cyril of Alexandria: Select Letters*, Oxford, Clarendon Press, 1983. Wickham observes (n° 11) that Cyril himself had employed the term before the eruption of the Nestorian controversy.

²² Theodore, Fr. XXI, p. 253 Jansen.

²³ *Second Letter* 3, p. 6.4-5 Wickham; cf. *Third Letter* 3.8, p. 22.28 Wickham. The remarks of Susan WESSEL, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2004, p. 271 are more applicable to the second mention of the two natures in the Formula.

²⁴ My translation from the edition of L. PARMENTIER and G. C. HANSEN, Berlin, De Gruyter, 1998, p. 18. Cf. Athanasius, *Against the Arians* 2.70.

²⁵ See *To Acacius* 12, *Against Nestorius* 2, proem, *To Eulogius* 1 and the long note by WICKHAM, *Cyril of Alexandria, op. cit.*, p. 62-63. For Cyril’s epitome of my argument here see *Second Letter to Succensus* 3, p. 88 Wickham, where he declares that the Word displays to us one nature, with the rider that it is one incarnate nature and further qualifications to prove that this does not entail a composition of natures.

against the charge of Apollinarianism²⁶. The latter was supposed to have held that before the incarnation the Word already possessed divine or celestial flesh, for which the womb of Mary served only as a conduit. Other critics alleged that if the Godhead took the place of a human mind in the incarnate Christ – and this Apollinarius certainly held – the Godhead would be subject to the possibility of the flesh. Cyril wishes those who impugn his orthodoxy to know that in his view the Word had only one nature before the incarnation, and that after his assumption of flesh that nature remained immutably all that it was without diminution or adulteration. The “emptying” of Philippians 2.7 is a voluntary occlusion of his glory, not a surrender of his eternal properties; whether it is the Word or his nature that becomes enfleshed, the human attributes of the one hypostasis are added to those which constitute the Word in heaven. The one nature of this new entity is not a composite of flesh and spirit but the eternal spirit animating supervenient flesh.

(d) Mother of God, on account of the Word's becoming flesh and man, and having united to himself from his very conception the temple that he received from her

The first, and abiding, cause of strife between Cyril and Nestorius was the latter's refusal to countenance the acclamation of Mary, the Virgin Mother, as *Theotokos*, or “God-bearer”. Nestorius, in his *Bazaar of Heraclides*, says that his object was to make peace in Constantinople between those who endorsed the title and those who denounced it as an Apollinarian blasphemy²⁷. The antipathetic faction, if it existed, cannot have known that it was rejecting the authority of two Alexandrian patriarchs, Alexander and Athanasius, and of a famous letter against Apollinarius himself by Gregory of Nazianzus²⁸. Gregory had been, albeit briefly, Bishop of Constantinople, while the other two were oecumenical doctors whose authority any patriarch might have felt bound to uphold. Other witnesses indicate, however, that Nestorius fomented opposition to the title by condoning an assault upon it from the pulpit of his own cathedral²⁹. The republication of the term *Theotokos* would thus have been seen by Cyril as an endorsement of his own and the Church's teaching. Many suspect, however, that he bought his peace with Antioch at too high a price when he acquiesced in a formula which distinguishes the Word from the “temple” that he received from

²⁶ The long disclaimer of belief in the heavenly flesh of Christ (lines 89-134 at Bindley p. 168-170) is immediately succeeded by a denial that there can be any “shadow of turning” (James 1.17) in the nature of the divine Word even after the incarnation (line 141, p. 170 Bindley) and by a further asseveration that the Word suffers not in his nature but in his flesh (line 149). Cyril will have been conscious that there is no allusion to human nature anywhere in the scriptures, whereas 2 Peter 1.14 speaks of fellowship in the divine nature as the destiny of the saints. See further N. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 200-202.

²⁷ Nestorius, *Bazaar*, p. 99 Driver and Hodgson.

²⁸ Alexander at Theodoret, *Church History* 1.4.54; Athanasius at *Against the Arians* 3.33; Nazianzen in *Letter* 101 (to Cledonius). Cf. Eusebius, *Life of Constantine* 3.43 and the more dubious citation of Origen at Socrates, *Church History* 7.32.

²⁹ SOCRATES, *Church History* 7.32; MCGUCKIN, *St Cyril of Alexandria, op. cit.*, p. 29-30.

Mary. If the word “temple” signified the man, and thus confessed that the man is not the Word but only his tenement³⁰, we could fairly convict him either of tergiversation or perjury. The noun “temple” has, however, another sense, of which Cyril can hardly have been unmindful, as it is sanctioned by a passage in the Fourth Gospel on which he himself had commented at length. “Destroy this temple”, says the Christ of the Fourth Evangelist, “and I shall raise it in three days” (John 2.20). Knowing that there had been no resurrection of the material temple in Jerusalem, the narrator adds at 2.21 that the edifice of which he spoke was his body. In annotating this dictum, even Theodore had shown no disposition to confound the body of Jesus with his person³¹, and it is equally impossible to lay this charge against Cyril, though his *Commentary on John* was written before he or the world knew anything of Nestorius’ teaching:

Since the body of Christ has been styled a temple, how could the only-begotten Word who dwells within him not be God by nature, seeing that it is not possible for one who is not God to be said to dwell in a temple? Otherwise, let someone come into the midst and say which of the saints had a body that was styled a temple (*Commentary on John*, Book 2 on John 2.21)³².

In his writings against Nestorius, Cyril urges that Christ’s body is as much the body of God as of the man Jesus; were it otherwise, we could not call Mary *Theotokos*, as she would be the donor of flesh and blood to the man but not to God. The body is *idios* to the Word, his own possession, just as the Son is *idios* to the Father in the parlance of Nicene theologians after Athanasius. Nevertheless, the body is not consubstantial, let alone identical, with the Word; as Cyril reasons, perhaps fallaciously, in his final letter to Nestorius, the body and the soul constitute one person, yet the body is not the soul. The linguistic custom of Cyril’s time implied that if one of these moieties is to be equated with the man himself, it is the soul; at the same time it allowed one to predicate of the whole man what is true of his body alone, so that he himself may be described as tall, as white or as suffering pain. In the same way – and only in this way – it is lawful to make the Word himself the subject of the labour and affliction which the man endures by virtue of his embodiment. If the temple is the body, then, we can say that by assuming it the Word was born of Mary, though orthodoxy requires us to insist at all times that the Word is to be identified not with the body but with the man.

It is likely that no document produced by an ecclesiastical synod was ever intended to admit of only one interpretation. Another reader than Cyril might have understood the word “temple” of the man Jesus – which would be heresy – or, less culpably, of his flesh or his human nature. Cyril’s duty was to repeat the substance of his strictures

³⁰ Cf. Theodore, *Against the Apollinarians* 4, Fr. 33 from Leontius at J. BEHR, *The Case against Diodore and Theodore*, Oxford, Clarendon Press, 2011, p. 307. Here the Word is said to assume the temple, which, in Theodore’s parlance, ought to entail that the temple is the man.

³¹ See M. CONTI and J. ELOWSKY, *Theodore of Mopsuestia’s Commentary on John*, Downers’ Grove, Inter-Varsity Press, 2011, on John 2.21.

³² My translation from *Patrologia Graeca* 73.27. It is possible that Cyril already attributed to Theodore the belief that the presence of the Word in Christ is analogous to his indwelling of the saints.

on Nestorius in a form that would be acceptable to John of Antioch; it was perfectly consistent for him to deplore the licentious usage of a man who was now a known heretic, while he himself made full use of the latitude that the Formula, in its failure to define the temple, had purposely granted to all its signatories.

(e) Dividing others, as with respect to two natures

It is widely agreed that the so-called Alexandrian tradition supplies no precedent for the distribution of Christ's words and titles between two natures. Athanasius repeatedly asserts that the Saviour's acts as God are complementary to and simultaneous with his acts as man, but does not speak of a synergy or communion of two natures. Cyril, having denounced any allocation of Christ's words and sayings to distinct *prosôpa*, suspects his oriental critics of reintroducing this heresy by stealth when they make Christ's human nature the subject of those properties and deeds which the scripture attributes to his flesh. Even after he put his signature to the Formula of Reunion, he exhorts them to return to the biblical idiom:

Even, therefore, if one may predicate both the nature of humanity and that of divinity to Emmanuel, the humanity has none the less become the Word's own and is reckoned one son with it. Now since the inspired scripture says that he suffered in flesh, it is better for us to speak likewise than to speak of his human nature, although it is certainly true that that if this were not also said by some in a perverse manner, it would do no wrong to the exposition of the mystery (*Second Letter to Succensus* 5, p. 92.18-24 Wickham).

Theodore's contention that the Word's "becoming flesh" is to be understood less literally than the Word's assuming flesh, or assuming man, was never palatable to Cyril. This is not to say that he had no use for the term "nature", or imagined the Incarnation as a coalescence of the divine and the human which obliterated the characteristic properties of both. That there was such a thing as the *theia phusis*, or divine nature, he had learned from a biblical verse (2 Peter 1.4) which he cites more often than any previous theologian. While there is no scriptural warrant for talk of human nature (*anthrôpinê phusis*), he was willing, even before the council of Ephesus, to maintain that Christ was "from two natures"³³, meaning, of course, not that he was a man before the incarnation, but that human nature already existed before the Word, by taking flesh, became a particular specimen of humanity. In his *Second Letter to Nestorius* he insists that no diremption or conversion of divine properties was entailed by the incarnation. While God the Word becomes a new being in order to suffer impassibly, the *theia phusis* remains, eternally and necessarily, all that it is, without liability to suffering or change. As I have pointed out above, when Cyril proclaims the "one nature of the Word enfleshed", he was not citing this Apollinarian dictum³⁴

³³ This locution was accepted at the Home Synod of Constantinople not only by Eutyches (*Acts* I.527), but by Basil of Seleucia and others (I.301-302), with the proviso that "one nature after the union" could be true only if one added the words "enfleshed and made man" (I.546), as Cyril repeatedly does. See PRICE and GADDIS, *Acts of Chalcedon*, 191, 272, 274.

³⁴ On its provenance, see WICKHAM, *Cyril: Select Letters*, 63n. It will be clear that in my view Cyril did not subscribe to the "compositional" account of the incarnation which is ascribed

to support an Apollinarian Christology. As his Byzantine interpreters recognised³⁵, he did not mean that the nature of the Word was subsumed or circumscribed by flesh, but that the flesh became a concomitant of that nature. By way of analogy he himself points out³⁶ that while the body is a concomitant to the soul, the latter suffers no contamination of its essential qualities. If he does not pre-empt his Chalcedonian apologists in describing the flesh as the second of two natures, one reason is, no doubt, that “human nature” is not always a legitimate substitution for *sarx* or flesh: we could not, for example, say that “the Word became human nature”. Another reason may be that the attribution of two opposing natures to the incarnate Word suggests antinomy rather than complementarity, and is therefore apt to lead us surreptitiously into a doctrine of two Christs.

Thus Cyril makes a concession by subscribing to a Christological definition containing the phrase “two natures”; but is this a concession to the Antiochenes? To prove this, one must demonstrate that “two natures” was a shibboleth for some acknowledged representative of this tradition before the drafting of the Formula of Reunion. Nestorius’ *Bazaar of Heraclides* is the longest surviving work that might repay such an inquiry; in this we find, however, a conjunction or union not of two natures but of two *prosôpa* – that is, two determinations or instantiations of the divine and the human – to create a third *prosôpon* in which the unity of the incarnate Christ resides. “One *prosôpon* in two natures” might be a fair epitome of this doctrine, but it is not attested in the extant treatise, which is admittedly a Syriac translation from the Greek.³⁷ Cyril’s charge, that if there are initially two *prosôpa* there must be two discrete hypostases or subjects, and hence two Christs, is not merely polemical³⁸; if the term *prosôpon* is used univocally, it must mean either “role” or “subject”, and if the first of these alternatives is adopted escape the fissiparation of the Word and the man at the cost of preaching only a docetic or specious union. Theodore escapes this accusation by attaching a double sense to the noun *prosôpon*: according to a fragment preserved in Syriac³⁹, the *prosôpon* of the humanity is a hypostasis, the man Jesus, while the *prosôpon* of the Word that is united to it is not the divine hypostasis but his glory. Yet this too is all too clearly not the Chalcedonian doctrine of one person in two natures. It has the defect, more commonly imputed to the Alexandrian doctors,

to him by R.A. NORRIS, “Christological Models in Cyril of Alexandria”, *Studia Patristica*, 13, 1975, p. 255-268.

³⁵ Leontius of Jerusalem, *Testimonies of the Saints* 1812d-1813a, ed. Patrick GRAY, Oxford, Clarendon Press, 2006, p. 56; Sophronius of Jerusalem, *Synodical Letter* 2.3.5, in Pauline ALLEN, *Sophronius of Jerusalem and seventh-century heresy: the “Synodical Letters” and other documents*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

³⁶ *First Letter to Succensus* 7 (p. 77 Wickham).

³⁷ See Nestorius, *The Bazaar of Heraclides*, trans. G.R. Driver and L. Hodgson, Oxford, Clarendon Press, 1925, p. 22-24 (chapters 29-31). At chapter 31, however, Nestorius appears to speak of one *prosôpon* attached to one *ousia*.

³⁸ *Second Letter to Nestorius* 6-7, p. 8 Wickham. Wickham’s rendering “union of roles” (p. 9, line 23) may be questioned, but the tenet that “the Word united a man’s *prosôpon* to himself” is almost a quotation from Nestorius: see preceding note on *Bazaar* 3.

³⁹ ABRAMOWSKI, “Theology of Theodore”, *op. cit.*, 1.

of making the manhood adjectival to the Word – like a robe to the person of the king, in Theodore’s simile – while at the same time it does not succeed, as Apollinarius, Cyril and Athanasius all succeed beyond controversy, in forestalling any notion of two Christs. On the contrary, even the noun *henôsis*, in a Greek excerpt from his writings, does not retain its Alexandrian sense, but connotes a union which falls short of identity: the Word is properly the Son of God, while the man is called so only courtesy and by virtue of *henôsis* to the Word⁴⁰.

In hostile quotations from Theodore, we find that he, like Cyril, repeatedly celebrates the fathomless infinity of the nature that pertains to the Word as God. He speaks, as Cyril declines to speak, of the nature that the Word derived from Mary; when he declares, however, that the difference between the natures is not compromised, his language is barely distinguishable from Cyril’s⁴¹. A closer approximation to the Chalcedonian formula, “one person in two natures”, is afforded by a Latin excerpt, also proceeding from a hostile witness⁴², while he maintains, however, that the person is one and the natures unconfused, it is not clear that the natures are predicated of the person, or that the latter is a distinct hypostasis, as the Chalcedonian faith requires. We have seen that he equivocates by design upon the meaning of *prosôpon*; if we scruple to accept the testimony of his own words when deliberately arrayed against him, no such plea can be advanced for his *Commentary on the Psalms*, which survives in the Latin of his sympathizer Julian of Eclanum, or the Syriac translation of his *Catechetical Homilies* and his *Commentary on John*. He never employs the terms nature and *prosôpon* in these works with the Cyrilline (and Chalcedonian) proviso that it is possible for God to die while the Godhead remains immortal. Instead he stumbles into heresy with open eyes:

Le seigneur n’a donc pas subi lui-même l’épreuve de la mort, mais il était auprès de lui⁴³ et accomplissait ce qui convenait à sa nature, c’est-à-dire ce qui convenait au Créateur qui est au-dessus de tout : il l’a amené par les souffrances à la perfection, le rendant parfaitement immortel, impassible, incorruptible et immuable pour le salut d’un grand nombre de ceux qui vont accepter de lui être unis (*Catechetical Homilies* 8.9)⁴⁴.

⁴⁰ Fr. XXIII Jansen, where it is clear that the man and the Word remain distinct. Theodore also gives a different connotation to the term “natural union” in his comment on John 6.53: M. CONTI and J. ELOWSKY, *op. cit.*, p. 69.

⁴¹ Compare Justinian’s quotation from *Against Apollinarius* 4, at J. BEHR, *The Case against Diodore and Theodore*, Oxford, Clarendon Press, 2011, p. 321 with *Second Letter to Nestorius*, p. 6.4-5 Wickham.

⁴² Facundus of Hermiane, *Defence of the Three Chapters* 3.2.13, quoted as Fragment 3 in BEHR, *Case against Diodore and Theodore*, *op. cit.*, p. 325: *adunari dicimus utrasque naturas et unam ixuta adiunationem effectam esse personam*. In Fragment 6 (p. 329) Theodore denies that a persona is assumed; he asserts, however, that it was a man who was assumed at Fragment 24.9 (p. 349).

⁴³ That is, either to the flesh or to the man: the antecedent remains uncertain.

⁴⁴ Translation Muriel DEBIÉ, *Théodore de Mopsueste, Homélie Catéchétiques*, Paris, Migne – Brepols, 1996, p. 126-127.

We may compare the handling of the same question in Theodoret, who believes that he is contradicting Cyril, but has no mind to flout the teaching of an oecumenical council which had taught that the Word was indeed the one who endure the Cross, though not in his divine nature:

Whenever we say that the body or the flesh or the humanity suffered, we do not separate the divine nature. For just as it was united with the flesh in its hunger its thirst and its fatigue, and indeed in its slumber, and when it underwent the ordeal of its suffering – not being itself the subject of these, but permitting the flesh to incur its natural sufferings – thus it was untied to it in its crucifixion, and permitted it to accomplish its suffering, so that by this suffering death might be dissolved; it did not incur pain from the suffering, but made the suffering its own, as that of its own temple⁴⁵ and of the flesh united [with it], through which believers are called members of Christ while he himself is called the head of those who believe⁴⁶ (Theodoret, *That the Divinity of the Saviour is Impassible* 16)⁴⁷.

Theodore uses words derived from Origen, who had not yet been condemned; he cannot be expected to oil his tongue in anticipation of a controversy that broke out after his death. Theodoret, having witnessed the condemnation of Nestorius, knows better than to set the immortal Word against the dying man and denies, not the actual suffering of the Word but his passibility, his capacity to suffer insofar as he is God. As Cyril too had been at pains to deflect the accusation that he was preaching a passible Godhead, there is nothing to choose on this head between Theodoret, the last of the Antiochenes, and Cyril, the late Alexandrian. The postulate of two natures is neither Cyrilline nor Antiochene, but the expedient by which Theodore is reconciled to Cyril. There is no corresponding reconciliation of Cyril's doctrine to any position held by Theodore; on the contrary, the bifurcation of natures enables Theodoret to say what Theodore's modern admirers think it a virtue not to say – that the flesh of Christ suffered only insofar as this was permitted by the Word. It would seem that Theodoret concurs with Cyril more in his negative than in his positive statements, and could not have joined him in the affirmation that it is the Word who suffers, though impassibly; his own formula "one person in two natures" was, however, a linchpin of the Definition in which the Chalcedonian fathers reasserted the orthodoxy of Cyril against Nestorius in 451. In 433 it was still a novelty to maintain two natures, and the ardour with which Theodoret embraced this notion in his other writings affords perhaps the strongest reason for ascribing to him the Formula of 433. The reference to two natures in this document, however, yielded nothing to the partisans of Nestorius, while Cyril yielded everything but the right to choose his own words.

⁴⁵ This term may be understood here to signify only the body or outer man, as Cyrilline usage would prescribe.

⁴⁶ My translation from the edition of ETTLINGER, *op. cit.*, p. 264-265.

⁴⁷ Cf. *Romans* 12.4; 1 *Corinthians* 12.12; *Ephesians* 1.22.

(f) *Handing down the God-befitting ones with respect to his divinity and the lowly ones with respect to his humanity*

The doctrine of Christ's two natures, as we have seen, was not unknown to the Antiochene tradition in 433, though it does not appear to have served Antiochene writers before Theodoret as a nostrum against the division of the God-man into divine and human persons. When Cyril, in the fourth of the anathemas which he appended to his third letter to Nestorius, invited him to denounce those who allotted the words and sayings of Christ to two distinct *prosôpa* or hypostases, he knew that his correspondent would make no attempt to evade this condemnation. Has he therefore contravened his own interdict by accepting the final proposition in the Formula of Reunion?

Those who hold that Cyril turned his coat in 433 – and they include his own contemporaries – are accusing him not only of subterfuge, but of political imbecility⁴⁸. A man who hopes to be formidable will not embroil himself so soon in a flagrant contradiction. The Formula is worded as it must be in order to save two eminent prelates from embarrassment while cementing the condemnation of a third. Standard English renderings, however, do no justice to its dexterity when they make it assign the sayings and titles to one or other of two different subjects, the humanity and the divinity, for that would indeed transgress the fourth anathema⁴⁹. The Greek may be consistent with this translation but does not entail it; the most pedantic equivalents, and therefore the most precise, would be “according/with respect to the divinity” and “according/with respect to the humanity”⁵⁰. Once the distinction is seen to be adverbial, not substantive – once it is clear that we have do, not with divine and human persons but with a single person who acts divinely in some respects and humanly in others – we can read this closing as a more technical and generic form of Athanasius' maxim, “he puts forth his hand as man and heals as God”⁵¹.

The Formula is content to differentiate the natures, while permitting us to hold, with Athanasius and Cyril, that they work as one, the divine animating the human, the human expressing the divine. It affirms not one *prosôpon* in two natures, but two natures and one *prosôpon*. The term *prosôpon* had entered Cyril's lexicon in the fourth anathema, which treats it as a synonym for hypostasis⁵²; in admitting only one

⁴⁸ See especially E. SCHWARTZ, *Cyril und der Mönch Viktor*, Vienna, Sitzungsberichte, Akademie der Wissenschaften in Wien, 1928, with the criticisms of H. CHADWICK, “Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy”, *Journal of Theological Studies*, 2, 1951, p. 45-64.

⁴⁹ See e.g. A. PERCIVAL, *The Nicene and Post-Nicene Fathers XIV: The Seven Oecumenical Councils*, Grand Rapids, Eerdmans, often reprinted, p. 252; BINDLEY, *Oecumenical Documents*, 275; E.R. HARDY, *Christology of the Later Fathers*, Philadelphia, Westminster Press, 1954, p. 350; R. PRICE and M. GADDIS, *The Acts of the Council of Chalcedon*, Liverpool, Liverpool University Press, 2005, p. 190-191.

⁵⁰ As is perceived by R. V. SELLERS, *The Council of Chalcedon. A Historical and Doctrinal Study*, London, SPCK, 1953, p. 18. This translation is reproduced in GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, *op. cit.*, p. 499.

⁵¹ *Against the Arians* 32.

⁵² *Third Letter to Nestorius*, anathema 4, p. 31 Wickham. *Hypostasis* also does the work of *phusis* in the formula “one enfleshed hypostasis of the Word” at *Third Letter* 8, p. 25 Wickham.

prosôpon, therefore, the Formula does not contradict but vindicates the position of Cyril against Nestorius. The common referent of all sayings and titles, in other words, is neither divinity nor humanity, but the one subject (the *prosôpon*) of whom certain things are predicated divinely and others humanly: the precursor to “one person in two natures” is a formula declaring that the scriptures speak in twinned tongues of an undivided Christ.

Conclusion

Could Cyril accept the Formula of Reunion without suffering the ricochet of his own salvoes against Nestorius? There is barely in a phrase in it that would have appeared there had drafted it himself; on the other hand, there is not a thought in it that he had elsewhere stigmatized as heresy. To see the Formula as a recantation is to forget that it sealed the proceedings of the same council which had applauded Cyril’s Third Letter to Nestorius; to praise or deprecate it as an amalgam of Antiochene and Alexandrian tenets is to take a short way with the evidence, as we find precedents in Theodore and Nestorius only for those expressions which are also foreshadowed in Cyril’s writings. If, as some have surmised and others assume, its author was Theodoret of Cyrrhus, we ought not to conclude that the Formula is Antiochene, but that in Theodoret the Antiochene has given way to the Chalcedonian. That explains, no doubt why, when he was condemned, it was not for the Christology of such works as the *Eranistes*, but for a few short ebullitions in which he threw away the fruits of his own diplomacy by vilifying Cyril. And if we have therefore found ourselves parsing a document that is not Antiochene, Cyrilline or even a hybrid of both, it will be evident that the categories which satisfied some distinguished scholars of the twentieth century can be saved from obsolescence only by being severely restricted in application. For what remains we must devise new categories, unless, like the first historians of the Ephesian and Chalcedonian councils, we think it less tendentious to speak by name of Theodore, Nestorius, Cyril and Theodoret, making each accountable only for his own words.

While, however, Cyril often speaks of the divine nature and the Word himself interchangeably, he never imitates Theodore’s indiscretion by denying that the Word is crucified or born of Mary.

Social heresy in the works of Theodoret of Cyrrhus: The Sermon *On Divine Providence*

Philip WOOD

By the late fourth century, the bright vision of the church's victory under Constantine had been tarnished by a series of disagreements between Christians over the nature of their faith. These disagreements ranged from dogmatic quarrels over the nature of the Godhead, to arguments over the apostolic succession, the role of prophecy in the church and various controversies over the sacraments. Constantine had been keen to assert the necessity of Christian unity at Nicaea in 325, empowering the bishops' decisions with the full force of imperial law. But these disagreements over belief and practice continued to multiply, fuelled in part by the ever greater rewards offered to theologians who were deemed 'orthodox', in terms of status and property¹.

Many of the fault-lines of disagreement were essentially those of dogmatic terminology. Frequently, theological language developed as a safeguard against one form of false belief was deemed to be an over-reaction. It is these dogmatic disagreements of the higher clergy that take up much of the narrative of the ecclesiastical historians of the fifth century, Socrates, Sozomen and Theodoret.

Yet, at the same time, a glance at the canons of the church makes it clear that there was a variety of forbidden practices within Christianity that had no episcopal

¹ See the paper by A. LE BOULLUEC in this volume, as well as his earlier work on pre-Constantinian heresy: *La notion d'hérésie dans la littérature grecque (II^e-III^e siècles)*, Paris, Études Augustiniennes, 1985. The vision of Christian unity under Constantine is primarily a creation of Eusebius of Caesarea, especially his *Ecclesiastical History* and his *Life of Constantine*. See also E. IRICINSCHI and H. ZELLENTIN, "Making selves and marking others", in IBID. (eds), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, p. 1-27, and H. INGLEBERT, *Interpretatio christiana. Les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne (30-630 après J.-C.)*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2001.

defenders. The canons of the fifth century bishop Rabbula of Edessa legislated against monks giving communion instead of priests, against the use of sorcery by Christians, against the excessive practices of lone ascetics and against the distribution of holy oil to women for later re-distribution in their homes and villages². Other churchmen inveighed against similar practices elsewhere in the empire, such as the ‘pagan’ custom of the celebration of the New Year³, Christian attendance at Jewish synagogues and pilgrimage sites⁴, and the short ‘masculine’ haircuts adopted by female ascetics, a deed that removed “a sign of their subjection granted by God”⁵.

The minor synods of the fourth century and the canons and sermons of men like Rabbula and John Chrysostom often seem primarily concerned with the regulation of this kind of monastic and lay practice⁶. These injunctions affirmed the boundaries between Christianity and other religions, emphasised the special role of priests (vis-à-vis ascetics and women) and defended the unique power of the sacraments. Many of these practices were criticised because they undermined the status of priests: it was a subject on which one might expect most bishops to agree, irrespective of the different shades of their dogmatic opinions.

Theodoret of Cyrhus makes an interesting case precisely because he seems to endorse many of the forms of behaviour that are condemned in the canons. His *Historia Religiosa*, a hagiographic collection dedicated to the ascetics of northern Syria and Mesopotamia, deals with a variety of independent-minded holy men who frequently resist incorporation into the priesthood while being celebrated for their visions and their extremes of ascetic practice. Theodoret’s hagiographic collection is notable both for the prominence it gives to these rural holy men and the position he claims for himself as their bishop and representative. I suggest here that Theodoret’s broader conception of ‘orthopraxy’ was connected to his claim to have connections with this world of suspect but charismatic ascetics⁷. At the same time as celebrating these ascetics, this relationship necessitated a wider variety of intellectual strategies to classify and describe asceticism in the rural backwaters that Theodoret was involved with on behalf of his urban audience. Where an earlier generation had simply listed the various heresies that departed from orthodox truth, Theodoret drew on a different set of intellectual tools to fine-tune his definition of good and bad religious practice. Indeed, Theodoret’s involvement in high-level theological disputes may have forced

² Rabbula of Edessa, *Canons on Monks*, in A. VÖÖBUS (ed.), *Syriac and Arabic documents regarding Legislation relative to Syrian asceticism*, Stockholm, Etse, 1960, p. 27-33.

³ R. A. MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 101-102, discussing Tertullian.

⁴ J. N. D. KELLY, *Golden Mouth: The story of John Chrysostom. Ascetic, Preacher, Bishop*, New York, Cornell University Press, 1995, p. 63.

⁵ *Patrologia Latina* 67, cols. 57-58.

⁶ On monastic legislation see A. STERK, *Renouncing the World yet Leading the Church: The monk-bishop in Late Antiquity*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2004, chapter 7.

⁷ Ph. WOOD, *We Have No King but Christ: Christian political thought in greater Syria on the eve of the Arab conquest (c. 400-585)*, Oxford, Oxford University Press, 2010, chapter 2; P. COX MILLER, *Biography in Late Antiquity: A quest for the holy man*, Berkeley, University of California Press, 1983.

him to take special care to keep his own house in order and defend the orthopraxy of his ascetic allies⁸.

Formal heresiology: the tradition of Epiphanius of Salamis

Theodoret was involved in a series of dogmatic controversies in the run-up to the council of Chalcedon, where he was a prominent defender of the Antiochene exegetical school, represented by men such as John Chrysostom and Theodore of Mopsuestia. In addition to this, he was also the only figure in the early fifth century to write a continuation of Epiphanius of Salamis' *Panarion*, his 'medicine chest' for use against the many forms of false belief that might afflict the true faith⁹. Epiphanius had described how all the heresies of his own day, some real and some invented by the heresiologist, were descended from five original heresies that acted in constant opposition to true faith. These heresies, in Epiphanius' schema, were constantly mutating, signs of their intrinsically protean nature, in contrast to the unchanging orthodox faith that extended back to the beginning of Creation. For Epiphanius the heresies are the side-paths that branch out of the "king's highway" (59.12)¹⁰.

At one level, the *Panarion* represents a history of belief, seen according to the eternal conflict of truth and error, but it is also a tool to cure the infection of heresy, facilitating the identification of false belief and characterising it as barbarian irrationality¹¹. Theodoret inherited this tradition in his heresiological *Compendium* and his ecclesiastical history (e.g. IV.10), which essentially updates Epiphanius' list with a series of additional heresies from his own day¹².

⁸ Compare the work of R. VAGGIONE, "Of monks and lounge lizards: 'Arians', polemics and asceticism in the Roman East", in M. BARNES and D. WILLIAMS (eds), *Arianism after Arius. Essays on the development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1993, p. 181-214, who suggests that the neo-Arian controversies of the late fourth century saw distinctive dogmatic positions accompanied by greater definition of ascetic orthopraxy by the rival camps of Basil of Caesarea and Eunomius of Cyzicus. Also, on the convergence of accusations of heterodoxy and heteropraxy, see Ph. WOOD, "Excluded from power? The boundaries of orthodoxy in the works of Athanasius and John of Ephesus", in P. SARRIS, P. BOOTH, and M. DAL SANTO (eds), *The Age of the Saints? Conflict and Dissent in the Cult of the Saints*, Leiden, Brill, 2011, p. 62-76.

⁹ For important statements on the role of heresiology in producing intellectual and social boundaries see Av. CAMERON, "How to read heresiology", *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 3, 2003, p. 471-492; D. BOYARIN, *Border Lines: The partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004. Epiphanius' *Panarion* is partially translated in Ph. R. AMIDON, *The "Panarion" of St. Epiphanius, Bishop of Salamis: Selected Passages*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

¹⁰ He may borrow this image from Galen: R. FLEMMING, *Medicine and the Making of Roman Women: Gender, Nature, and Authority from Celsus to Galen*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 278-279.

¹¹ Epiphanius' fundamental heresies are Barbarism, Scythianism, Hellenism and Judaism: these open his list of 80 'sects'. See the comments of D. BOYARIN, *op. cit.*, p. 206.

¹² *Ecclesiastical History*, ed. G. HANSEN and L. PARMENTIER, Berlin, Akademie, 1998; *Compendium of Heretical Fables*, edited in *Patrologia Graeca* 83, col. 336 ff., esp. 429-432 on the Messalians.

In addition to their assault on the dogmatic heresies such as Arianism, heresiologists also turned their attention to a recent charismatic movement, the Messalians of Syria and Anatolia. Epiphanius attacks them for “carrying on out of doors, overstepping the bounds of truth and devoting themselves to prayer and hymn-singing”. He accuses them of claiming prophetic gifts, failing to fast and practicing sleepless prayer, as well as allowing the sexes to mix (80.3.3-6). Epiphanius goes on to attack one Saccophores for growing his hair long like the Nazirites, a practice rendered obsolete by Christ’s coming (80.6.3-7)¹³.

Theodoret builds on Epiphanius’ description, using the account of the supposed Messalian Adelphius, who was tried for heresy at Antioch. Theodoret’s account emphasises ‘Messalian’ claims to receive the possession of the Holy Spirit, their refusal to participate in manual labour and their claims to prophetic dreams. In particular, he focuses on their disregard for Baptism, even though they continue to remain within the church¹⁴.

By working in this heresiological tradition, Theodoret endorses Epiphanius’ model of history as the conflict between truth and falsehood, where protean heresy battles eternal orthodoxy and introduces alien ideas into Christianity¹⁵. As Daniel Caner has argued, we should guard against seeing this image of the Messalians as representing a coherent group with a sense of its own identity¹⁶. Theodoret’s objection that Messalians who denied the sacraments still did not leave the church suggests an important social reality: Messalians never operated as an independent group on the model of schismatics such as the Donatists or Meletians, or those who used an alternative canon, such as the Marcionites.

‘Messalianism’ seems to have represented a catch-all phrase that could be used to associate those who employed one form of heteropraxy with a spectrum of banned practices, and to insinuate their membership of a named heretical group, even when they saw themselves as members of the church. The fact that such terminology proved useful, and was subject to elaboration, points to the existence of ‘a complex of ideas, practices and assumptions rooted in the apostolic model for Christian life’, an apostolic model that might be critical of the actual practice of the church’s sacraments or its leadership¹⁷.

¹³ C. STEWART, *Working the Earth of the Heart: the Messalian controversy in history, texts and language to AD 431*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 23. The ‘Messalians’ were not the only group said to deny the authority of bishops over presbyters: note the discussion of Aerius and his confrontation with Basil of Caesarea in P. M. BEAGON, “The Cappadocian fathers, women and ecclesiastical politics”, *Vigiliae Christianae*, 49, 1995, p. 165-179, at p. 174. On ‘Naziritehood’ in Syria-Palestine more generally see C. HORN, *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-century Palestine: The career of Peter the Iberian*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 189-194.

¹⁴ C. STEWART, *op. cit.*, p. 27-28. See also Ph. ESCOLAN, *Monachisme et église : le monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle : un ministère charismatique*, Paris, Beauchesne, 1999.

¹⁵ E.g. Theodoret’s accuses the Audiani, who envisaged God to have human form, of deriving their doctrine from Mani (*Ecclesiastical History* IV, 9).

¹⁶ D. CANER, *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 2002.

¹⁷ D. CANER, *op. cit.*, p. 84-85. Cf. C. STEWART, *op. cit.*, p. 256-258.

Heretics or holy men: the dilemma of Theodoret's hagiography

A particular problem for Theodoret in his criticism of 'Messalian' behaviour came with his celebration of the holy men of northern Syria in his *Historia Religiosa*. Many of these figures seem to exhibit the same characteristics that had been attributed to the Messalians. The holy woman Domnina was famous throughout the region as a seer, while the hermit Romanos was renowned for his long hair, worn in the style of the Nazirites. Others, such as Polychronios, engaged in incredible feats of self-denial, tying boulders to their legs, standing on pillars or walling themselves up in their houses. This anti-social asceticism could be very public, designed to attract interest from their onlookers. And in many cases the holy men were dependent on the local peasantry to feed them. But they also showed a certain reluctance to be incorporated into church structures: though Theodoret presents this reluctance as humility, 'his' holy men are often keen to avoid ordination at the hands of their bishop¹⁸.

Theodoret represents the behaviour of the saints as signs of their humility and piety, examples of the *askesis* that allows them to grant miracles to the faithful¹⁹. Even cases where the holy man refuses ordination are used to emphasise Theodoret's peculiar ability as an intercessor between the urban and rural worlds: it is Theodoret alone who can ordain the reluctant ascetic Salamaanes after he has refused all of Theodoret's fellow bishops.

The *Historia Religiosa* was written in Attic Greek for an audience in Antioch, but we should not lose sight of what a controversial work it may have been. Quite apart from his praise for a barbarian world of semi-naked Syriac-speakers, Theodoret was claiming a special relationship with the saints of Syria. And he was also supporting a number of practices that were condemned in the fifth century canons or in the literature surrounding Messalianism: prophecy, extreme asceticism, Naziritehood, and avoidance of the sacraments.

It is notable, therefore, that Theodoret never uses the word 'Messalian' in his hagiography. Given his obvious interest in the subject in his ecclesiastical history, we can lay some weight on this silence. While he openly condemns the Marcionites, accusing the Devil of whispering to him in Syriac to spare them from his persecution, there is no such scene for the Messalians, in spite of their similar association with Syria²⁰. The reason perhaps is that Theodoret was well aware of how close he was sailing to the wind: the reader of the hagiography is being asked to trust Theodoret's claim to authority as an expert on the region who is qualified to choose between saint and heretic in this ambiguous borderland²¹.

¹⁸ *Historia Religiosa* 15.19. On the variety of Christian ascetic practice in the Roman Near East in this period note H. J.-W. DRIJVERS, "Early Syriac Christianity: some recent publications", *Vigiliae Christianae*, 50, 1996, p. 159-177.

¹⁹ *Historia Religiosa* 1.3, 26.

²⁰ *Historia Religiosa* 21.15. See the comments of T. URBAINCZYK, "The Devil spoke Syriac to me: Theodoret in Syria", in S. MITCHELL and G. GREATREX (eds), *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*, London, Duckworth, 2000, p. 253-265.

²¹ P. CANIVET, "Théodoret et le messalianisme", *Revue Mabillon*, 51, 1961, p. 26-34 ; *IBID.*, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr* (Théologie historique 42), Paris, Beauchesne, 1977, p. 202-205.

The survival of a Greek translation of a Syriac saint's life from the same period suggests that Theodoret has indeed been selective in his presentation. The *Life of Alexander Akoimetos* describes a saint who leads his followers into the wilderness in pursuit of the Gospels' injunction to renounce possessions and how to participate in sleepless prayer to imitate the angels' eternal praise to God²². Like Theodoret's saints, Alexander engages in the kind of activity that might be branded 'Messalian', but Alexander goes much further in his anti-social behaviour: leading his followers through the desert he is shut out of the city of Palmyra because the citizens fear they will cause a famine (§ 35). Later in the *Life* Alexander condemns the *periodeutai* of bishop Theodotus of Antioch for their persecution of those who would live out the Gospel life (§ 38).

The crucial difference between Alexander and the saints of Theodoret is the involvement in a movement that carried a radical criticism of the institutions of church and state, and that threatened social disorder by a refusal to work. To Theodoret, this seems to have been a critical issue: he emphasises that many of the saints in his hagiography participated in manual labour and gave advice and help to the people that lived around them. For all that Theodoret's holy men might have engaged in extreme asceticism, he also presents them as embedded in their rural society, acting as intercessors on behalf of the poor rather than engaging in the kind of social criticism or peripatetic wandering that Alexander is associated with, a kind of behaviour that Theodoret seems to have deliberately suppressed.

Social 'orthodoxy': human potential in a Christian society

The exclusion of Alexander from his hagiography points to a tension in Theodoret's ideas about heteropraxy. On one hand, his hagiography reveals him to be much more 'liberal' in his attitudes to heteropraxy than many of his colleagues. On the other, it is clear from his ecclesiastical history that he was capable of using a category like 'Messalian' to criticise ascetics whom he distrusted, to lump all ascetic extremists into the same category.

Theodoret's exegetical and apologetic works indicate that he had more deep-seated reasons for making this differentiation than the catch-all categories used by Epiphanius. Theodoret's ideas about heteropraxy, I suggest, should be understood as part of his thought about social and economic activity more generally. This socio-economic thought rested on his conception of ideal human behaviour in two related spheres: his understanding of Genesis and his exploration of God's Creation drawn from first principles.

We see an example of Theodoret's categorisation of mankind in his discussion of the phrase "made in God's image" in his *Questions on Genesis*, a work that formed part of his *Questions on the Octateuch*²³. Here Theodoret follows Plato's idea of reality following a heavenly archetype. According to Theodoret, the phrase must be read in the context of God's role as creator, so being made in God's image must be

²² Edited in *Patrologia Orientalis* 6 and translated in D. CANER, *op. cit.*, p. 249-280.

²³ *Theodoret of Cyrus: The Questions on the Octateuch*, revised edition by J. F. PETRUCCIONE and translation by R. C. Hill (Library of early Christianity 1-2), Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2007, 2 vols. Translation at vol. I, p. 52-55.

understood in terms of man's role as a creator, acting in the image of God. Theodoret acknowledges that this may imply that man's lordship over the animals and the natural world reflects his inheritance of God's dominion as creator, but this is not his chief emphasis. Instead, it is chiefly as a creator of houses and cities that man follows his archetype. And it is from this duty to follow God as a creator that Theodoret derives a complete justification for the ordering of Roman society. Theodoret adds that the distinction between divine creation and human creation is infinite²⁴, since God creates things from nothing, whereas men require all sorts of material pre-requisites, as well as the assistance of other trades:

The builder needs a bronze smith, and the bronze smith a metallurgist and charcoal maker, both of whom require wood cutters, who in turn need planters and farmers (Question XX, vol. I, 52-53).

Theodoret's interpretation of God's creation is phrased as a response to other false interpretations, among them the idea that God has physical characteristics in the same way as men, the so-called Audian heresy that he also condemned in his ecclesiastical history. His reply to these false interpretations carries with it a defence of the social order as divinely-inspired: men should follow different trades as part of a society to enable one another to fulfil their roles as imitators of God the creator. And this image of man's ideal nature as creators also implies the existence of an 'out-group', of men who reject their role as creators and fail to fulfil the purpose for which they were themselves made.

Theodoret's focus on human participation in a varied economy sees a different kind of expression in his apologetic work, the *Cure of Hellenic Maladies*²⁵, where he presents the ideas of the pagan *paideia*, especially the works of Plato, as forerunners of the Christian Gospels²⁶. Here Theodoret sets his image of the divinely-ordained economy into the context of the general improvement of the world as a fulfilment of God's providence. Building, warfare, medicine and agriculture, he observes, have all improved since the beginning of time, not thanks to the intervention of pagan gods, who were actually the source of bad moral examples, but through the ordering of the universe by the creator (III, 24).

The *Cure of Hellenic Maladies* sets out to show how the Greeks have never had any monopoly on wisdom, and had long stolen the wisdom of the barbarians (V, 58-61), and how Christianity represented the fulfilment of earlier Greek skills in learning and government, which were now transmitted to the whole universe (IX, 15). In this sense, the *Cure* seeks to overturn the claims of the pagan philosophers by emphasising Christianity's universal appeal and its egalitarian possibilities, while

²⁴ On the idea of the *ex nihilo* creation, and its promotion to a tenet of orthodox thought in the sixth century, see R. SORABJI, *Time, Creation and Continuum: Theories in antiquity and the early middle ages*, London, Duckworth, 1983, p. 197-198.

²⁵ Edited and translated by P. CANIVET, *Thérapeutique des maladies helléniques*, 2 vols., SC 57, Paris, Éditions du Cerf, 2011.

²⁶ P. CANIVET, *Histoire d'une entreprise apologétique au V^e siècle*, Bibliothèque de l'histoire de l'Église, Paris, Bloud et Gay, 1957, p. 257-291; D. T. RUNIA, "Festugière revisited: Aristotle in the Greek Patres", *Vigiliae Christianae*, 43, 1989, p. 1-34.

pointing out that Christian ideas could already be found in the best of the pagans (XI, 73).

The *Cure* was probably written both for powerful pagan elites, who continued to live in Antioch and its vicinity²⁷, and for Christians, for whom this kind of apologetic writing set out the parts of the pagan past that might be considered acceptable or proto-Christian²⁸. In spite of Theodoret's close connection with the ascetics of the countryside and his protestations of Christianity's egalitarianism, he is also keen to allay the kinds of fears that educated pagans and Christians alike might have had about the 'irrational' and socially disruptive nature of Christian asceticism²⁹. Engaged with Platonic language and writing in high style, Theodoret was attempting to reassure his audience that he was "one of us"³⁰.

Theodoret's positive presentation of the ascetic life may be read in the context of earlier polemics that had seen monks as the antithesis of civilization. Some seventy years before, the pagan emperor Julian had condemned those who "leave the cities to seek out the desert, even though, by nature, man is a political and civilized animal. They are given over to wicked demons who drive them to this misanthropy" (*Ep.* 89b, 155-6)³¹.

Julian's objections to monasticism may have been influenced by ideas that go back to Aristotle's presentation of the ideal city. In book 1 of *Politics*, Aristotle presents the city as a place where mankind can fulfil his *telos* as a rational being. Theodoret, by contrast, defends the conduct of asceticism, but he does so by presenting his ascetics as

²⁷ F. TROMBLEY, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, 2nd edition, Boston, Mass, Brill, 2001, vol. I, p. 34; N. SINOSSOGLOU, *Plato and Theodoret: The Christian appropriation of Platonic philosophy and the Hellenic intellectual resistance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 39-42. Also note A. M. SCHOR, *Theodoret's People: Social Networks and Religious Conflict in Late Roman Syria*, Berkeley, University of California Press, 2011, p. 147, on the presence of major pagan figures in the military, stationed for action near the Persian frontier.

²⁸ The demarcation of the acceptable and unacceptable parts of the pre-Christian past (and its legacies) are major themes of R. A. MARKUS, *op. cit.*, p. 1-17; P. R. L. BROWN, *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 23-66. For Theodoret's treatment of paganism in his exegesis more generally, see J.-N. GUINOT, *L'exégèse de Théodoret de Cyr*, Paris, Beauchesne, 1995, p. 478-482.

²⁹ V. BURRUS, "The Heretical Woman as Symbol in Alexander, Athanasius, Epiphanius, and Jerome", *Harvard Theological Review*, 84/3, 1991, p. 229-248, writes of the church adopting the representation and political thought of the city state as part of its separation of public and private.

³⁰ A. M. SCHOR, *op. cit.*, esp. p. 7-10, emphasises Theodoret's ability to build informal connections through his letter-writing, and the effectiveness of appeals to group identity based on shared social metaphors. P. PETIT, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle après J.-C.* (Bibliothèque archéologique et historique 42), Paris, Geuthner, 1955, p. 202, points to the growing social status of Antiochene bishops: perhaps 80% were from a curial background.

³¹ Edited and translated in J. BIDEZ, *L'empereur Julien. Œuvres complètes*, Paris, Belles Lettres, 1924, Tome I, partie 2 (Εἰσὶ δὲ οἱ καὶ τὰς ἐρημίας ἀντὶ τῶν πόλεων διώκουσιν, ὄντος ἀνθρώπου φύσει πολιτικοῦ ζῆου καὶ ἡ μέρου, δαίμοσιν ἐκδεδομένοι πονηροῖς, ὅφ ὧν εἰς ταύτην ἄγονται τὴν μισανθρωπίαν).

superior to the pagan philosophers according to their own criteria, as paragons of self-control and virtue who have achieved their talents thanks to *ascesis*, the new *paideia*, rather than the advantages of the city³². He admits the criterion of self-control as a marker of the rational man, but denies the unique role of the city and its educational system in achieving it. And Theodoret celebrates the fact that the leaders of the church have been drawn from all stations: “it is not only the citizens of towns who possess the knowledge, but also those who live in the countryside” (*Cure*, V, 68)³³. Writing under the self-consciously Christian regime of Theodosius II, he believes in the potential virtue of all men, and disregards the special claims of the city or of Hellenic culture³⁴. For him, the spread of Christian ascetics into the wilderness is an indication of the thorough Christianisation of the empire, a land lit up by the deeds of the holy men, whose people are able to live in prosperous peace³⁵.

Yet, at the same time, Theodoret also defends the social inequalities produced by hierarchical society as a necessary and natural facet of life: inequality of wealth also produces the employment of the poor by the rich and locks both into the mutual ties of obligation that constitute society. If one would object to the fact that society was ordered in this way, one might as well object to geometry for having circles and triangles (*Cure*, VI, 49-52). If Theodoret’s Christianity leads him to argue for cultural relativism and the ability of all social classes to acquire knowledge, he remains as conservative on socio-economic division as his pagan predecessors.

On Divine Providence

Theodoret’s *Cure of Hellenic Maladies*, with its formal discussion of philosophy and pagan myths, provided the basis for a fifth work that touches on these issues of correct behaviour and social division, his sermons *On Divine Providence*³⁶. This seems to have been an attempt to popularise some of the themes in Book Six of the *Cure*, exploring the theme of providence in Creation without reference to the more sophisticated ideas of philosophy or exegesis that he used in the *Cure* or in his exegesis. At the same time, *On Divine Providence* also presents a neat and straightforward

³² Ph. ROUSSEAU, “Moses, Monks, and Mountains in Theodoret’s *Historia religiosa*”, in M. BIELAWSKI and D. HOMBERGEN (eds), *Il Monachesimo tra Eredità e Apertura*, Rome, Centro Studi S. Anselmo, 2004, p. 323-346; *IBID.*, “The identity of the ascetic master in the *Historia Religiosa* of Theodoret of Cyrrhus: a new *paideia*?”, *Mediterranean Archaeology*, 11, 1998, p. 229-244. N. SINOSSOGLOU, *op. cit.*, p. 31-33 and 146, comments how the formulation “new *paideia*” jettisons many of the traditional themes of classical *paideia*.

³³ οὐ μόνον ἄστοί ἀλλὰ καὶ χωρτικοὶ τήνδε τὴν γῶσιν ἐσχίκασι.

³⁴ On the Christian character of the regime, see K. HOLM, *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 1982.

³⁵ *Cure of Hellenic Maladies* X, 52: “Do you not see the peaks of mountains liberated from your defilement and decorated with the homes of ascetics, and the people who stream in from all sides, preaching what was revealed in Zion and embracing its law (...) who have put an end to war, set aside its implements and taken up tools of farming”. For holy men as bringers of light, see *Historia Religiosa* 8.1; 24.5; 26.7.

³⁶ See *Theodoret of Cyrus: On Divine Providence*, translated by T. Halton, New York, Newman Press, 1988, and edited in *Patrologia Graeca* 83.

exposition of his ideas on orthopraxy that confirm a number of statements in his other works.

On Divine Providence focusses on the contemplation of Creation. It does this in two ways: by observing how man has been created, and using this to divine God's intentions for him, and by using the Creation that surrounds man to see indications of God's love and the symbols He has placed for man to follow.

For our purposes here, an important example of the second is Theodoret's contemplation of the beehive. Bees, he observes, are a model of harmony for men, since "you enjoy the fruits of their toil, but you also learn the blessings for man for each to live in harmony with his fellows". Bees, we are told, "have no private property – no lawsuits, no injury. They hate democracy, but have one leader, and all are equally informed": "The well-ordered life of irrational creatures is a reproach to those who have corrupted their nature and chosen an undisciplined life of plunder and destruction" (5.7-8, 10).

Bees, then, are an example of divinely-ordained autocracy. Their example to mankind is the avoidance of dangerous *ochlokratia*. Other patristic authors, such as Synesius of Cyrene, had similarly emphasised the need to defend the state (and the ruler) from dangerous democratic leanings, but Theodoret goes one step further in seeing these rules written into the whole created order, as well as just the behaviour of men³⁷.

This idea that a specific social model is implied by God's providence is given its fullest reign in discourse 4, where Theodoret explores the significance of man being born with hands. Here Theodoret returns to the image of God the creator as an archetype for men, but this time he begins by reflecting on the creations of men as reflections of the divine creation: on seeing a well-built house, he tells us, we instantly try to compare it to the divine architecture and compare all of its proportions to divine proportions (4.2).

He goes on to reflect on men's bodies themselves as examples of this divine architecture, which call men to contemplate the purpose for which they were made. Beards, for instance, are celebrated as signs to men to put away childish behaviour (4.8). Hands are the subject of a particularly long eulogy, where Theodoret marvels at their proportions and beauty. They are, he argues, a critical feature that separates men from mere beasts. While bears and panthers have claws and talons to defend themselves, "man is created rational and his intellectual nature allows him to discover many sciences and techniques" (4.16). It is this intelligence that he is able to rely on when he creates shoes, to compensate for his disadvantages when compared to the beasts.

Hands, then, are "organs befitting a rational animal", that is, one that uses reason to solve its problems. They allow men to perform agricultural tasks and to fish, to mine minerals, to build ships and to weave cloth. And all of these crafts tie men in a system of reciprocal obligation to one another, whereby the builder gets his tools from the smith and both smith and builder get their food from the farmer (4.19-24). Moreover,

³⁷ Synesius of Cyrene, *De Regno*, § 3-6, edited in N. TERZAGHI, *Synesii Cyrenensis Opuscula*, Rome, Officinae poligraficae, 1944, p. 5-62.

the creation of men with hands sits at the heart of man's intellectual achievements since it allows him to write: to form a pen and engage in letter-writing, and to refute the arguments of the impious as well as merely provide entertainment (4.30-33)³⁸.

If hands are the organs of rational animals, then men have been made to fulfil this potential as rational creatures by God, to produce the kind of varied economy that Theodoret envisions, as well as the written arts³⁹. This understanding draws on his more complex exegesis of Genesis and the emphasis on self-control and reason that he shares with almost all authors that engaged with the Greco-Roman *paideia*. Julian, like Aristotle, understood the necessary precondition for reason as urban life, but Theodoret has adapted this idea here by emphasising the use of the hands as the prime characteristics of God's rational creation, giving a principal role to labour and social participation rather than education in the traditional *paideia*. If we were to apply these criteria to the heroes and villains of his hagiography and heresiology, then there is a clear motivation for the inclusion of the ascetics who participate in manual labour but the exclusion of those who avoid labour, of social deviants like Alexander Akoimetos.

Theodoret's discussion of the body has further corollaries, however, beyond individual action. In discourses 6 and 7 he goes on to develop a defence of the inequality of wealth and of slavery in terms of divine providence. Inequality of wealth is seen as necessary because it drives economic variation and allows men to feed themselves and be prepared for different challenges (6.22), while slavery is similarly an economic necessity, which, like lawgiving, is made necessary by mankind's wrongdoing and the existence of a complex society (7.11). In both cases, apparent inequality does not mean that slaves or the poor are truly unequal, since both are loved by God and do not share in the toils of the rich (6.4 and 7.22)⁴⁰.

In discussing both poverty and slavery, Theodoret points to the necessity for a varied economy that he roots in the creation of men with hands. He defends both against their critics on the grounds of the ordering of providence and follows Eusebius in articulating the divinely-ordained nature of autocracy, seen through the example of the beehive⁴¹. In his defence of the varied economy, and of poverty and slavery, Theodoret goes even further in this justification of the status quo. This justification may be a deliberate attempt to circumscribe the egalitarian implications of the Gospel

³⁸ Theodoret himself was a prodigious letter writer, corresponding with a variety of political figures at a local and imperial level. See A. M. SCHOR, *op. cit.*, and I. G. TOMPKINS, *The Relations between Theodoret of Cyrrhus and his City and its Territory, with particular reference to the letters and Historia Religiosa* (Oxford, unpublished D.Phil. thesis), 1993.

³⁹ Theodoret does not apply this model of Platonic specialisation to the priesthood, as some sixth-century writers would: see D. O'MEARA, *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 2003, p. 160-170.

⁴⁰ There may be echoes of the idea of 'double slavery', that is physical and moral, that is found in Ambrose, drawing on Stoic as well as Aristotelian traditions: P. D. GARNSEY, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 195-199. For Theodoret's ideas on poverty in detail see now G. N. GOTSIS and G. A. MERIANOS, "Wealth and poverty in Theodoret's On Providence", *Journal of Early Christian Studies*, 59, 2007, p. 11-48.

⁴¹ Eusebius, *Life of Constantine*, I. 4-6, translated in Av. Cameron and S. Hall, Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 69.

that Theodoret had himself appealed to. The existence of leaders of the church who were mere tradesmen (e.g. *Cure*, V, 68) showed the universality of the Christian message⁴² but did not condone the kind of levelling arguments that are occasionally anticipated in *On Divine Providence* and the *Cure*⁴³.

Theodoret's defence of inequality does not take place at the level of Epiphonian heresiology. Instead his logic is organizational and social: God has created men to live in a certain kind of governmental system to fulfil their potential, and any who reject that are implicitly rejecting part of the Creator's plan. The idea that the social order was divinely ordained was an attractive one in an era of increasingly secure Christian domination. In addition, an obvious target of Theodoret's rhetoric here are the extreme ascetics who avoided work and rejected the sacraments. Implicitly, Theodoret's teleological vision of the use of man's hands as the indication of man's rational nature allows him to see men who avoid this natural order as social heretics, men whose anti-social behaviour opposes them to God's order, in addition to their unusual beliefs or their unorthodox pattern of prayer. Yet, simultaneously, his vision of rational society as a productive society also allows him to represent the holy men of the *Historia Religiosa* as part of the mutually-supportive, divinely ordained world: above all, their close relationship with the peasantry that surround them makes them part of a social network, the same logic that underlies his praise for economic variety and for the advantages of letter-writing.

Theodoret developed a model of social behaviour that drew on the divine design of mankind. He justified social distinctions by an appeal to nature, one that he would have shared with the cultured Antiochene audience that he addressed in his apologetic works. He set out an analysis that was rooted in elements of the *paideia*, especially its interest in self-control and in the political requirements for human rationality. But, as he argues openly in the *Cure*, these ideas had taken on a new significance in the Christian order, where asceticism could represent a new *paideia* and where fishermen and carpenters could understand the consummation of all philosophies in Christianity. *On Divine Providence* continues this theme by removing the city from its special position as a site of virtue: the path to virtue is rooted in creation and in the human body, and all men can follow a socially useful profession and be loved by God, whether they are rich or poor. By this sleight of hand, Theodoret turns to providence to justify the economic status quo, and in so doing, creates a category of 'social heretic' that is fully compatible with the selections made in his hagiography and heresiology.

⁴² *Cure*, V, 70-72 also emphasises the equal status of speakers of all different languages; *Cure*, IX, 15-16 sees the spread of Christianity as the spread of a single, universal law.

⁴³ In *Cure* VI, 53 he warns that a desire for equality will destroy mankind through famine, since it will undermine an economy that relies on inequality. In *On Divine Providence* 7.17, he tells those who criticise slavery not to blame God, but to guard against their own wrongdoing and blasphemy. Note P. D. GARNSEY, *op. cit.*, p. 240 for Gregory of Nyssa's specific attack on the institution of slavery.

Pourquoi et comment se fait un texte canonique ?

Quelques réflexions sur l'histoire du Coran

Guillaume DYE

Abū Bakr dit [à Zayd b. Tābit] :

‘Umar est venu me dire : Les pertes ont été lourdes au jour [de la bataille] de la Yamāma¹ pour les récitateurs (*qurrā'*) du Coran. Je crains que cela se poursuive et que les récitateurs meurent dans d'autres batailles, et qu'alors beaucoup du Coran ne se perde. Je suis donc d'avis que tu ordonnes de collecter le Coran.

Je [Zayd] dis à ‘Umar : Ferais-tu quelque chose que l'Envoyé de Dieu n'a pas faite ?

‘Umar répondit : Par Dieu, c'est une bonne chose².

Il y a un élément authentique à l'arrière-plan de ce récit (tout le reste est très douteux) : l'idée que le Coran est moins un livre qu'un *corpus*, à savoir la réunion de textes relativement indépendants et hétérogènes qui n'étaient pas initialement destinés à être réunis en un *codex* (*muṣḥaf*), et dont le rassemblement en un livre n'allait donc nullement de soi. Or qui dit *corpus* dit *constitution du corpus*, et il est alors naturel de s'interroger : *pourquoi* (et *quand*) avoir fait un corpus destiné à devenir canonique, et *comment* ? On pourrait penser que la réponse à ces questions est bien connue – après tout, la tradition musulmane ne nous livre-t-elle pas d'innombrables récits, avec force détails, sur la collecte (*ġam'*) du Coran et ses nombreuses péripéties, sur les débats qui l'entourent et les personnages qui y sont impliqués ? L'ennui est que ce qu'elle en dit n'est pas très clair, et quoi qu'en pense tout un courant de recherche, très tributaire

¹ Référence à la bataille d'al-‘Aqrabā opposant, selon les sources islamiques, les troupes « musulmanes » (si l'on peut se permettre cette terminologie anachronique) à celles de Musaylima b. Ḥabīb, en 633.

² AL-BUḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ, Kitāb faḍā'il al-Qur'ān, bāb 3* (4986=6.509).

des sources musulmanes³, toute histoire du Coran qui se fonde essentiellement sur les récits de la tradition musulmane rencontre trois difficultés : les réponses qu'elle apporte ont une plausibilité très relative ; des données sont soit ignorées, soit interprétées de manière tendancieuse ; certaines questions ne sont simplement pas posées.

Il n'est donc pas interdit de reprendre le dossier, qui reste d'autant plus d'actualité que divers travaux ont récemment insisté sur l'importance de l'époque marwanide dans la constitution du Coran⁴. Cependant, dans le cadre d'un simple article, on ne peut entreprendre une étude exhaustive. Je chercherai donc seulement à montrer pourquoi certaines réponses sont insatisfaisantes, et je m'efforcerai d'attirer l'attention sur des points trop souvent négligés ou incompris, alors qu'ils peuvent représenter des pistes prometteuses. Il s'agit surtout de commencer à démêler l'écheveau d'une question éminemment confuse.

Mais, avant toute chose, il convient d'adopter une perspective plus large que la seule étude du Coran, en proposant quelques considérations générales sur la notion de *canon*.

Canon et canonisation

Les nombreuses études récentes sur la formation des canons – que ce soit à propos de traditions culturelles, littéraires, légales ou religieuses⁵ – ont toutes insisté sur un

³ L'influence de Nöldeke (T. NÖLDEKE, F. SCHWALLY, G. BERGSTRÄSSER et O. PREZL, *Geschichte des Qorāns*, Leipzig, Dieterich, T. Weicher, 3 vol., 1909, 1919, 1938, réimpr. G. Olms, 1961, dorénavant *GQ*) est ici massive.

⁴ A.-L. DE PRÉMARE, *Les fondations de l'islam : entre écriture et histoire*, Paris, Seuil, 2002, p. 278-340 ; *IBID.*, *Aux origines du Coran : questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris, Téraèdre, 2004, p. 57-99 ; C. ROBINSON, *'Abd al-Malik*, Oxford, Oneworld, 2005, p. 100-104 ; D. S. POWERS, *Muhammad Is Not the Father of Any of Your Men. The Making of the Last Prophet*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2009, p. 155-196, 227-233 ; *IBID.*, *Zayd*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2014, p. 117-123 ; S. J. SHOEMAKER, *The Death of a Prophet. The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2012, p. 136-158. L'hypothèse avait déjà été formulée par P. CASANOVA, *Mohammed et la fin du monde : étude critique sur l'Islam primitif*, Paris, Geuthner, 3 vol., 1911-1924, et A. MINGANA, « The Transmission of the Koran », *The Muslim World*, 7, 1917, p. 223-232, 402-414. Bonne synthèse des études au XX^e siècle chez M. A. AMIR-MOEZZI, *Le Coran silencieux et le Coran parlant : sources scripturaires de l'islam, entre histoire et ferveur*, Paris, CNRS Éditions, 2011, p. 63-89.

⁵ J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich, C. H. Beck, 1992, p. 103-129 (trad. fr. D. Meur, *La mémoire culturelle : écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, Paris, Aubier, 2010) ; M. HALBERTAL, *People of the Book. Canon, Meaning, and Authority*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1997 ; J. M. BALKIN et S. LEVINSON (éd.), *Legal canons*, New York, New York University Press, 2000 ; M. FINKELBERG et G. STROUMSA (éd.), *Homer, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World*, Leyde, Brill, 2003 ; E. NORELLI (éd.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité*, Lausanne, Éditions du Zèbre, 2004 ; J. BROWN, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim. The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon*, Leyde, Brill, 2005 ; E. THOMASSEN (éd.), *Canon and Canonicity. The Formation and Use of Scripture*, Copenhague, Museum Tusulanum Press, 2010. Synthèse utile dans T. STORDALEN, « The Canonization of Ancient Hebrew and Confucian Literature »,

point crucial, à savoir que la formation des canons était, d'une manière ou d'une autre, liée à des questions d'autodéfinition communautaire : « Canonization processes should be understood as part and parcel of religious and social processes of identification »⁶.

Quelle que soit la manière dont se déroule un processus de canonisation (et il peut prendre des formes très diverses), il suppose en effet au moins deux choses : d'une part, l'existence d'un texte (pas nécessairement écrit, même si la mise par écrit peut être un facteur qui participe à la canonisation) ; d'autre part, l'existence d'une autorité (sociale, religieuse et/ou politique), centralisée ou plus ou moins diffuse, qui ait suffisamment de pouvoir, ou soit suffisamment reconnue, pour faire en sorte que le texte concerné soit accepté comme central et normatif dans la communauté⁷. Cela implique une dialectique complexe entre *groupes dominants* et *groupes dominés*, en quoi la canonisation d'un texte ou d'un corpus relève sans doute plus de considérations de pouvoir que de considérations littéraires. En d'autres termes : « Canons form at the nexus of text, authority and communal identification »⁸.

Il faut donc des textes fondateurs, qui soient susceptibles de faire sens et de supporter le poids de l'autorité ; une autorité capable d'implanter le statut normatif et canonique du texte ; une communauté dans laquelle le texte soit reconnu comme canonique. Mais un texte ou un corpus n'est pas canonique *par nature* : ce qui le rend canonique, c'est la manière dont une communauté le voit – la manière dont elle s'y reconnaît⁹, dont elle considère qu'il répond à ses besoins et à ses interrogations, quand bien même ces derniers n'auraient que peu à voir avec l'horizon historique dans lequel le texte (devenu) canonique a été composé.

La notion de *canon* recouvre plusieurs sens, qui découlent de l'étymologie du terme (« règle, norme, critère, liste, modèle »), mais révèlent surtout que la normativité des

Journal for the Study of the Old Testament, 32/1, 2007, p. 3-22, en particulier p. 4-8, et *IBID.*, « What is a Canon of Scriptures », in Kristinn ÓLASON, Ólafur EGILSSON et Stefán STEFÁNSSON (éd.), *Mótun menningar / Shaping Culture : Festschrift for Gunnlaugur A. Jónsson*, Reykjavik, Híð, 2012, p. 15-33.

⁶ G. STROUMSA, « The Body of Truth and its Measures. New Testament Canonization in Context », in H. PREISLER et H. SEIWERT (éd.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, Marburg, Diagonal Verlag, 1994, p. 314.

⁷ Comme le notait déjà A. MENZIES, « The Natural History of Sacred Books : Some Suggestions for a Preface to the History of the Canon of Scripture », *American Journal of Theology*, 1, 1897, p. 90.

⁸ J. BROWN, *op. cit.*, p. 5.

⁹ A. MENZIES, *loc. cit.*, p. 83 : « The books which place the believer where the first disciples stood, which enable him to listen to the Master's words, and overhear perhaps his secret thoughts and prayers, so that he feels for himself what that spirit was which reached the Master from the upper region and passed forth from him to other men, those books soon grow dear to all the faithful, and are used more and raised to a greater height than any others ». La belle nouvelle de Tchekhov, *L'étudiant* (l'une des descriptions les plus fines de l'expérience religieuse), éclaire bien le sentiment dont il est ici question, à savoir le lien particulier entre le passé (dans la nouvelle, l'épisode évangélique du reniement de Pierre) et le présent (le récit qui en est fait à deux veuves par un étudiant en théologie lors d'une soirée de la Semaine sainte, dans le froid, autour d'un feu), un lien qui fait apparaître au croyant les événements passés comme *proches, réels*.

canons fonctionne selon des modalités variées. On peut ainsi distinguer le canonique *normatif* (comme les codes de loi : ce sont des textes qui sont suivis, auxquels on obéit), le canonique *formatif* (certains textes font obligatoirement partie d'un cursus d'enseignement ou de formation ; ils sont lus, appris, transmis ; leur connaissance relève des références communes à une société, une classe sociale ou une profession), et le canonique *exemplaire*, forme typique des canons littéraires (les textes canoniques sont alors des œuvres représentant certaines valeurs esthétiques et constituant des modèles à imiter, autrement dit, des *classiques*)¹⁰. On a aussi jugé qu'une distinction entre deux sens de « canon » (appelés, sans trop d'imagination, *Canon I* et *Canon II*) était pertinente :

Canon I denotes normative texts, oral or written, that are present in a tradition principally by the force of a vector or vectors. Canon II refers to normative texts that are more independently and distinctively present within a tradition, that is, as pieces of literature more or less as such are currently thought of, and which themselves often function as vectors. (...) By « vector » is meant the means or mode by which something is carried (...). The most common vector of Canon I is ritual activity (...). Canon II most commonly serves as a vector of religious authority, but it is also a carrier of ritual iconolatry and/or individualist piety¹¹.

Mon objectif n'est pas de me livrer à une typologie des canons, qui pourrait encore être affinée. Mais on peut déjà noter que le Coran est canonique dans tous les sens précédemment mentionnés, chacun correspondant à des *usages* particuliers du texte. Ainsi, 1) ce sont des extraits du Coran qui sont récités lors de la prière rituelle (*ṣalāt*), qu'elle soit individuelle ou communautaire (*Canon I*) ; l'ensemble du texte coranique, divisé en trente parties, est lu lors des veillées du mois de Ramadan ; 2) le Coran est, en principe, la source ultime (mais pas unique), de l'autorité religieuse (*Canon II*) ; il peut même être, en tant qu'objet matériel, objet de piété, voire d'iconolâtrie¹². 3) Le Coran est un texte normatif (*canon normatif*, sens qui recoupe largement celui de *Canon II*), même si, en réalité, la plupart des normes que suivent les musulmans n'ont pas une origine coranique : le Coran est un texte assez bref, plutôt répétitif, dans lequel les versets à caractère juridique sont minoritaires – c'est plutôt dans la *sunna*, la tradition (le corpus des *hadiths* dans le sunnisme, les paroles des Imams dans le chiisme), qu'il faut chercher la source de la plupart des normes qui régulent la vie du fidèle musulman. Le corpus des textes canoniques n'est donc pas limité au Coran : dans l'islam sunnite, les *Ṣaḥīḥayn* d'al-Buḥārī (m. 870) et Muslim (m. 875) sont aussi des œuvres canoniques, au sens du *canon II* et du *canon normatif*. 4) Le Coran est

¹⁰ M. HALBERTAL, *op. cit.*, p. 3.

¹¹ K. W. FOLKERT, « The « Canons » of « Scripture » », in M. LEVERING (éd.), *Rethinking Scripture*, New York, State University of New York Press, 1989, p. 173 [p. 170-179].

¹² Cela vaut pour le codex (il est interdit de le brûler, de le prendre de la main gauche, ou de poser d'autres livres sur lui, etc.), mais aussi pour la réalisation matérielle de ses versets : ainsi, il n'est pas rare que des versets coraniques soient gravés sur des amulettes, à des fins magiques (dans ce cas, le respect qui prévaut envers le codex coranique n'est plus de mise : il arrive que de telles amulettes, après avoir servi – et peut-être avoir fait la preuve de leur inefficacité – soient jetées aux ordures). Sur les usages magiques du Coran, cf. C. HAMÈS (éd.), *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Paris, Karthala, 2007.

un texte appris et enseigné dès l'enfance, ce qui en fait un *canon formatif* : dans une école coranique, l'enfant apprend par cœur le Coran, mais il apprend aussi les lettres et, pour les non arabophones, les sons de l'arabe, à partir du Coran – ce qui ne veut pas dire que lui soit enseigné grand-chose concernant le sens du texte. 5) Enfin, le Coran peut être un *canon exemplaire*, dans la mesure où, selon une interprétation répandue du dogme de l'*inimitabilité du Coran* (i 'ġāz al-*Qur'ān*), il est écrit dans un arabe insurpassable. Paradoxalement, cela pourrait plutôt faire de lui, à certains égards, un *modèle à ne pas imiter*.

Les conséquences d'une telle canonicité sont bien connues – il suffit d'appliquer au Coran les analyses de Moshe Halbertal sur le statut de la Tora dans le judaïsme¹³ : on a affaire à une communauté centrée sur le texte (*text-centered community*), dans laquelle l'expertise dans la connaissance du texte canonique est hautement valorisée et constitue l'une des sources de l'autorité religieuse (et une source de prestige social) ; l'étude du texte canonique est aussi valorisée (par exemple son apprentissage par cœur) ; le texte lui-même est un lieu décisif de l'expérience religieuse (réciter le Coran est un acte de piété) ; enfin, l'accord sur le texte canonique (délimitation du corpus, fixation du texte) définit les limites de la communauté.

Il importe ici de relever un point crucial. Parler de *canon*, plus précisément de *canon II*, implique la constitution d'un corpus *clos et complet*. Or un tel canon ne peut subsister sans une tradition, et des spécialistes du savoir religieux, qui interprètent et réinterprètent le message qui y est contenu, de manière à en tirer les réponses aux questions qu'ils se posent (qui ne sont pas forcément celles que se pose le texte). Autrement dit, plus le texte se clôt, plus la flexibilité dans son interprétation doit augmenter¹⁴. De plus, une fois que le texte est vu comme canonique, ce n'est pas seulement son statut qui change, mais aussi la manière de le lire, et les significations qu'il peut prendre pour la communauté. Fort souvent, un texte canonique doit en effet devoir dire autre chose – à la fois *beaucoup plus* et *beaucoup moins* – que ce qu'il dirait s'il n'était pas canonique.

Beaucoup plus : un texte canonique est vu comme un guide spirituel, une source de normes, ou la réponse, explicite ou implicite, à toute question qui pourrait se poser à la communauté. Comme l'écrit al-Šāfi'ī (m. 820) : « Rien ne survient à un adhérent de la loi (*dīn*) de Dieu sans qu'il n'y ait dans le Livre de Dieu l'indication du chemin qui le guidera à son sujet »¹⁵. Un dispositif herméneutique adéquat doit donc permettre des lectures « créatives » (même si elles ne souhaitent pas passer pour telles) : les exemples qui viennent naturellement à l'esprit, s'agissant du Coran, sont le « raisonnement par analogie » (*qiyās*), promu justement par al-Šāfi'ī, ou les interprétations allégoriques du chiisme. De plus, puisque l'*ensemble* du texte canonique fait autorité, il devient

¹³ M. HALBERTAL, *op. cit.*, p. 6-9.

¹⁴ Cela explique le mouvement de fond décisif à l'origine de la constitution du sunnisme : quand se met en place un texte canonique (et donc clos) comme le Coran, et qu'on limite la flexibilité dans son interprétation (rejet de l'interprétation allégorique, par exemple), il devient nécessaire d'élargir le corpus canonique, d'une façon ou d'une autre. Dans ce cas, l'ajout d'un autre corpus canonique, tiré de la *sunna*, est une solution naturelle.

¹⁵ Muḥammad b. Idrīs al-Šāfi'ī, *Al-Risāla*, éd. A. M. ŠAKIR, Le Caire, Al-Ḥalabī, 1940, p. 48.

légitime d'interpréter un passage déterminé du corpus canonique par d'autres passages du corpus (*scriptura scripturam interpretatur, analogia scriptura*), quand bien même les textes concernés relèveraient à l'origine de contextes différents¹⁶. Enfin, n'importe quel détail du texte, même le plus anodin ou insignifiant en apparence, est susceptible de faire sens – ce qui peut conduire à des exégèses folles, aujourd'hui grandement facilitées par le développement des outils informatiques. La recherche des supposés miracles mathématiques en est peut-être la meilleure illustration¹⁷.

Beaucoup moins : un texte canonique ne peut pas contenir d'erreurs ou de contradictions, et plus généralement d'affirmations qui paraissent inacceptables pour la communauté. De telles erreurs, contradictions, etc., ne peuvent donc être qu'*apparentes* : en d'autres termes, le texte ne peut pas vouloir dire ce que pourtant, visiblement, il dit. Il faut donc l'interpréter pour dissoudre ces éléments embarrassants – par exemple en pratiquant une lecture allégorique (cf. le *Cantique des Cantiques*), ou en tentant, au moyen d'acrobaties diverses, de concilier l'inconciliable (l'ingéniosité humaine connaît ici peu de limites). Un des plus beaux exemples concerne les récits des « évangiles de l'enfance » (Mt 1-2 et Lc 1-2) sur la naissance et l'enfance de Jésus, qui sont clairement contradictoires : pourtant, pendant longtemps, cette incohérence n'a pas été reconnue dans la tradition chrétienne, même par des lecteurs intelligents et attentifs (bien que les tensions entre ces récits aient été perçues). Ces textes étant vus comme canoniques, et donc nécessairement vrais, il était littéralement impensable d'y voir la moindre contradiction réelle, et une harmonisation des récits restait la seule solution. Les exemples peuvent être multipliés *ad libitum*.

Avant qu'il ne devienne canonique, et donc, en principe, intangible, un texte qui fait autorité, et qui est considéré comme révélé, peut bien sûr, durant sa transmission, subir des modifications, notamment pour les passages posant problème. En raison d'une riche tradition manuscrite, le cas est bien documenté pour les écrits néotestamentaires et les controverses christologiques¹⁸, mais il peut se rencontrer dans toute tradition religieuse. Il existe cependant une autre possibilité : affirmer qu'une *partie* du texte canonique est falsifiée, comme le font les *Homélie pseudo-clémentines*, selon lesquelles de fausses péripécies, qui ne sont pas d'origine divine, ont été introduites dans la Bible. Le texte biblique est reconnu comme révélé et, d'une certaine façon,

¹⁶ Pour une telle lecture, la question n'est pas de savoir si un passage scripturaire obscur peut être expliqué par un autre passage scripturaire (il doit forcément pouvoir l'être), mais *par lequel il doit l'être*. Cette approche peut parfois se justifier, mais elle doit être vue avec suspicion par les historiens, même si, en pratique (et plus ou moins inconsciemment), elle informe assez souvent leurs analyses. Cf., sur les études bibliques, D. M. CARR, « The Many Uses of Intertextuality in Biblical Studies : Actual and Potential », in M. NISSINEN (éd.), *Congress Volume Helsinki 2010*, Leyde, Brill, 2010, p. 505-535, et sur les études manichéennes, N. J. BAKER-BRIAN, *Manichaeism. An Ancient Faith Rediscovered*, Londres, T & T Clark International, 2011, p. 66-76.

¹⁷ Les exemples sont innombrables. En voici deux : http://www.miraclesducoran.com/mathematique_index.html, et <http://www.projet22.com/sciences/mathematiques-et-logique/article/les-relations-mathematiques-du>.

¹⁸ B. D. EHRMAN, *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, New York, Oxford University Press, 1993.

comme canonique, mais pas dans sa forme actuelle. Cela n'a cependant pas conduit à l'édition d'une *autre* Bible.

Une théologie de la falsification du même ordre se rencontre dans le chiisme ancien¹⁹. En effet, l'authenticité de la « version officielle » du Coran (la Vulgate dite *'uṭmānienne*) a été remise en cause dans les milieux alides, qui reprochaient aux Omeyyades d'avoir censuré des passages mentionnant 'Alī et sa famille, d'en avoir ajouté d'autres de leur cru, et d'avoir trafiqué et altéré des passages entiers, modifiant ainsi leur signification. C'est une accusation que l'on trouve dans nombre d'ouvrages imamites pré-bouyides (et les chiites n'ont pas édité un autre Coran, pour diverses raisons, dont celle-ci : ils avaient *beaucoup mieux* à leur disposition, à savoir un « Coran parlant » – l'Imam). Ce n'est qu'au X^e siècle, à l'époque bouyide (donc au moment de l'occultation du douzième Imam, ce qui n'est pas une coïncidence), que ces thèses commencent à être marginalisées, le premier auteur chiite à les critiquer et à affirmer l'intégrité de la Vulgate *'uṭmānienne* étant Ibn Bābawayh (m. 991).

Or on lit parfois que les musulmans n'ont pas connu de désaccords sur le texte canonique :

Le croyant musulman admet que ce texte [le Coran] a une origine divine. L'historien tout court, musulman ou non musulman, peut quant à lui admettre que ce message a été transmis par le Prophète, sans préjuger de son origine, et qu'il a été recueilli par ses compagnons puis consigné par écrit dans des conditions qui ne sont pas entièrement satisfaisantes, mais qu'il reflète l'essentiel du message de Muhammad. Les musulmans ne se sont d'ailleurs pas interdit de soulever les questions posées par la collecte du Coran. *Ils restent qu'ils étaient toujours fondamentalement d'accord sur le texte du mushaf, qui a recueilli très tôt l'unanimité des adeptes de la nouvelle religion*, malgré toutes les divergences qui les divisaient – phénomène *inédit*, il est vrai, dans la longue histoire du monothéisme, et difficile à admettre pour quiconque veut appliquer une norme particulière qu'il s'efforce d'élever au rang de l'universel²⁰.

Rencontrer, dans une étude historique, de tels propos, qui prêteraient à sourire s'ils étaient ceux d'un apologiste (on retrouve l'habituelle *exceptionnalité islamique*), n'est hélas pas rare : beaucoup d'historiens (musulmans ou non) travaillant sur le Coran ont en fait assimilé les récits de l'orthodoxie sunnite – au détriment des sources chiites,

¹⁹ Le sujet a été abondamment étudié par Mohammad Ali Amir-Moezzi, par exemple dans *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, *op. cit.*, et plus récemment dans « Al-Šayḥ al-Mufīd (m. 413/1022) et la question de la falsification du Coran », in D. DE SMET et M. A. AMIR-MOEZZI (éd.), *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam*, Paris, Cerf, 2014, p. 199-229. Voir aussi, dans le même volume, D. DE SMET, « Le Coran : son origine, sa nature et sa falsification. Positions ismaéliennes controversées », p. 231-268. Sur les époques moderne et contemporaine, cf. R. BRUNNER, « La question de la falsification du Coran dans l'exégèse chiite duodécimaine », *Arabica*, 52/1, 2005, p. 1-42.

²⁰ A. CHARFI, *La pensée islamique, rupture et fidélité*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 173-174 (i. n.). Cette citation est extraite d'une recension très négative – et, il faut bien le dire, dogmatique et superficielle – du beau livre d'Alfred-Louis DE PRÉMARE, *Les fondations de l'islam*, *op. cit.*

marginalisées ou ignorées, et des approches authentiquement historico-critiques²¹. Une telle attitude est par ailleurs parfaitement anachronique, puisqu'elle projette sur le premier siècle de l'hégire une situation qui n'est attestée que bien plus tard.

L'histoire de la composition et de la canonisation du Coran : la version traditionnelle

La version traditionnelle de l'histoire du Coran, telle qu'elle est généralement reconstruite à partir d'al-Buḥārī et de quelques autres témoignages²², combine plusieurs *aḥbār* (« récits ») censés remonter, pour la plupart, à Ibn Šihāb al-Zuhrī (m. 742). On peut la résumer ainsi.

À l'époque de Muḥammad, plusieurs compagnons avaient mémorisé un part importante de la Révélation ; certains en avaient même écrit des fragments sur des matériaux divers (parchemins, pétioles de palmier, omoplates de chameau...). Le calife Abū Bakr (r. 632-634), répondant à la crainte du futur calife 'Umar (r. 634-644) que la Révélation ne disparaisse avec ces témoins, chargea l'un des scribes de Muḥammad, Zayd b. Ṭābit, de transcrire ces textes sur des feuillets (*ṣuḥuf*) qui furent remis au calife, passèrent ensuite à 'Umar, puis à sa mort, à sa fille Ḥaḥṣa, l'une des veuves du Prophète. Plus tard, au début de la seconde moitié de son règne, le calife 'Utmān (r. 644-656), pour couper court aux divergences dans la récitation du Coran, décida d'imposer un texte unique, fondé sur les *ṣuḥuf* de Ḥaḥṣa. Il créa une commission de scribes, toujours sous la direction de Zayd, pour établir un véritable codex (*muṣḥaf*). Des copies de ce codex, qui ne comportait que le *rasm* (*ductus* consonantique) et ne

²¹ Sur l'attitude curieuse de nombreux historiens envers les sources chiites, cf. M. TERRIER, « Violences politiques, écritures canoniques et évolutions doctrinaires en islam : des approches traditionnelles à la nouvelle approche critique de M.A. Amir-Moezzi », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 40, 2013, p. 405-408. Sur les sources traditionnelles, cf. Régis BLACHÈRE : « Trop souvent (...), l'on se trouve réduit à reprendre des conceptions qui ont seulement pour elles d'être celles du plus grand nombre. Convenons cependant, en contre-partie, que sans la Tradition [GD : *sunnite*], il faudrait se résigner à ne rien savoir de l'élaboration d'un livre religieux dont l'allure est étonnante » (*Introduction au Coran*, Paris, Maisonneuve, 2^e éd., 1959-1991, p. 3). Mais que nous apprendra réellement la « Tradition », si elle n'est guère fiable ? Il y aura des renseignements exploitables, mais mélangés à des « informations » erronées ou trompeuses, des déformations et des réinterprétations intégrées à un *grand récit* qui nous en dit moins sur le passé que sur l'imaginaire des groupes qui ont développé et transmis ces narrations. De plus, il n'est pas vrai que, sans la « Tradition », nous n'avons aucun moyen de savoir quoi que ce soit sur le Coran (comme si nous ne pouvions pas savoir beaucoup de choses sur les Évangiles indépendamment du témoignage de Papias de Hiérapolis, qui aurait plutôt tendance à nous lancer sur quelques fausses pistes). Pour la description d'un paradigme alternatif, cf. G. DYE, « Early Islamic Studies Seminar : International Scholarship on the Qur'ān and Islamic Origins », in S. BURGE et A. HILALI (éd.), *Contemporary Studies on the Qur'ān*, Londres, Institute of Ismaili Studies, à paraître.

²² Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ, Faḍā'il al-Qur'ān, 4986-5007=6509-6529*, Ibn Šabba (m. 876), *Ta'rīḥ al-Madīna al-munawwara*, éd. F. M. ŠALTŪT, La Mecque, H. M. Aḥmad, 1979, III, p. 990-1017, Ibn Abī Dāwūd al-Siġistānī (m. 928), *Kitāb al-Maṣāḥif*, éd. A. JEFFERY, Le Caire, Al-Maṭba'a al-Raḥmāniyya, 1936.

notait ni les points diacritiques ni les voyelles, furent envoyées dans plusieurs villes de l'empire par 'Uṭmān, qui ordonna également que soient détruits les autres codex.

Un tel récit suppose qu'étaient en usage, avant que ne soit constitué le codex de Zayd à Médine, plusieurs autres codex du Coran – notamment ceux attribués à Ibn Mas'ūd (m. 653) à Kūfa, Ubayy b. Ka'b (m. entre 640 et 653) à Damas et dans la plus grande part de la Syrie, et Abū Mūsā al-Aṣ'arī (m. ca 662 ou 672) à Baṣra. On mentionne également d'autres codex, dont un de 'Alī (m. 661) et un de 'Ā'īša (m. 678). Aucun de ces codex ne nous est parvenu, même si les sources islamiques nous renseignent sur leur possible contenu²³. Il ne s'agit pas de simples variantes orthographiques, mais de textes certes liés à la Vulgate, mais parfois légèrement divergents²⁴ : il y a des différences dans le *rasm* ; certains sourates du codex 'uṭmānien n'y figurent pas, alors que d'autres sourates, absentes de la recension de 'Uṭmān, y sont présentes ; l'ordre des sourates est sensiblement différent. 'Uṭmān aurait donc ordonné de détruire ces codex, mais la même décision aurait été prise plus tard par al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf (m. 714), gouverneur de l'Irak lors du califat de 'Abd al-Malik b. Marwān (r. 685-705). Il semble bien que les récitations liées aux codex dits d'Ibn Mas'ūd et Ubayy aient perduré assez longtemps, puisqu'en 935, Ibn Ṣanabūd (m. 939) fut fouetté, à l'instigation de son rival Ibn Muḡāhid (m. 936), pour avoir suivi la lecture d'Ibn Mas'ūd lors de la prière publique, au lieu des lectures attachées à la Vulgate 'uṭmānienne.

Le motif de la destruction de codex ou de feuillets revient de manière récurrente dans les sources. On raconte ainsi que Marwān, cousin de 'Uṭmān et gouverneur de Médine sous le règne du calife Mu'āwiya (r. 661-680), aurait fait détruire les feuillets de Ḥafṣa²⁵.

D'autres textes font état d'un second projet de collecte du Coran, dont le gouverneur al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf, avec bien sûr l'aval du calife 'Abd al-Malik, aurait été à l'origine. Les sources musulmanes, assez confuses, parlent notamment d'une amélioration de la graphie et de l'orthographe²⁶, mais ce point n'est pas vraiment

²³ L'existence même de certains de ces codex me paraît douteuse. Nous avons beaucoup d'informations sur ceux *attribués* à Ibn Mas'ūd et Ubayy, mais il est difficile de savoir ce qu'ils contenaient exactement, car il était courant d'attribuer à de telles autorités des lectures ou des variantes exégétiques qui n'avaient rien à voir avec un quelconque codex (et qui présupposaient souvent la Vulgate 'uṭmānienne). De plus, l'attribution de codex coraniques à des compagnons du Prophète reste à mon sens très improbable. Divers compagnons ont pu posséder des *ṣuḥuf* comprenant, par exemple, divers *logia* prophétiques et textes liturgiques. Mais il serait imprudent d'en conclure que ces *ṣuḥuf* ressemblaient au Coran tel que nous le connaissons et qu'ils correspondaient de près à la description que nos sources font des codex dits « pré-'uṭmāniens ».

²⁴ *GQ*, vol. 2, p. 30-46, et surtout A. JEFFERY, *Materials for the History of the Text of the Qur'ān : The Old Codices*, Leyde, Brill, 1937. Liste plus complète des variantes (canoniques et non canoniques) dans 'A. MAKRAM et A. M. 'UMAR, *Mu'ḡam al-qirā'āt al-qur'āniyya*, Koweït, Dāt al-Salāsīl, 8 vol., 1982-1985, et 'A. AL-ḤAṬĪB, *Mu'ḡam al-qirā'āt*, Damas, Dār Sa'd al-Dīn, 11 vol., 2002.

²⁵ Ibn Abī Dāwūd al-Siġistānī, *op. cit.*, p. 21, 24-25.

²⁶ O. HAMDAN, *Studien zur Kanonisierung des Korantextes. Al-Ḥasan al-Baṣrīs Beiträge zur Geschichte des Korans*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2006, p. 146-174.

confirmé par l'examen de la tradition manuscrite. Le remaniement des textes devait donc porter sur autre chose.

Nos sources attribuent aussi au calife al-Mahdī (r. 775-785) l'envoi d'un codex coranique à Médine, qui aurait remplacé celui d'al-Ḥaḡḡāḡ²⁷, mais cette intervention n'est nullement comparable aux collectes de 'Uṭmān et d'al-Ḥaḡḡāḡ. La dernière phase dans la transmission du Coran est marquée par la fixation de sept modes de lectures (*qirā'āt*) autorisés : cela n'aura lieu qu'au X^e siècle, sous l'impulsion d'Ibn Muḡāhid, et avec l'appui du califat abbasside (trois lectures, puis quatre autres, seront ajoutées par la suite).

Selon la version « orthodoxe », bien résumée par Schwally, la genèse du Coran est totalement différente de celle des livres bibliques et néotestamentaires : le Coran n'est pas une œuvre collective mais le travail d'un seul homme (Muḡammad) ; le développement du Coran n'a donc pris que le temps d'une vie humaine ; la recension 'uṭmānienne n'est qu'une copie des feuillets de Ḥafṣa, dont la mise par écrit date du califat d'Abū Bakr ou au plus tard de celui de 'Umar ; le travail rédactionnel s'est probablement limité à la composition des sourates et à leur agencement ; pour ce qui concerne les péricopes originelles, nous pouvons être sûrs que le Coran est fidèle au legs du Prophète²⁸. Et bien sûr, le Coran tel que nous le connaissons aujourd'hui suit le *rasm* de la Vulgate 'uṭmānienne.

Pour plus de clarté, il est nécessaire de distinguer ici deux problèmes. Le premier est de savoir si le Coran consiste uniquement en des péricopes ou des sourates déjà rédigées à l'époque de Muḡammad (et sous sa direction) – autrement dit, s'il n'est que le recueil des *ipsissima verba* du Prophète, le travail des scribes (la « collecte ») ayant seulement consisté à replacer, avec plus ou moins de liberté, les « pièces du puzzle » dans l'ordre que nous connaissons actuellement. Cette idée me semble clairement infirmée par un examen serré du contenu, de la structure et des sources du texte coranique²⁹. Il y a en effet de solides raisons d'attribuer aux scribes une activité

²⁷ Al-Samhūdī (m. 1505), *Wafā' al-wafā bi aḥbār Dār al-Muṣṭafā*, éd. M. M.-D. 'ABD AL-ḤAMĪD, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1984 (= Le Caire, 1955), II, p. 668. L'ouvrage est tardif, mais il cite abondamment les écrits d'Ibn Zabāla (m. 814) et Ibn Šabba.

²⁸ *GQ*, vol. 2, p. 120.

²⁹ En plus des travaux cités n. 4, cf. notamment H. HIRSCHELD, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, Londres, Royal Asiatic Society, 1902, p. 136-140 ; J. WANSBROUGH, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 1-52 ; G. LÜLING, *A Challenge to Islam for Reformation. The Rediscovery and reliable Reconstruction of a comprehensive pre-Islamic Christian Hymnal hidden in the Koran under earliest Islamic Reinterpretation*, Delhi, Motival Banarsidass Publishers, 2003 ; A.-L. DE PRÉMARE, « La constitution des écritures islamiques dans l'histoire », in D. DE SMET, G. DE CALLATAÏ et J. M. F. VAN REETH (éd.), *Al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam. Actes du Symposium international tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve du 29 mai au 1^{er} juin 2002*, *Acta Orientalia Belgica, Subsidia* 3, 2004, p. 175-184 ; *IBID.*, « 'Abd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran », in K.-H. OHLIG et G.-R. PUIN (éd.), *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin, Hans Schiler Verlag, 2005, p. 179-211 ; É.-M. GALLET, *Le Messie et son prophète. Aux origines de l'islam*, Versailles, Éditions de Paris, vol. 2, 2005 ; J. M. F. VAN REETH, « Le Coran et ses scribes », in Ch. CANNUYER, A. SCHHORS et R. LEBRUN (éd.), *Les scribes et la transmission*

non seulement éditoriale, mais aussi *rédactionnelle* et *compositionnelle*, ce qui fait du Coran un ouvrage collectif, et non l'œuvre d'un seul auteur³⁰.

Le second problème³¹, sur lequel je vais me concentrer à présent, concerne l'apparition du *muṣḥaf* – quand, pourquoi, et comment a-t-il vu le jour ?

La datation des témoins matériels anciens

Ces trois questions sur l'origine du *muṣḥaf* sont liées. Ainsi, répondre à la question *pourquoi* suppose résolue la question *quand*. Il faut en effet connaître les acteurs impliqués et le contexte dans lequel ils interviennent pour comprendre leurs actions. Or la question de la date à laquelle le *muṣḥaf* est apparu est l'objet d'un âpre débat. Deux modèles s'affrontent. Le premier affirme que la collecte du texte a eu lieu sous 'Uṯmān, alors que le second considère que le travail sur le texte coranique a duré tout au long du VII^e siècle, et que c'est seulement durant le califat de 'Abd al-Malik que le *rasm* trouve sa forme quasi définitive (mais cela n'implique pas qu'il ne se soit rien passé à l'époque de 'Uṯmān).

du savoir, *Acta Orientalia Belgica*, 19, 2006, p. 67-82 ; F. VAN DER VELDEN, « Konvergenztexte syrischer und arabischer Christologie : Stufen der Textentwicklung von Sure 3,33-64 », *Oriens Christianus*, 91, 2007, p. 164-203 ; *IBID.*, « Kotexte im Konvergenzstrang – die Bedeutung textkritischer Varianten und christlicher Bezugstexte für die Redaktion von Sure 61 und Sure 5, 110-119 », *Oriens Christianus*, 92, 2008, p. 130-173 ; S. J. SHOEMAKER, « Christmas in the Qur'ān: The Qur'ānic Account of Jesus' Nativity and Palestinian Local Tradition », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 28, 2003, p. 11-39 ; K.-F. POHLMANN, *Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft*, Darmstadt, WBG, 2012 ; G. DYE, « Le Coran et son contexte. Remarques sur un ouvrage récent », *Oriens Christianus*, 95, 2011, p. 247-270 ; *IBID.*, « Lieux saints communs, partagés ou confisqués : aux sources de quelques péripécies coraniques (Q 19 : 16-33) », in I. DEPRET et G. DYE (éd.), *Partage du sacré : transferts, dévotions mixtes, rivalités interconfessionnelles*, Bruxelles-Fernelmont, EME, 2012, p. 55-121 ; *IBID.*, « Réflexions méthodologiques sur la « rhétorique coranique » », in D. DE SMET et M. A. AMIR-MOEZZI (éd.), *op. cit.*, p. 147-176.

³⁰ Ces raisons sont de quatre ordres : la datation et la localisation de certaines sources ; le profil des rédacteurs ; le contexte dans lequel le texte coranique est susceptible de s'insérer ; les indices de travail rédactionnel. On en trouvera des exemples dans les travaux cités dans la note précédente. Ajoutons une brève précision terminologique. Par « composition », il faut entendre la phase initiale (ou les phases initiales) de la composition d'un texte, lorsque par exemple diverses traditions (orales ou écrites) sont rassemblées pour donner naissance à une œuvre littéraire plus large. Par « rédaction », il faut comprendre un travail plus tardif, dans lequel le ou les rédacteurs a) insèrent du matériau nouveau dans une œuvre existante, b) changent, c) organisent/réorganisent ou d) omettent des matériaux préexistants. Selon la version traditionnelle, le travail des scribes s'est pour l'essentiel limité à un travail rédactionnel de type c), et c'est ce que l'on entend par « travail éditorial ». Ma thèse est qu'il y a eu un travail compositionnel, ainsi qu'un travail rédactionnel et révisionnel relevant des types a), b), c) et d).

³¹ Qui est, en principe, indépendant du précédent : on peut nier l'existence d'un travail rédactionnel et compositionnel entre la mort du Prophète et l'apparition du codex, et situer l'origine du codex à l'époque de 'Uṯmān ou, par exemple, sous 'Abd al-Malik, mais on peut aussi admettre l'existence d'un tel travail et situer l'apparition du codex au milieu du VII^e siècle, ou plus tard, à l'époque marwanide.

Comment choisir ? Nicolai Sinai a récemment proposé une défense de la version traditionnelle, et présenté divers arguments contre le second modèle³². Son argumentation contient à mes yeux beaucoup d'éléments discutables, même si elle constitue une synthèse des débats assez utile. Je chercherai donc surtout ici à dissiper les confusions les plus discutables. Cela permettra ensuite de présenter de nouvelles hypothèses.

Problèmes de datation au C14

On pourrait espérer qu'une solution définitive puisse être apportée par la datation au C14 des plus anciens témoins matériels du texte coranique – même s'il s'agit seulement de fragments, plus ou moins longs. Behnam Sadeghi a ainsi fait procéder à une datation au C14 d'un palimpseste de Şan'ā' (généralement cité sous le nom DAM 01-27.1, mais que Sadeghi nomme, inexplicablement, « Şan'ā'1 »). Selon ses résultats, les probabilités pour que le parchemin appartienne à la période entre 614 et 656 sont de 68% ; elles sont de 95% pour la période entre 578 et 669 ; par ailleurs, les probabilités pour que le parchemin soit antérieur à 671 sont de 99%, elles sont de 91,8% pour la date de 655 ; de 75,1% pour 645, et de 56,2% pour 635 (la probabilité devient inférieure à 50% vers 632)³³.

La *scriptio inferior* ne représente pas le texte de la Vulgate 'uṯmānienne (contrairement à la *scriptio superior*) : il y a quelques différences dans l'usage des personnes grammaticales, de certains suffixes, de quelques expressions, et dans l'ordre des sourates. Néanmoins, elle présente une version reconnaissable du texte coranique que nous pouvons lire aujourd'hui. Si ces chiffres étaient fiables, ils conforteraient la version traditionnelle, puisque l'on aurait la preuve qu'au plus tard dans les années 660, une partie notable du *rasm* avait atteint une forme proche du Coran actuel. D'autres datations au C14 semblent conforter cette thèse³⁴.

³² N. SINAI, « When did the consonantal skeleton of the Quran reach closure? Part I », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 77/2, 2014, p. 273-292 ; *IBID.*, « When did the consonantal skeleton of the Quran reach closure? Part II », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 77/3, 2014, p. 509-521.

³³ B. SADEGHI et U. BERGMANN, « The Codex of a Companion of the Prophet and the Qur'ān of the Prophet », *Arabica*, 57/4, 2010, p. 348, 353 [343-436]. Le C14 donne la date à laquelle est mort l'animal dont la peau a été utilisée pour confectionner le parchemin. Par défaut, on admet que l'intervalle entre la mise à mort de la bête et la copie du manuscrit ne peut pas être très longue (quelques mois ou quelques années).

³⁴ Cf. <http://www.islamic-awareness.org/Quran/Text/Mss/radio.html>, qu'on lira plus pour les références fournies que pour l'analyse des données. Une annonce récente (21 juillet 2014) fait état d'une nouvelle datation au C14 de fragments coraniques aujourd'hui conservés à la bibliothèque de l'Université de Leyde (<http://www.news.leiden.edu/news-2014/oldest-koran-fragments.html>). La paléographie suggère une date entre 770 et 830, mais, selon la datation au C14, ces fragments devraient être situés entre 650 et 715, 652 apparaissant même comme la date plus probable (mais – ce que l'article ne mentionne pas – la date 747, bien qu'en principe moins plausible, n'est pas exclue). Discordance similaire (qu'il conviendrait de prendre au sérieux) entre la paléographie et le radiocarbone dans le cas du manuscrit de Tübingen (MA VI 165), situé entre 649 et 675 par le C14, et qui semble plutôt dater du milieu du VIII^e siècle selon la paléographie.

On pourrait penser que l'affaire est entendue – mais les choses sont en fait plus compliquées. En effet, si la datation au radiocarbone est un outil précieux (il ne s'agit nullement de rejeter les méthodes scientifiques, qui sont très utiles), il n'en reste pas moins qu'elle rencontre à l'heure actuelle de redoutables problèmes lorsqu'il s'agit de dater les manuscrits coraniques. Une trop grande confiance dans les datations au C14 paraît donc peu raisonnable³⁵.

Deux exemples (nullement exhaustifs) suffiront à le montrer³⁶. Le premier concerne le « Coran de la nourrice ». On sait que ce manuscrit, conservé à la mosquée de Kairouan, a été copié en 1020. Or l'analyse au C14 donne une date située, avec une probabilité de 95%, entre 871 et 986, les dates les plus probables, dans l'ordre décroissant, étant 937, 895 et 785 (*sic*). L'écart entre le date la plus haute (986) et la date connue n'est que de trente-quatre ans, ce qui semble encourageant – mais un tel intervalle, s'il s'agissait de déterminer si un manuscrit date de l'époque sufyanide ou marwanide, serait rédhibitoire. Quant à la date jugée la plus probable (937), elle est antérieure de quatre-vingt-trois ans à celle de la copie du manuscrit.

Autre exemple : deux autres folios du manuscrit étudié par Sadeghi ont été datés, pour l'un, entre 543 et 643, et pour l'autre, entre 433 et 599 – ce qui pose un sérieux problème³⁷. Je ne chercherai pas à expliquer ces anomalies (problèmes de calibration, contamination à date ancienne, par exemple à partir d'une encre à base de carbone ?), mais la conséquence est que les datations au radiocarbone des manuscrits coraniques anciens doivent être prises avec précaution, *même quand elles ne donnent pas des résultats aberrants*. Il est ainsi très possible que la *scriptio inferior* du DAM 01-27.1 date de la période marwanide³⁸.

La paléographie

Une autre méthode de datation repose sur les données paléographiques. François Déroche en est certainement l'avocat le plus résolu, même s'il fait preuve de beaucoup

³⁵ Sur les précautions et conditions nécessaires dans l'utilisation des résultats des datations au C14, cf. R. E. TAYLOR, *Radiocarbon Dating. An Archaeological Perspective*, Orlando, Academic Press, 1987, p. 15-38, 105-146. Il apparaît que les conditions qui légitimeraient une confiance extrême dans les datations au radiocarbone ne sont pas réunies, à l'heure actuelle, pour les manuscrits coraniques anciens.

³⁶ F. DÉROCHE, *Qur'ans of the Umayyads. A First Overview*, Leyde, Brill, 2014, p. 11-14.

³⁷ On comprend donc mal pourquoi Sinai écrit : « Since Déroche does not supply further details [GD : il en donne pourtant], it seems preferable on the time being to rely on Sadeghi and Bergmann's results, although further testing is probably called for » (« Part I », *loc. cit.*, p. 276, n. 21). Si la datation au C14 avait ici la fiabilité espérée, la solution la plus logique serait de situer ce manuscrit entre 578 et 599, seule période commune aux trois datations. C'est évidemment absurde, et le fait que la datation de Sadeghi et Bergmann apparaisse moins aberrante que les autres ne signifie pas qu'elle soit juste (d'autres analyses récentes donnent 595-658, 566-657 et 430-611 : le problème reste donc entier). Elle n'est donc pas un acquis sur lequel on peut fonder l'histoire de la transmission manuscrite du Coran lors du premier siècle de l'hégire.

³⁸ La *scriptio inferior* connaît en effet des points diacritiques, des marqueurs de versets et des ornements séparant les sourates qui sont contemporains du texte principal, puisqu'ils sont de la même encre (B. SADEGHI et U. BERGMANN, *loc. cit.*, p. 348).

de prudence³⁹. Or il convient de reconnaître l'intérêt, mais aussi les *limites* de cette approche. Ainsi, sur la datation du *codex Parisino-petropolitanus* : Déroche le situe dans le dernier quart du VII^e siècle⁴⁰, ajoutant qu'il est la copie d'un *exemplar* – forcément antérieur (mais de combien de temps ?) –, mais les arguments sur lesquels il se fonde me semblent très ténus⁴¹. Une datation dans le premier quart du VIII^e siècle apparaît en effet au moins aussi pertinente, sinon plus.

Deux éléments vont en ce sens. D'une part, l'argument le plus décisif avancé par Déroche – le texte du *codex Parisino-petropolitanus* n'aurait pas été affecté par les initiatives prises lors de la réforme d'al-Ḥaḡḡāḡ, que l'on situe généralement (à tort ou à raison) en 703-704 – n'est guère probant, non seulement pour les raisons indiquées dans la note précédente, mais aussi parce que le contenu exact de la réforme d'al-Ḥaḡḡāḡ reste plus obscur (et plus important) que ce que la tradition musulmane sunnite nous en dit⁴². D'autre part, le format du manuscrit semble indiquer qu'il s'agissait d'un grand exemplaire destiné aux mosquées, et un contexte postérieur à la réforme lancée par 'Abd al-Malik et al-Ḥaḡḡāḡ conviendrait mieux, puisque l'une des innovations d'al-Ḥaḡḡāḡ a consisté à introduire la récitation du Coran dans les mosquées, *sur la base du codex*⁴³. Cette innovation rencontra une certaine opposition.

On peut donc se demander si, parmi les fragments les plus anciens en style *ḥiḡāzī*, nous avons des témoins directs du Coran qui soient *antérieurs* au codex ḥaḡḡāḡien. Certains savants, comme Jan van Reeth, sont d'avis qu'une réponse négative est de mise, jusqu'à preuve décisive du contraire⁴⁴. Je serais tenté de dire que si l'existence de témoins manuscrits pré-marwanides ne peut être exclue (la datation de certains fragments reste très conjecturale⁴⁵), elle n'est en tout cas, à l'heure actuelle, absolument

³⁹ F. DÉROCHE, *op. cit.*, p. 7-10.

⁴⁰ F. DÉROCHE, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam. Le codex Parisino-petropolitanus*, Leyde, Brill, 2009, p. 157-158.

⁴¹ Comme il reconnaît lui-même. Ainsi : « Le fait que la copie ait été réalisée à partir d'un *exemplar* ne permet pas non plus de mieux définir la date à laquelle elle aurait eu lieu » (*Ibid.*, p. 157), ou : « Il ne faut bien sûr pas exclure que le manuscrit soit légèrement postérieur à cette date : la mise en œuvre d'une réforme pouvait demander quelque temps. Il faut également tenir compte des courants conservateurs qui, restés actifs au sein de la communauté musulmane de l'époque et notamment dans le domaine de la copie du texte révélé, ont pu maintenir des traditions spécifiques » (*Ibid.*, p. 157, n. 157).

⁴² Sur les sources musulmanes, cf. O. HAMDAN, *op. cit.* ; *IBID.*, « The Second *Maṣāḥif* Project : A Step towards the Canonization of the Qur'anic Text », in A. NEUWIRTH, N. SINAI et M. MARX (éd.), *The Qur'an in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, Leyde, Brill, 2010, p. 795-835.

⁴³ Al-Samhūdī, *op. cit.*, II, p. 667.

⁴⁴ J. M. F. VAN REETH, « Les fardes de la révélation. Une hypothèse sur la forme du Coran original », in C. CANNUYER et A. TOUROVETS (éd.), *Mélanges d'orientalisme offerts à Janine et Jean Ch. Balty, Acta Orientalia Belgica*, 27, 2014, p. 152.

⁴⁵ Cf. le palimpseste Lewis-Mingana, sur lequel on peut lire A. FEDELI, « The Digitization project of the Qur'anic Palimpsest, MS Cambridge University Library Or. 1287, and the Verification of the Mingana-Lewis Edition : Where is *Salām* ? », *Journal of Islamic Manuscripts*, 2/1, 2011, p. 100-117, et A. GEORGE, « Le palimpseste Mewis-Mingana de Cambridge, témoin ancien de l'histoire du Coran », *Comptes Rendus de l'Académie des*

pas prouvée, contrairement à ce qui reste trop souvent affirmé. Dans le meilleur des cas, nous n'aurions de toute façon qu'un nombre extrêmement restreint de fragments coraniques pré-marwanides.

Cependant, le fait que les plus anciens témoins matériels du texte datent certainement de l'époque marwanide ne signifie pas que le *texte* qu'ils représentent n'a été composé qu'à cette époque (ainsi, nos plus anciens manuscrits des évangiles sont évidemment bien postérieurs à la date à laquelle les textes ont été composés). Il n'y a rien là de surprenant, puisque le *mushaf* a été assemblé à partir de textes préexistants (quelles que soient les modifications qu'ils ont pu subir lors de cette activité éditoriale). Mais toute la différence avec le cas des évangiles est que nous ne sommes pas dans un contexte qui nous permettrait, par la seule *critique textuelle*, de reconstruire ce « coran avant le Coran ». On est donc face à un choix : soit admettre qu'il y a une quasi-identité entre nos témoins matériels et l'état du texte au milieu du VII^e siècle (ce qui suppose de prendre pour argent comptant les récits de la tradition musulmane), soit considérer que cette quasi-identité ne doit pas être présupposée, et c'est alors une approche historico-critique qui permettra (de manière partielle, au vu de notre documentation) d'écrire l'histoire du Coran jusqu'à l'époque de 'Abd al-Malik incluse. Mais mieux vaut une histoire partielle fondée sur des données et des méthodes solides, qu'une histoire quasi exhaustive reposant sur des fondements fragiles, ou sur la simple force de l'habitude, qui risquent de mener sur de fausses pistes.

La datation du texte

Si la datation des témoins matériels du texte reste très incertaine, celle du texte lui-même peut se fonder sur d'autres méthodes. Selon Sinai, deux arguments confortent la version traditionnelle : d'une part, l'attribution unanime du *rasm* à 'Uṭmān ; d'autre part, les éléments de critique interne, à savoir diverses caractéristiques du texte coranique, comme l'inadéquation à la situation historique postérieure à 650, l'absence de cadre narratif, et l'absence de normalisation linguistique⁴⁶. Les deux dernières absences ne prouvent pas grand-chose. Pour le reste, Sinai reprend l'argumentation de Donner, à laquelle Shoemaker a pourtant répondu de manière très convaincante⁴⁷. Il convient à présent d'ajouter quelques remarques, sur ce que j'appellerai les « contextes du Coran », et sur l'attribution du *rasm*.

Inscriptions et Belles-Lettres, 2011/1, p. 377-429. Les fragments coraniques de la *scriptio inferior* se divisent en dix-sept fragments coraniques d'un ou plusieurs manuscrits de petite taille, et sept fragments d'un coran plus grand. Selon George, les « grands feuillets coraniques » pourraient appartenir à une période assez ancienne du corpus en style *ḥiǧāzī* (*loc. cit.*, p. 396-405). Cela reste toutefois hypothétique : Alba Fedeli, qui est chargée de l'édition du palimpseste, est ainsi partisane d'une date moins haute (communication personnelle).

⁴⁶ N. SINAI, « Part II », *loc. cit.*

⁴⁷ F. DONNER, *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writings*, Princeton, Darwin Press, 1998, p. 26-28, 35-63, 286-290 ; S. J. SHOEMAKER, *op. cit.*, p. 151-158, 188-196.

Les contextes du Coran

Selon Sinai, « the question at stake is not so much whether the Quran contains or does not contain anachronisms in the strict sense but whether we can detect in it concerns that are best understood as those of editors active in the second half of the seventh century rather than those of the Meccan and Medinan *Urgemeinde*. If the Quranic *rasm* did not reach closure until c. 700, it does seem odd that it should nowhere engage with the major developments that defined Islamic history between 630 and 700, in particular the unprecedented speed with which an alliance of “barbarian” tribes from the fringes of the Byzantine and Sasanian empires established themselves as the masters of an immense territory, and the bitter disputes and civil wars that soon wreaked havoc on the unity of the conquerors »⁴⁸.

Sinai fait comme si les seuls anachronismes pertinents concernaient l’histoire de la communauté musulmane et de ses divisions. Il prend ainsi l’absence de référence explicite à la première ou à la deuxième *fitna* pour la preuve que le Coran a été compilé sous ‘Uṭmān – mais c’est un *non sequitur*. En revanche, il existe un nombre non négligeable de passages qui paraissent inexplicables dans les contextes mecquois ou médinois de l’époque du Prophète, et dont il est difficile de rendre compte si on les situe sous ‘Uṭmān – or ils s’expliquent très bien dans le contexte de la seconde moitié du VII^e siècle. Cela concerne, entre autres : la finalité de la prophétie (*Q* 33:40), beaucoup plus intelligible dans un contexte sufyanide ou surtout marwanide⁴⁹, la sourate 19, qui est la version retravaillée d’un texte qui a très probablement été composé *après* les conquêtes⁵⁰, les versets 33-64 de la sourate 3, qui sont postérieurs à la strate la plus ancienne de la sourate 19 et qui doivent se comprendre dans le contexte de la Syrie-Palestine, sans doute après 650⁵¹, ou divers aspects de la sourate 5⁵². Par ailleurs, le Coran fait preuve d’une attitude équivoque envers les chrétiens : certains passages semblent chrétiens, ou indiquent une volonté de convergence ou de compromis avec le christianisme (*Q* 2:87 ; 5:82-83 ; 19:1-33, etc.), quand d’autres sont de violentes polémiques (*Q* 4:171-172 ; 5:17, 51 ; 19:34-40, etc.). Expliquer cette situation (qui relève aussi bien des contextes concrets qui ont donné lieu à ces jugements contradictoires que du travail rédactionnel qui apparaît dans le texte) en s’arrêtant à l’époque de ‘Uṭmān reste, au mieux, très acrobatique – alors que si l’on prend en compte une durée assez longue, jusqu’à l’époque marwanide, les

⁴⁸ N. SINAI, « Part II », *loc. cit.*, p. 516-517.

⁴⁹ D. S. POWERS, *Zayd, op. cit.*, p. 117-123 ; G. DYE, « Commentaire de *Q* 33:40 », in M. AZAIEZ, G. S. REYNOLDS, T. TESI, et H. ZAFER (éd.), *The Qur’an Seminar Commentary : A Collaborative Analysis of 50 Select Passages*, Berlin, De Gruyter, à paraître.

⁵⁰ G. DYE, « Lieux saints communs, partagés ou confisqués », *loc. cit.*, en particulier p. 109-116.

⁵¹ F. VAN DER VELDEN, « Konvergenztexte syrischer und arabischer Christologie », *loc. cit.*, notamment p. 179.

⁵² G. DYE, « Réflexions méthodologiques sur la « rhétorique coranique » », *loc. cit.*, p. 169-170.

choses s'expliquent beaucoup mieux. Enfin, sur un plan non pas chronologique mais géographique, nombre de passages ne cadrent pas avec le contexte du Ḥiḡāz⁵³.

On doit mentionner aussi la péricope sur Dū l-Qarnayn (*Q* 18:83-102), dont la source (un texte syriaque, *La légende d'Alexandre*) date au plus tôt de 629-630, mais a très vraisemblablement été connue de la communauté proto-musulmane seulement après les conquêtes⁵⁴. Cela n'exclut pas une composition entre la mort du Prophète et l'époque de 'Uṭmān – mais d'autres passages de cette même sourate (*Q* 18:60-82) sont en dialogue avec un autre texte syriaque, la *Chanson d'Alexandre*, qui est légèrement postérieure à la *Légende*, à laquelle elle répond. On a donc affaire à une sourate qui ne s'intègre absolument pas à un contexte mecquois (alors qu'elle est censée être mecquoise) ou médinois, mais qui prend parti dans des débats entre chrétiens qui se déroulent hors d'Arabie, à partir des années 630-640, et se poursuivent tout au long du VII^e siècle. De plus, sous l'angle de la compétence théologique ou exégétique, cette sourate est comparable aux textes syriaques qu'elle discute implicitement – textes qui, selon toute vraisemblance, sont dus à des moines⁵⁵.

D'où le dilemme suivant : on ne peut pas dire que le cadre général donné par la tradition musulmane est juste et, *dans le même temps*, prendre au sérieux le texte coranique. Si on le prend au sérieux (autrement dit, si on évite de le faire entrer sur le lit de Procuste que la tradition lui a préparé), on devra en effet admettre au moins l'une de ces possibilités. *Première hypothèse* : le Ḥiḡāz, à l'époque du Prophète, a un niveau de présence et de *culture lettrée* chrétiennes comparable à la Syrie-Palestine – il y a des chrétiens dans le Ḥiḡāz, et les idées chrétiennes y sont connues, mais on peut aussi y rencontrer le type de scribe susceptible de rédiger des textes comme les sourates 3, 5, 18 et 19. *Deuxième hypothèse* : au moins en partie, la prédication du Prophète ne s'est pas déroulée dans le Ḥiḡāz, mais plus au nord. *Troisième hypothèse* : il y a, à l'époque du Prophète, une présence chrétienne dans le Ḥiḡāz, mais la situation n'est pas comparable à la Syrie-Palestine, ni même à ce qu'on rencontre plus au nord dans la péninsule arabique. Si certains passages coraniques « savants » ont été rédigés à cette époque (ou plus tôt ?), ils sont dus à des rédacteurs, sans doute situés plus au nord, avec lesquels les Arabes du Ḥiḡāz entretenaient des relations. *Quatrième hypothèse* : il faut davantage déconnecter la rédaction du Coran de la carrière du Prophète, et considérer qu'une part substantielle du Coran a été rédigée après la mort

⁵³ P. CRONE, « How did the quranic pagans make a living? », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 68/3, 2005, p. 387-399.

⁵⁴ G. DYE, « Le Coran et son contexte », *loc. cit.*, p. 257-259 ; T. TESEI, « The Chronological Problems of the Qur'ān : The Case of the Story of Dū l-Qarnayn (*Q* 18 : 83-102) », *Rivista degli Studi Orientali*, 84, 2011, p. 457-464.

⁵⁵ Il convient de citer ici la belle étude de Roger PARET : « Un parallèle byzantin à Coran XVIII, 59-81 », *Revue des études byzantines*, 26, 1968, p. 137-159. On notera les affinités remarquables entre le Coran et l'éthique monastique, dont le modèle inspire la présentation coranique des prophètes (*Q* 24:37) : ceux-ci doivent pratiquer la *ṣalāt* (*Q* 10:87 ; 14 40 ; 20:14) et la *zakāt* (*Q* 19:55 ; 21:73), persévérer dans la prière (*Q* 3:41 ; 20:33-34), et pratiquer le jeûne et le silence (*Q* 19:26). Cette typologie de l'éthique prophétique, qu'on peut appeler l'*éthique des serviteurs de Dieu*, est hautement significative. Elle s'accorde également bien avec le manichéisme.

de Muḥammad, toujours plus au nord (et pas en totalité avant ‘Uṭmān). Un modèle combinant les deux dernières hypothèses me semble la solution la plus plausible : autrement dit, le Coran n’a pas un contexte, mais *plusieurs*.

Une unanimité sur l’histoire du Coran ?

Un des arguments les plus souvent avancés pour défendre la version traditionnelle des origines de l’islam et de l’histoire du Coran est l’*argument de l’unanimité*, à savoir : les traditions sur l’islam naissant sont partagées par les musulmans de toutes les époques, de tous les lieux, et de tous les courants – malgré les conflits religieux et politiques profonds qui marquent l’histoire de l’islam, depuis ses débuts ; or un tel consensus ne pourrait pas être imposé après coup ; l’explication la plus plausible est donc qu’il reflète la réalité⁵⁶. Cet argument rappelle Vincent de Lérins (m. ca 445), ce moine de la Gaule méridionale qui avait proposé trois critères pour discerner l’erreur hérétique de la foi orthodoxe : l’universalité, l’antiquité et l’unanimité. Selon lui, il faut « s’en tenir à ce qui a été cru partout, et toujours, et par tous (*quod ubique, quod semper, quod ad omnibus creditum est*) »⁵⁷. Ce n’est pas une coïncidence si cette formule latine est citée par Snouck Hurgronje dans sa brève discussion, très critique, des hypothèses de Casanova⁵⁸.

L’argument de l’unanimité est toutefois moins décisif que ne le pensent ses partisans, comme l’a montré Shoemaker⁵⁹. On peut ajouter à sa discussion les quelques éléments suivants.

Tout d’abord, l’unanimité ne garantit pas la vérité. Ainsi, toutes les traditions chrétiennes situent la naissance de Jésus à (ou près de) Bethléem, ce qui est erroné historiquement, mais nécessaire sur un plan théologique. Notons que s’il y a accord sur le lieu de la Nativité, il y a désaccord sur les événements qui la précèdent : selon *Mathieu*, Joseph et Marie étaient déjà à Bethléem, selon *Luc*, ils venaient de Nazareth, selon le *Protévangile de Jacques*, ils venaient de Jérusalem. Cette situation est comparable à l’histoire du Coran : unanimité apparente sur la *publication* du texte à l’époque de ‘Uṭmān, mais récits contradictoires sur les événements antérieurs – collecte par divers compagnons, début de collecte pendant la vie du Prophète, ou après sa mort, début de collecte avec Abū Bakr, continuée ou non sous ‘Umar, ou commencée seulement avec ‘Umar, collecte par ‘Uṭmān mais à l’époque du califat de ‘Umar, etc. Et puisqu’il vient d’être question de la Nativité et du Coran, on peut citer un autre exemple d’unanimité trompeuse : la sourate 97, et la « nuit du Destin », qui

⁵⁶ F. DONNER, *op. cit.*, p. 26-28, 37-38, 286-290 ; B. SADEGHI et U. BERGMANN, *loc. cit.*, p. 364-366 ; N. SINAL, « Part II », *loc. cit.*, p. 509-513.

⁵⁷ VINCENT DE LÉRINS, *Commonitorium* 2.3 (MIGNE, *Patrologiae cursus completus, Series Latina* 50, 640).

⁵⁸ C. SNOUCK HURGRONJE, *Mohammedanism. Lectures on Its Origins, Its Religious and Political Growth, and Its Present State*, New York, G. P. Putman’s Sons, 1916, p. 17-18. La diatribe anti-chiite que l’on trouve dans ce passage (« the Shi’ites, who are unsurpassed in Islām as falsifiers of history ») mériterait d’être ajoutée au florilège compilé par M. TERRIER, *loc. cit.* Il est évidemment plus facile de parvenir à une unanimité si l’on considère que les voix discordantes sont nulles et non avenues.

⁵⁹ S. J. SHOEMAKER, *op. cit.*, p. 156-158, 192-196.

concernent, selon la tradition musulmane unanime, la révélation du Coran. Pourtant, ce texte parle certainement, à l'origine, de la Nativité : il a donc subi, très tôt, une réinterprétation radicale⁶⁰. Autres exemples : la tradition musulmane est unanime (à une exception près) à situer la mort de Muḥammad à Médine, en 632, alors qu'il est fort possible qu'il soit mort un peu plus tard (634-635) au moment des conquêtes en Palestine⁶¹. Elle est aussi unanime à considérer que le *prénom* du Prophète était Muḥammad (même si elle lui attribue de nombreux autres noms), ce qui ne résiste pas à l'examen⁶². De tels phénomènes de réinterprétation sont bien connus par ailleurs : ils prouvent à quel point une tradition religieuse peut être créative et dynamique, ce qui implique que l'évaluation des sources ne se limite pas à un choix entre *authenticité* d'un côté, et *forgerie* ou *conspiration* de l'autre (même si des éléments de propagande entrent aussi en jeu) ; ils montrent aussi que la mémoire est plastique, *a fortiori* dans des sociétés qui subissent des changements sociaux profonds⁶³.

L'identité des acteurs de ces changements dans la mémoire collective peut nous échapper – il n'en reste pas moins que ces phénomènes existent (comme le sait tout historien travaillant sur des domaines similaires, comme les origines du christianisme). Ici, l'un des canaux principaux de transmission est constitué par les « conteurs » (*quṣṣāṣ*) – un canal qui favorise considérablement les réinterprétations, parfois massives, que permet une tradition orale⁶⁴. La nature du matériau présent dans les sources musulmanes le confirme. Les récits (*aḥbār*) des conteurs, leurs anecdotes, suivent des *topoi* aisément reconnaissables, et ont plus tendance à se répondre les uns aux autres qu'à nous informer fidèlement des événements passés :

Chaque *khbar* constitue une unité autonome, généralement brève, et ne se réfère à aucun autre matériau que celui qu'il présente, à savoir le dit, le fragment poétique ou le comportement décrit, qui en est la pointe. Un dit, un vers, un comportement peuvent même être l'occasion d'en relater des circonstances différentes rapportées à des personnages différents. Un *khbar*, dans l'Antiquité arabe, était donc souvent flottant et « volage ». L'important était l'élément de pointe qui en était l'occasion⁶⁵.

⁶⁰ G. DYE, « La nuit du Destin et la nuit de la Nativité », in G. DYE et F. NOBILIO (éd.), *Figures bibliques en islam*, Bruxelles-Fernelmont, EME, 2011, p. 107-169.

⁶¹ S. J. SHOEMAKER, *op. cit.*, p. 18-117.

⁶² « Muḥammad » est plutôt un surnom. Cf. A. SPRENGER, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, Berlin, Nicolaische Verlagsbuchhandlung, 1869², vol. 1, p. 155-161 ; C. GILLIOT, « Nochmals : Hieß der Prophet Muḥammad ? », in M. GROSS & K.-H. OHLIG (éd.), *Die Entstehung einer Weltreligion II. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam*, Berlin, Hans Schiler Verlag, 2011, p. 53-95 ; G. S. REYNOLDS, « Remembering Muḥammad », *Numen*, 58, 2011, p. 188-206. Sans doute ne saurons-nous jamais quel était le véritable prénom du Prophète – peut-être *Quṭam*. *Idem* pour « Alī », qui est un surnom. On ignore quel était son véritable prénom.

⁶³ P. CRONE, *Slaves on Horses. The Evolution of Islamic Polity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 3-4 ; G. R. HAWTING, « Review of Motzki », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 59/1, 1996, p. 141-143, ainsi que, dans un domaine similaire, Z. A. CROOK, « Collective Memory Distortion and the Quest for the Historical Jesus », *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 11, 2013, p. 53-76.

⁶⁴ P. CRONE, *Meccan trade and the rise of Islam*, Oxford, B. Blackwell, 1987, p. 214-230.

⁶⁵ A.-L. DE PRÉMARE, *Aux origines du Coran*, *op. cit.*, p. 48.

Retour sur la « collecte ‘uṭmānienne »

Revenons aux traditions sur la collecte ‘uṭmānienne. La plupart des textes pertinents ayant été étudiés à plusieurs reprises (avec des conclusions contradictoires⁶⁶), je supposerai l’essentiel des débats déjà connus, et me concentrerai sur les points les plus décisifs.

Tout d’abord, la majeure partie des traditions sur la collecte et la dissémination du *muṣḥaf* par ‘Uṭmān dépend d’un seul homme, al-Zuhrī (si l’on admet, à la suite de Motzki, qu’il est bien, en tant que chaînon commun de tout un ensemble d’*isnād-s*, celui qui est supposé avoir mis la tradition en circulation⁶⁷). Cela ne veut pas dire que l’idée d’une dissémination des codex ne puisse pas apparaître, au moins implicitement, dans des traditions qui ne remontent pas à lui, mais nous n’avons pas affaire à une pléthore de traditions diverses, puisque les nombreux *aḥbār* remontant à al-Zuhrī ne sont que les variantes d’une même tradition.

Partons des versions rapportées par al-Buḥārī, qui constituent un point de repère utile. Il y a trois *aḥbār* successifs attribués à al-Zuhrī⁶⁸. Le premier, censé remonter à Zayd b. Tābit par l’intermédiaire de ‘Ubayd b. al-Sabbāq, mentionne la décision de collecter le Coran suite aux combats d’al-‘Aqrābā : il décrit l’activité éditoriale de Zayd et se conclut en mentionnant que les feuillets qui en furent issus restèrent la propriété d’Abū Bakr, puis de ‘Umar, puis de Ḥaḥṣa. Le troisième, très bref, censé remonter à Zayd b. Tābit par l’intermédiaire de son fils Ḥārīḡa, mentionne la recherche d’un verset manquant de la sourate *al-Aḥzāb* pour l’adjoindre au *muṣḥaf*. Aucun de ces *aḥbār* ne mentionne l’envoi de codex dans les villes de l’empire.

Seul le second *ḥabar* le fait. Selon ce récit, qu’al-Zuhrī est supposé tenir d’Anas b. Mālik, Ḥuḍayfa b. al-Yamān, ayant constaté les divergences dans la récitation du Coran entre Syriens et Irakiens, demanda à ‘Uṭmān de « sauver cette communauté avant qu’elle ne diverge sur l’Écriture comme les juifs et les chrétiens ». ‘Uṭmān fit alors mander les feuillets de Ḥaḥṣa, qu’il fit recopier pour constituer le codex ; puis il rendit les feuillets à Ḥaḥṣa, et « il envoya dans toutes les régions (*fi kulli ufq*) un

⁶⁶ À côté des travaux mentionnés précédemment, ajoutons J. BURTON, *The Collection of the Qur’ān*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977 ; H. MOTZKI, « The Collection of the Qur’ān. A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments », *Der Islam*, 78, 2001, p. 1-34 ; G. SCHOELER, « The Codification of the Qur’an : A Comment on the Hypotheses of Burton and Wansbrough », in A. NEUWIRTH, N. SINAI et M. MARX (éd.), *op. cit.*, p. 779-794 ; V. COMERRO, *Les traditions sur la constitution du muṣḥaf de ‘Uthmān*, Würzburg – Beyrouth, Ergon Verlag – Orient-Institut, 2012 ; C. GILLIOT, « Oralité et écriture dans la genèse, la transmission et la fixation du Coran », in Ph. CASSUTO et P. LARCHER (éd.), *Oralité et écriture dans la Bible et le Coran*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2014, p. 99-142.

⁶⁷ C’est un point qu’il ne faut peut-être pas accorder aussi facilement, à cause du phénomène de la « propagation des *isnād-s* ». Il n’est pas exclu que cette tradition soit apparue, par exemple, une génération après al-Zuhrī, dans des cercles « zuhriens ». Sur le problème de la datation des traditions, cf. M. COOK, *Early Muslim Dogma. A Source-Critical Study*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 107-116.

⁶⁸ Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ, Faḍā’il al-Qur’ān, bāb 3 (4986-4988=6.509-6.511)*.

muṣḥaf de ce qu'ils avaient copié et il ordonna que tout feuillet ou *muṣḥaf* du Coran autre que celui-ci fût brûlé ».

Ce récit (appelé dorénavant *ḥabar 2*) est *moins répandu* dans les sources que le *ḥabar* précédent (*ḥabar 1*), qui met en scène Abū Bakr⁶⁹. Alors que dans le *ḥabar 1*, une raison est donnée pour entreprendre la collecte du Coran, ici, une raison est donnée pour la *publication* du codex. D'un point de vue narratif, ces deux *ahbār* fonctionnent selon le même schéma : a) épreuve ou difficulté que rencontre la communauté musulmane (dans le cadre de guerres), et donc danger que la révélation ou que l'unité de la communauté ne se perde ; b) décision califale (impliquant Zayd) ; c) solution qui résout le problème décrit en a).

La structure de ces récits étant connue, examinons maintenant leur plausibilité. Commençons par le *ḥabar 1*, que le *ḥabar 2* présuppose, puisqu'il mentionne les feuillets de Ḥafṣa.

La situation initiale – le risque d'un oubli du Coran suite à la mort de nombreux récitateurs, ou plutôt *lecteurs* (*qurrā'*), à al-'Aqrabā – est-elle plausible ? La réponse est négative, pour diverses raisons⁷⁰, entre autres parce que ces *qurrā'* ne sont pas des récitateurs/lecteurs du Coran. Le terme *qurrā'*, dans les sources anciennes, est très ambigu, et si des *qurrā'* sont morts lors de ces combats, l'hypothèse la moins absurde est qu'il s'agissait de villageois (*ahl al-qurā'*)⁷¹, non d'individus récitant, lisant ou ayant appris le Coran par cœur (*ḥuffāz*, terme que l'on attendrait dans ce contexte). Leur disparition n'avait donc aucune incidence sur la transmission du Coran (quel que soit le corpus qu'il y avait à transmettre à l'époque).

Qu'en est-il des feuillets de Ḥafṣa ? Ils n'ont rien à voir avec la bataille d'al-'Aqrabā. De plus, ils ne jouent aucun rôle dans d'autres versions de la collecte du Coran (dont rien ne dit qu'elles doivent être moins fiables que celle d'al-Zuhrī). Ainsi, ils sont absents des *Ṭabaqāt* d'Ibn Sa'd (m. 845). Ibn Šabba, quant à lui, rapporte que 'Umar voulut collecter le Coran – mais il n'y a aucune raison d'entreprendre une telle collecte si les feuillets d'Abū Bakr lui ont été transmis⁷². De plus, en quoi consistent ces feuillets ? Si on suit la version d'al-Buḥārī, ils ne sont pas, *stricto sensu*, les « feuillets de Ḥafṣa » : ce sont des feuillets en possession d'Abū Bakr, transmis à sa mort à 'Umar, puis à Ḥafṣa. Or d'autres traditions font état d'un *codex* de Ḥafṣa, c'est-à-dire d'un codex mis par écrit à l'initiative de Ḥafṣa, par son scribe 'Amr b. Rāfi⁷³. A-t-on alors des *ṣuḥuf* de Ḥafṣa, provenant de la première collecte faite par Zayd et, en

⁶⁹ H. MOTZKI, *loc. cit.*, p. 22-29.

⁷⁰ Si on suit les sources musulmanes, les listes des combattants tués lors de cette bataille contiennent, au mieux, deux personnes supposées connaître quelque chose du Coran (*GQ*, vol. 2, p. 20). Remarque incidente : si Muḥammad n'est pas mort en 633 (ce qui est fort possible), pourquoi décider une collecte du Coran ?

⁷¹ G. H. A. JUYNBOLL, « The *Qurrā'* in Early Islamic History », *JESHO*, 16, 1973, p. 113-129 ; *IBID.*, « The Qur'ān Reciter on the Battlefield and Concomitant Issues », *ZDMG*, 125/1, 1975, p. 11-27.

⁷² Ibn Šabba, *op. cit.*, II, p. 705-712. Cf. A.-L. DE PRÉMARE, *Aux origines du Coran*, *op. cit.*, p. 74.

⁷³ Ibn Abī Dāwūd al-Siġistānī, *op. cit.*, p. 85-87.

plus, un *muṣḥaf* de Ḥafṣa (qui, logiquement, devrait être similaire au *muṣḥaf* de Zayd, tous deux étant censés être fondés sur les *ṣuḥuf* de Ḥafṣa) ? Cela paraît assez bizarre.

Les « feuillets de Ḥafṣa » relèvent en réalité d'un *topos* bien connu : pour justifier la recension officielle du texte sacré, on pose l'existence d'un écrit qui garantit que la transmission de la prédication originelle s'est faite de manière fiable et continue – et entre les mains des personnes les plus autorisées. Ces feuillets jouent aussi un rôle précis dans les récits d'al-Zuhrī, puisqu'ils permettent d'harmoniser plusieurs traditions concurrentes (celles attribuant le début de la collecte à Abū Bakr, et celles l'attribuant à 'Umar), et de faire la transition entre le *ḥabar 1* et le *ḥabar 2*.

Que les *ṣuḥuf* de Ḥafṣa soient plus un *topos* que de l'histoire me semble corroboré par le récit suivant. On raconte que Marwān b. al-Ḥakam (m. 685), cousin et secrétaire de 'Uṭmān (et futur premier calife marwanide), gouverneur de Médine sous Mu'āwiyā, demandait régulièrement à Ḥafṣa de lui envoyer ses *ṣuḥuf*, mais il essayait toujours un refus. À la mort de Ḥafṣa, en 665, il renouvela sa demande auprès de son frère, 'Abd Allāh b. 'Umar, qui lui remit les feuillets. Marwān les déchira et les brûla :

J'ai simplement fait cela parce que ce qui est dans ces feuillets a été mis par écrit et préservé dans le codex. Or j'ai craint que, avec le temps, un doute concernant ces feuillets ne s'insinue dans l'esprit de certains, ou que l'on dise que quelque chose qui s'y trouvait n'avait pas été recueilli par écrit⁷⁴.

Si ces feuillets ont existé et ont été détruits ainsi, on peut penser que le *muṣḥaf* diffère *substantiellement* des feuillets – les raisons données par (ou attribuées à) Marwān sont en effet d'une incroyable maladresse (ou d'un immense cynisme, au choix) : si le codex leur était fidèle, il n'y avait aucun risque à conserver ces feuillets, pour lesquels la communauté musulmane devait, en principe, éprouver un attachement considérable.

Ce *ḥabar* me paraît toutefois invraisemblable (Marwān n'aurait-il pas pu s'emparer de ces feuillets par la force ?). Les choses s'expliquent mieux si l'on part du principe que les feuillets de Ḥafṣa n'ont *jamais* existé. Le récit sur leur destruction a alors une fonction évidente : rendre compte de leur inexistence. Un premier *topos* a posé l'existence de ces feuillets, notamment pour établir une transmission parfaite allant du Prophète à la recension coranique officielle. Or, à l'époque où les *aḥbār* qui les mentionnent sont en circulation, ces feuillets n'existent pas, ce qui est étonnant, au vu de leur importance supposée. Il faut donc expliquer leur disparition, ce que fait un deuxième *topos*, celui de la destruction des feuillets – bel exemple de *aḥbār* se répondant les uns aux autres. Je ne suivrai donc pas Schwally quand il affirme : « Denn gerade der Umstand, daß sich die Sammlung nach der Tode Omars in dem besitze Hafsas befand, ist die sicherste Tatsache des ganzen Berichtes »⁷⁵. Cela n'exclut pas qu'il y ait eu des textes (plus tard détruits ou perdus) en circulation lors de l'édition du *muṣḥaf* officiel (mais que contenaient-ils exactement ?), mais si on veut comprendre ce qu'il a pu se passer, il faut concevoir un modèle dans lequel les feuillets de Ḥafṣa n'ont aucune place.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁷⁵ *GQ*, vol. 2, p. 21. Bonne critique chez J. BURTON, *op. cit.*, p. 225-227.

Autre invraisemblance du *ḥabar 1* : supposons que de nombreux récitateurs aient disparu et qu'Abū Bakr ait fait copier des textes pour éviter la « perte du Coran » – pourquoi alors conserver ces feuillets dans le domaine privé et ne pas les rendre publics ? Comment une telle attitude aurait-elle pu contribuer au maintien du Coran dans la mémoire collective ?

Il est donc difficile d'accepter quoi que ce soit dans le *ḥabar 1*, ce qui doit inciter à la plus grande prudence concernant le *ḥabar 2*, et plus généralement tout ce qui est attribué à al-Zuhri dans ce domaine.

Examinons à présent le *ḥabar 2*. La situation initiale parle de divergences dans la récitation du Coran entre gens de Syrie (*Šām*) et gens d'Irak lors de la conquête de l'Arménie et de l'Azerbaïdjan. Une autre version est plus explicite :

Les hommes de l'Irak récitaient selon la version de 'Abd Allāh b. Mas'ūd et disaient des choses que les hommes de Syrie n'avaient jamais entendues, et [ces derniers] récitaient selon la version d'Ubayy b. Ka'b et ils disaient des choses que n'avaient jamais entendues les gens de l'Irak, qui les traitaient de mécréants⁷⁶.

Face à ce problème, Ḥuḍayfa b. al-Yamān (curieusement, le seul à avoir pris conscience du danger) avertit 'Uṭmān, et lui demande de mettre fin à de telles divergences, d'où la collecte et la publication du Coran, ainsi que la destruction des codex concurrents.

Ce récit soulève lui aussi de nombreuses questions. Tout d'abord, il affirme que les gens de Syrie et d'Irak se fondaient respectivement sur les codex d'Ubayy b. Ka'b et d'Ibn Mas'ūd. On peut alors se demander à quoi ressemblaient ces codex. S'ils correspondaient, *grosso modo*, à ce que nous en dit la tradition musulmane, autrement dit, s'ils étaient des « Corans » avant l'heure, on rencontre une difficulté sérieuse. En effet, très souvent, les variantes attribuées aux codex d'Ubayy et d'Ibn Mas'ūd *dépendent* de la Vulgate 'uṭmānienne. On répondra peut-être qu'ils présupposent, non la Vulgate 'uṭmānienne, mais les textes épars qui ont été *ensuite* réunis, selon un certain ordre, dans le Coran officiel – ce qui suppose que le texte coranique avait (au moins virtuellement) à peu près la forme qu'il a aujourd'hui. Or, on l'a vu, l'analyse historico-critique rend une telle hypothèse improbable pour le milieu du VII^e siècle, et *a fortiori* avant, et cela vaut autant pour le codex de 'Uṭmān que pour ceux attribués à Ubayy et Ibn Mas'ūd. Si des codex étaient utilisés, ils devaient donc être substantiellement différents de ce que nous entendons par le « Coran ».

En outre, peut-on supposer que les Syriens et les Irakiens avaient entre leurs mains des codex qui formaient la base de la récitation du Coran ? Cela semble peu plausible. En tout cas, à Médine, il n'y avait pas de *muṣḥaf* public – et l'usage d'un codex coranique comme base de la récitation liturgique remonte à al-Ḥaḡḡāḡ.

Par ailleurs, est-il possible que des divergences dans la prière ou les pratiques rituelles aient pu constituer un danger tel qu'une intervention califale ait été nécessaire ? C'est peu probable – même si on peut toujours imaginer des situations de tension ou de désaccord. En effet, il ne faut pas surestimer l'importance du Coran durant les premières décennies de l'hégire. Seule une faible partie du texte coranique est nécessaire pour la prière et la liturgie. Pour le dire en termes plus provocateurs : quelle

⁷⁶ Ibn Šabba, *op. cit.*, III, p. 993.

que soit la forme qu'il avait à l'époque, le texte coranique *ne* jouait *pas* un rôle central dans la vie des « musulmans », et rien n'indique qu'il était largement diffusé. Ce qui pouvait jouer un rôle central, outre certains textes brefs (qui relevaient pour beaucoup d'une « piété biblique », fortement teintée de christianisme, et pas spécifiquement coranique), c'était l'idée que Dieu avait parlé à (au moins) un prophète arabe⁷⁷. Le souhait de « sauver cette communauté avant qu'elle ne diverge sur l'Écriture comme les juifs et les chrétiens » constitue en fait un topos supersessionniste – et anachronique. Les différences étaient tolérées, et on en rencontre quelques décennies après l'épisode censé être rapporté par Ḥuḍayfa. Différentes versions de la *shāhāda* sont ainsi attestées à la fin du VII^e siècle⁷⁸. Il ne semble pas que cela ait posé le moindre problème.

De plus, il serait absurde de vouloir couper court aux divergences dans la récitation du Coran au moyen d'un texte écrit si ambigu, puisqu'il ne note ni les voyelles brèves (et pas toujours les longues), ni les points diacritiques. D'où le problème suivant : soit les divergences étaient comparables à celles que nous rapporte la tradition, et on ne comprend ni pourquoi elles créaient un tel danger, ni comment l'envoi d'un texte notant seulement la *rasm* constituait une solution acceptable⁷⁹, soit les divergences étaient d'une autre nature (laquelle ?), soit tout cela n'avait rien à voir avec des différences dans la récitation du texte révélé.

Ce que le *ḥabar 2* dit du travail du comité de scribes, mis en place par 'Uṭmān, n'est guère convaincant : on l'a vu pour les « feuillets de Ḥafṣa », mais tant le rôle attribué à Zayd que la composition du comité de scribes – dont Ubayy est absent – sont également sujets à caution⁸⁰. Une comparaison avec les récits d'Ibn Sa'd est ici révélatrice. Ainsi, Ibn Sa'd ne mentionne pas de collecte du Coran à l'époque d'Abū Bakr. Plus surprenant, il ne fait jamais référence à une collecte du Coran dans les sections biographiques consacrées à 'Uṭmān et Zayd. Il y a quelques rares allusions, assez vagues, au rôle de Zayd dans la collecte, et quelques *aḥbār* parlent de l'ordre donné par 'Uṭmān de collecter le Coran – mais cet ordre est donné à Ubayy, non à Zayd⁸¹ ! Notons que si on suit Ibn Sa'd et qu'on suppose que c'est Ubayy qui a joué un rôle décisif dans la constitution du *muṣḥaf* « officiel », alors à quoi correspond le codex qui lui est attribué ? Certainement pas, en tout cas, au produit de sa propre activité éditoriale⁸².

⁷⁷ D. A. MADIGAN, *The Qur'an's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 50-52.

⁷⁸ J. L. BACHARACH et Sh. ANWAR, « Early Versions of the *shāhāda* : A Tombstone from Aswan of 71 A.H., the Dome of the Rock, and Contemporary Coinage », *Der Islam*, 89/2, 2012, p. 60-69. Voir aussi F. IMBERT, « Le Coran des pierres : statistiques épigraphiques et premières analyses », in M. AZAÏEZ (éd. avec la collaboration de S. MERVIN), *Le Coran. Nouvelles approches*, Paris, CNRS Éditions, 2013, p. 99-124, notamment p. 119-122.

⁷⁹ D. S. POWERS, *Muhammad is not the Father of Any of your Men*, *op. cit.*, p. 161.

⁸⁰ La tradition musulmane est incapable de s'accorder sur la composition de ce comité, et l'importance accordée à Zayd dans le *ḥabar 1* est suspecte. Pourquoi lui attribuer un rôle si éminent alors que son aîné Ubayy était encore en vie ? Cf. P. CASANOVA, *op. cit.*, vol. 2, p. 96-100.

⁸¹ A.-L. DE PRÉMARE, *Aux origines du Coran*, *op. cit.*, p. 78-80.

⁸² Mon propos n'est pas de dire que l'on devrait suivre la version d'Ibn Sa'd, de préférence à celle de Zuhri/ Buḥārī ou à celle d'Ibn Šabba : à mon sens, aucune de ces versions ne propose

Passons maintenant à la réponse apportée à la situation initiale (les divergences de récitation), à savoir l'envoi des codex officiels⁸³. Le *ḥabar 2* explique que « [‘Uṭmān] envoya dans toutes les directions (*ilā kulli ufq*) un *muṣḥaf* de ce qu’ils [le comité de scribes dirigé par Zayd] avaient copié et il ordonna que tout feuillet ou *muṣḥaf* autre fût brûlé ». Il y a ici plusieurs difficultés, dont une incertitude et un dilemme.

L’incertitude : où *exactement* les codex ont-ils été envoyés ? Si on suit Buḥārī, on pense à une large dissémination du *muṣḥaf*. Des versions parallèles précisent que les codex ont été envoyés dans les garnisons militaires (*ilā kulli ġund min aġnād al-muslimīn, ilā ahl al-amṣār, fī l-amṣār*)⁸⁴ – mais lesquelles ? On cite souvent un passage d’al-Dānī (m. 1053), qui fait état de deux traditions, l’une expliquant que ‘Uṭmān avait fait préparer quatre exemplaires du Coran, dont trois furent envoyés à Kūfa, Baṣra et Damas, le dernier restant à Médine, l’autre parlant de sept exemplaires, les trois codex supplémentaires étant envoyés à La Mecque, au Yémen et au Baḥrayn⁸⁵. Al-Dānī rejette la seconde tradition, au profit de la première, en quoi il est suivi par la plupart des historiens, qui considèrent que le codex resté à Médine est l’archétype du *muṣḥaf* ‘uṭmānien⁸⁶. Selon le témoignage d’Ibn Zabāla, citant Mālik b. Anas (m. 796), c’est d’ailleurs al-Ḥaġġāġ qui aurait été le premier à envoyer des codex dans les cités (*qurā*), et pas seulement dans les grandes métropoles (*ummahāt al-qurā*)⁸⁷.

On se trouve alors face à un dilemme. Soit ‘Uṭmān entend disséminer la version canonique du Coran dans l’ensemble de l’empire, et il devrait en envoyer des exemplaires suffisamment nombreux – ce que visiblement il ne fait pas –, soit il envoie son codex dans très peu de villes, mais alors comment peut-il espérer, *concrètement*, le répandre ? Le résultat sera, dans le meilleur des cas, d’une portée très limitée – d’autant plus que la première *fitna* éclatera peu après. Doit-on supposer que de nombreuses copies ont rapidement été réalisées sur place, dans les villes où les codex ont été envoyés ? Rien ne permet de l’affirmer.

De plus, au vu de la situation politique à Kūfa, quelles étaient les chances pour que la réforme de ‘Uṭmān y soit acceptée ? Le calife aurait-il eu suffisamment d’autorité sur les kūfiens pour leur imposer son *muṣḥaf*, et faire en sorte qu’ils acceptent de détruire le leur (qu’al-Ḥaġġāġ devra pourtant faire détruire à nouveau, un demi-

une vision claire et convaincante de l’histoire réelle du corpus coranique (et ce n’est pas en les combinant que l’on avancera beaucoup). Mais on pourrait au moins cesser de privilégier la version Zuhārī/Buḥārī qui, quelles que soient sa diffusion et son ancienneté supposée, pose bien plus de problèmes qu’elle n’en résout.

⁸³ Je laisse de côté la destruction des codex concurrents – un des *topoi* les plus répandus. Qu’est-ce qui, précisément, aurait été détruit ? La même politique (envoi d’un codex officiel et destruction des codex concurrents) est attribuée à ‘Abd al-Malik et al-Ḥaġġāġ. Y a-t-il eu deux destructions, ou n’a-t-on pas plutôt projeté sous ‘Uṭmān ce qui a eu lieu sous ‘Abd al-Malik ?

⁸⁴ Ibn Abī Dāwūd al-Siġistānī, *op. cit.*, p. 19-25.

⁸⁵ Abū ‘Amr al-Dānī, *Al-muqni‘ fī rasm maṣāḥif al-amṣār*, éd. O. PRETZL, *Orthographie und Punktierung des Koran : zwei Schriften*, Istanbul, Devlet Matbaası, 1932, p. 10 ; Ibn Abī Dāwūd al-Siġistānī, *op. cit.*, p. 34.

⁸⁶ M. COOK, « The Stemma of the Regional Codices of the Koran », *Graeco-Arabica*, 9-10, 2004, p. 89-90.

⁸⁷ Al-Samhūdī, *op. cit.*, II, p. 457.

siècle plus tard), mais pas assez pour empêcher certains d'entre eux de se joindre à la rébellion et de participer à son assassinat ?

Le *ḥabar 2* a ainsi une valeur historique très faible. La situation initiale n'est pas plausible et ne peut expliquer la décision de 'Uṭmān ; la manière dont procède le comité des scribes n'est pas crédible ; un grand flou plane sur l'épisode de l'envoi des codex : la tradition musulmane est vague (les codex sont envoyés « dans toutes les directions », « dans les garnisons ») ou en partie contradictoire lorsqu'elle mentionne les villes qui les ont reçus⁸⁸. Enfin, la solution proposée (qu'elle ait été réellement adoptée ou non) n'a aucune chance de fonctionner.

Les traditions sur le *muṣḥaf* de 'Uṭmān ont donc beau être répandues, elles n'en sont pas pour autant crédibles. En fait, elles ne peuvent acquérir un semblant de plausibilité qu'à condition d'imaginer un Coran omniprésent dans la vie des musulmans, et virtuellement prêt dès la mort du Prophète. Or c'est là que se situe le nœud du problème : rien ne confirme que le Coran était très connu dans la communauté musulmane avant l'époque marwanide – hormis les récits de la tradition musulmane, qui révèlent moins le passé que la manière dont la communauté musulmane l'imaginait (et elle était très créative dans ce domaine). Les nombreuses traditions sur l'histoire du Coran apparaissent plutôt comme une rétroprojection, sur le milieu du VII^e siècle, de la vision du Coran que l'on se faisait, ou voulait se faire, à une période plus tardive. Cela ne veut pas dire que ces traditions ne conservent pas une *mémoire oblique* de certains événements, mais pour avoir une image plausible de ce que peut transmettre cette mémoire, il faut certes rejeter les traditions les plus invraisemblables, mais il faut aussi abandonner le « grand récit » qui commande la mémoire musulmane⁸⁹.

Esquisse d'une autre histoire du Coran

Rejeter l'histoire traditionnelle des origines du Coran n'est cependant pas suffisant. Il faut proposer un autre modèle, plus réaliste. Par manque de place, je dois me limiter ici à une esquisse, réservant les arguments plus détaillés à des études ultérieures.

Revenons tout d'abord à l'idée selon laquelle le Coran n'était pas omniprésent dans la vie des *mu'minūn*⁹⁰, des « croyants », du premier siècle de l'hégire. Cela

⁸⁸ Même la liste des quatre villes ayant reçu le codex varie partiellement, La Mecque remplaçant parfois Baṣra. Cf. par exemple la *Risāla* de 'Abd al-Masīḥ b. Ishāq al-Kindī, un texte chrétien, qui se fonde toutefois sur des sources musulmanes (trad. in G. TARTAR, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife Al-Ma'mūn. Les épîtres d'Al-Hashimī et d'Al-Kindī*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1985, p. 187-188).

⁸⁹ Je suis donc en désaccord à peu près total avec Gregor Schoeler quand il affirme, après avoir pourtant reconnu que de nombreuses traditions sur l'histoire du Coran étaient peu plausibles, voire fausses ou inventées : « Nevertheless, I do believe that these traditions have a genuine core and that they provide a consistent general picture of the history of the *Qur'an's* compilation » (*loc. cit.*, p. 780, i. n.).

⁹⁰ Terme popularisé par Fred Donner (cf. *Muhammad and the Believers : at the Origins of Islam*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, 2010), mais qui a son origine chez M. Sharon (« The Birth of Islam in the Holy Land », in *IBID.* (éd.), *Pillars of Smoke and Fire. The Holy Land in History and Thought*, Johannesburg, Southern Book Publishers, 1988, p. 225-236), pour désigner les communautés arabophones, peu ou prou liées

choquera sans doute le lecteur qui serait habitué à prendre les sources islamiques pour argent comptant. Divers éléments étayent pourtant cette thèse⁹¹. Ils sont de deux ordres : ceux qui ont trait à l'état du texte coranique (des passages non encore composés pouvant difficilement avoir une influence sur qui que ce soit), et ceux qui ont trait à sa connaissance et à son usage. Je laisse de côté les premiers, préférant discuter quelques aspects remarquables des seconds.

On peut d'abord s'intéresser à la nature des documents officiels (pactes, traités, inscriptions, etc.). Ceux du VII^e siècle sont brefs et ne contiennent pas de citations coraniques. Les traités de capitulation ou de vassalité avec les villes conquises suivent ainsi une structure claire et uniforme, incluant la *basmla*, les noms de ceux qui donnent et reçoivent l'*amān* (« le sauf-conduit, la protection »), les stipulations, les témoins, le scribe, la date, les signatures et parfois le sceau. Il s'agit de l'adaptation d'une tradition ancienne au Proche-Orient⁹² – sans rien de coranique. Cela vaut aussi pour des pactes entre *mu'minūn*, comme celui entre Mu'āwiya et 'Amr b. al-'Āṣ, en tout cas si le texte qui nous est parvenu est authentique⁹³. En revanche, « « documents » produced by the ruling elite for similar purposes from the mid-eighth century and later tend to be much longer and more verbose, with more elaborate and extended Quranic allusion and even quotation »⁹⁴.

Les traités du VII^e siècle peuvent à l'occasion employer un vocabulaire que l'on retrouve dans le Coran (ainsi, l'expression '*ahd Allāh*'). On rencontre une situation comparable avec les inscriptions des premières décennies de l'hégire. Doit-on dire pour autant que le Coran « permeates early Islamic epigraphy », et que le vocabulaire de ces inscriptions « is inspired by and suffused with the lexicon of the Quran »⁹⁵ ? Cela suggère que l'on a affaire à des citations ou des paraphrases coraniques, supposant un texte déjà constitué, ou presque. Or on peut voir les choses de manière inverse : ces inscriptions relèvent plutôt d'une forme de piété (souvent marquée par

à la prédication de Muḥammad, jusqu'à l'époque marwanide. Je l'utilise en lieu et place de *musulman*, anachronique dans ce contexte. Je ne partage pas la vision que Donner se fait des *mu'minūn*, qu'il voit comme un mouvement œcuménique.

⁹¹ Thèse qui ne signifie pas que rien du Coran n'était connu des premières communautés de *mu'minūn*, mais que les textes (sans doute brefs, et pas forcément très nombreux, en tout cas au début) qui étaient connus ou importants pour elles, et que l'on trouve aujourd'hui dans le Coran, n'étaient pas appréhendés comme les parties d'un *muṣḥaf* ou d'un livre susceptible de se substituer aux révélations antérieures.

⁹² M. LEVY-RUBIN, *Non-Muslims in the early Islamic Empire : from surrender to coexistence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 32-56.

⁹³ A. MARSHAM, « The Pact (*amāna*) between Mu'āwiya ibn Abī Sufyān and 'Amr ibn al-'Āṣ (656 or 658 CE) : « Documents » and the Islamic Historical Tradition », *Journal of Semitic Studies*, 57/1, 2012, p. 69-96. Les questions autour de la bataille et de l'arbitrage de Ṣiffīn (657) sont trop complexes pour être traitées ici en détail. L'idée selon laquelle les troupes syriennes auraient brandi des *maṣāḥif* coraniques (au bout de leurs lances ? à quoi cela pouvait-il bien ressembler ?) pour stopper l'avancée de celles de 'Alī relève de la plus haute fantaisie.

⁹⁴ A. MARSHAM, *loc. cit.*, p. 75. Quelques exemples dans M. A. AMIR-MOEZZI, *op. cit.*, p. 73.

⁹⁵ R. HOYLAND, « New documentary texts and the early Islamic state », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 69/3, 2006, p. 406.

le christianisme⁹⁶) répandue dans le Proche-Orient de l'époque, constituant le *milieu* dans lequel le Coran émerge (de ce point de vue, il n'y aurait rien de surprenant à rencontrer un jour des versets coraniques dans des inscriptions préislamiques). Le sujet se prêtant toutefois à des interprétations diverses, il est inutile de s'y attarder ici. Ce sur quoi, en revanche, tout le monde peut s'accorder, c'est sur la différence très substantielle entre les (rares) textes du milieu du VII^e siècle et ceux attestés un ou deux siècles plus tard.

Rappelons qu'il s'agit de textes *officiels*. La question ne porte donc pas sur la connaissance du Coran qu'auraient pu avoir des populations nouvellement conquises ou converties, mais bien sur le cœur du pouvoir califal. Autrement dit, les références coraniques, avant l'époque marwanide, sont *absentes* de l'idéologie politique du califat, ce que certains expliqueront peut-être en disant qu'il n'y avait tout simplement pas d'idéologie califale – solution radicale, mais excessive. Si la question de la nature exacte du califat sufyanide reste débattue⁹⁷, et si la continuité entre pratiques byzantines et pratiques omeyyades est frappante (comme le montre l'archéologie)⁹⁸, il n'en reste pas moins que les sufyanides avaient une idéologie politique, peut-être rudimentaire, en tout cas moins clivante que celle des marwanides⁹⁹. L'absence de toute mention du Coran, ainsi que de toute citation ou allusion à des versets coraniques (ainsi qu'à Muḥammad), est donc significative, même si l'interprétation qu'il convient d'en donner reste ouverte.

L'analyse de l'idéologie marwanide devrait débiter par une étude du Dôme du Rocher, mais c'est un sujet qui dépasse largement les limites du présent article¹⁰⁰. Je me limiterai à une remarque : les inscriptions du Dôme du Rocher (le premier témoin

⁹⁶ A. BAUMSTARK, « Jüdische und christlicher Gebetstypus im Koran », *Der Islam*, 16, 1927, p. 229-248 ; *IBID.*, « Zur Herkunft der monotheistischen Bekenntnisformeln im Koran », *Oriens Christianus*, 37, 1953, p. 1-17 ; G. DYE et M. KROPP, « Le nom de Jésus (ʿĪsā) dans le Coran, et quelques autres noms bibliques : remarques sur l'onomastique coranique », in G. DYE et F. NOBILIO (éd.), *op. cit.*, p. 196-198.

⁹⁷ Selon C. FOSS, il y avait un gouvernement hautement centralisé et bureaucratique sous Muʿāwīya (« A Syrian Coinage of Muʿāwīya », *Revue numismatique*, 158 (6^e série), 2002, p. 353-365) ; selon J. JOHNS, il n'y en avait pas (« Archaeology and the History of Early Islam : The First Seventy Years », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 46/4, 2003, p. 411-436).

⁹⁸ A. G. WALMSLEY, *Early Islamic Syria. An Archaeological Assessment*, Londres, Gerald Duckworth & Co. Ltd., 2007 ; G. AVNI, *The Byzantine-Islamic Transition in Palestine. An Archaeological Approach*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

⁹⁹ L'idéologie sufyanide officielle consistait pour l'essentiel à se réclamer d'un Dieu unique miséricordieux (et de rien d'autre : il n'est question ni du Christ, ni de Muḥammad, ni du Coran), et à suivre un comput hégirien.

¹⁰⁰ Sur les inscriptions du Dôme du Rocher, dont on connaît le caractère clivant et supersessionniste, cf. F. VAN DER VELDEN, « Die Felsendominschrift als Ende einer christologischen Konvergenztextökumene im Koran », *Oriens Christianus*, 95, 2011, p. 213-246. J'espère revenir sur ces questions dans le cadre d'une monographie rédigée en collaboration avec Carlos A. Segovia et provisoirement intitulée *Re-Imagining Islam in the Late 7th Century*.

matériel *daté* (691-692) d'un texte coranique continu) parlent de Muḥammad¹⁰¹ et contiennent des versets coraniques qui diffèrent légèrement de la Vulgate. Doit-on expliquer ces divergences comme le résultat de l'*adaptation* d'un texte canonique préexistant au contexte précis de ces inscriptions¹⁰², ou comme l'indice d'un état pré-canonique du texte coranique, qui restait alors encore fluide et instable¹⁰³ ? Je pencherais pour la seconde hypothèse, mais si l'on en reste aux considérations strictement épigraphiques, on ne peut écarter totalement la première (même si, en réalité, elle présuppose ce qu'elle veut démontrer).

Plus significatifs, sans doute, sont les textes qui *parlent* du Coran et ne se limitent pas à en « citer » des versets. Les plus anciens témoignages de cet ordre appartiennent à la période marwanide tardive. On trouve ainsi deux passages remarquables chez 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib (m. 750), secrétaire des califes omeyyades Hišām b. 'Abd al-Malik (r. 724-743) et Marwān II (r. 744-750). Le premier décrit les connaissances que doivent acquérir les secrétaires : d'abord la connaissance du *Livre de Dieu* (*Kitāb Allāh*), puis celles des devoirs légaux (*farā'id*), de la langue arabe, de la calligraphie, de la poésie, de l'histoire des Arabes et des peuples étrangers, et enfin de l'arithmétique (*Lettre aux secrétaires*, p. 238, l. 3-8). Le second, tiré de la *Lettre au prince 'Ubayd Allāh*, recommande au prince de réciter quotidiennement une section (*ḡuz*) du *Livre de Dieu* (p. 219, 4) : il en tirera de nombreux bénéfices – d'ordre esthétique, religieux et moral (p. 219, 5-9)¹⁰⁴.

Le *Livre de Dieu* dont il est question ici est manifestement le Coran. Si ces lettres sont authentiques¹⁰⁵, on a là l'une des premières attestations *explicites* de l'existence du Coran, en tout cas dans la littérature islamique qui nous est parvenue. Cela concorde avec les témoignages des sources chrétiennes. Les textes du VII^e siècle que nous avons conservés (même ceux qui montrent une bonne connaissance de « l'islam », comme chez Jacques d'Édesse (m. 708), ou qui sont tributaires d'informateurs « musulmans »)

¹⁰¹ Quelques années après la première mention officielle du Prophète, en 685-686 (66 AH), sur une monnaie frappée par 'Abd al-Malik b. 'Abd Allāh, le gouverneur zubayride (donc adversaire des marwanides) de Bīšāpūr. Cf. J. JOHNS, *loc. cit.*, p. 426-427.

¹⁰² E. WHELAN, « Forgotten Witness : Evidence for the Early Codification of the Qur'ān », *Journal of the American Oriental Society*, 118/1, 1998, p. 1-14.

¹⁰³ C. ROBINSON, *op. cit.*, p. 103 ; S. J. SHOEMAKER, *op. cit.*, p. 148.

¹⁰⁴ Sur 'Abd al-Ḥamīd, cf. W. AL-QĀDĪ, « Early Islamic State Letters : The Question of Authenticity », in A. CAMERON & L. I. CONRAD (éd.), *The Byzantine and Early Islamic Near East. Vol. 1 : Problems in the Literary Source Material*, Princeton, Darwin Press, 1992, p. 215-275. Sur ces deux passages, cf. *IBID.*, « The Impact of the Qur'ān on Early Arabic Literature : The Case of 'Abd al-Ḥamīd's Epistolography », in G. R. HAWTING et A.-K. A. SHAREEF (éd.), *Approaches to the Qur'ān*, Londres, Routledge, 1993, p. 287. Les références sont à l'édition de I. 'Abbās, *'Abd al-Ḥamīd b. Yahyā al-kātib wa-mā tabqā min rasā'ilihī wa-rasā'il Sālim Abī l-'Alā*, Amman, Dār al-šurūq li-l-našr wa-l-tawzī', 1988.

¹⁰⁵ Comme le pense W. al-Qāḍī (« Early Islamic State Letters », *loc. cit.*). C'est l'hypothèse la plus probable, même s'il est difficile d'être catégorique (R. HOYLAND, « Review of Cameron & Conrad », *Journal of the American Oriental Society*, 114/2, 1994, p. 288). Il est bien connu que les questions d'authenticité et de datation sont particulièrement complexes quand on a affaire à la littérature islamique ancienne. Cf. M. COOK, *op. cit.*, notamment p. 153-158.

ne parlent pas du Coran, mais à partir du deuxième quart du VIII^e siècle, autrement dit, après le califat de ‘Abd al-Malik, les choses sont différentes.

Il faut aussi insister sur le *contexte institutionnel et social* que révèlent ces références au Coran. Avant l’époque marwanide, les secrétaires ne sont pas des musulmans. Or on voit qu’à la fin de la dynastie marwanide, le Coran entre ou est entré dans le cursus de formation des secrétaires. C’est un point décisif pour en faire un texte canonique : il y a maintenant un *relais* de l’autorité, politique et religieuse, du calife. Avant les marwanides, et quel que soit l’état du texte coranique à l’époque, ce vecteur de canonisation n’existait pas.

Un autre point remarquable, sur lequel Joseph Schacht a attiré l’attention, concerne le rôle assez mineur du Coran dans les débuts du droit islamique : « apart from the most elementary rules, norms derived from the Koran were introduced into Muhammadan law almost invariably at a secondary stage »¹⁰⁶. Malgré les critiques de Motzki, je ne vois pas de raison d’abandonner cette thèse qui reste, dans ses grandes lignes, pertinente¹⁰⁷. Il arrive même que la pratique juridique contredise le contenu explicite du livre sacré¹⁰⁸.

Or cela pourrait bien avoir une certaine pertinence pour l’histoire du texte coranique, comme l’a bien vu Patricia Crone. En effet, si le Coran avait été un texte central et canonique dès le début, autrement dit, s’il avait acquis l’autorité décisive que lui attribue la tradition, d’abord sous sa forme « éclatée », précédant la collecte, puis sous la forme du codex, comment expliquer que, dans un nombre non négligeable de cas, la loi islamique diffère de ce que le Coran énonce ? De plus, pourquoi les exégètes sont-ils incapables d’expliquer clairement certains termes et passages coraniques, et apparaissent démunis devant les textes, aucun corpus exégétique ne leur ayant été transmis ? Crone suggère que l’explication doit être cherchée dans l’idée d’une codification et d’une canonisation tardives du Coran¹⁰⁹.

Le rôle marginal du Coran dans la pratique des premières générations de *mu’minūn* (et cela ne concerne pas que le fidèle lambda, ou les convertis récents), et l’embarras des

¹⁰⁶ J. SCHACHT, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, Oxford University Press, 1953², p. 224.

¹⁰⁷ H. MOTZKI, *The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan Fiqh before the Classical Schools*, translated by M. H. Katz, Leyde, Brill, 2002. Motzki discute le rôle du Coran dans le *fiqh* ancien dans deux sections. Dans la première (p. 108-117), il soutient que le savant mecquois ‘Aṭā b. Abī Rabāḥ (m. ca 732) avait fondé certains de ses avis sur des versets coraniques, selon des traditions rapportées par Ibn Ḡurayḡ (m. ca 767) dans le *Muṣannaf* de ‘Abd al-Razzāq al-Ṣan‘ānī (744-826). L’argument doit sans doute être nuancé, mais il n’est pas incompatible avec le modèle que je proposerai plus loin. Dans l’autre section (p. 152-157), Motzki affirme que les références que fait ‘Aṭā aux opinions d’Ibn ‘Abbās (m. 687) prouvent que le texte coranique était établi au plus tard dès 680. Cette thèse est en revanche beaucoup plus discutable. Cf. G. R. HAWTING, *loc. cit.*, p. 143.

¹⁰⁸ Les exemples sont variés : le refus de reconnaître des documents écrits comme preuve légale (vs *Q* 2:282), la lapidation en cas d’adultère (vs *Q* 24:2), le terme *kitāb* compris comme contrat d’affranchissement et non comme contrat de mariage en *Q* 24:33, etc. Cf. J. SCHACHT, *op. cit.*, p. 224-227 ; P. CRONE, « Two Legal Problems Bearing on the Early History of the Qur’ān », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 18, 1994, p. 10-12 [1-37].

¹⁰⁹ P. CRONE, *loc. cit.*, p. 10-21.

exégètes qui, en tout cas pour certains passages, s'explique par une discontinuité dans la transmission, montrent que, bien souvent, ce qui, selon la tradition, était censé être connu et même omniprésent, ne l'était pas. Cette discontinuité ne concerne d'ailleurs pas que l'exégèse – elle porte aussi sur la transmission du *texte*. En effet, la nature même de l'immense majorité des variantes de lecture prouve que nous avons affaire, non au produit d'une tradition orale (ininterrompue), mais aux efforts de philologues pour comprendre un *rasm* ambigu, *sans le secours d'une tradition orale*¹¹⁰.

Tout cela va dans le sens d'une canonisation tardive du Coran, par exemple sous le règne de 'Abd al-Malik. Mais cela prouve-t-il la thèse d'une première collecte à cette époque ? Clairement non, car il convient de distinguer *composition* et *canonisation*. C'est une chose de mettre par écrit des textes ou des corpus ; c'en est une autre de les voir acquérir une autorité sociale et religieuse qui permet de les considérer comme canoniques. Il faut même distinguer non pas deux, mais *trois* étapes : le moment où le *muṣḥaf* prend forme (la *constitution du corpus*), le moment où l'autorité politique décide d'imposer ce texte et s'en donne les moyens (la *décision de canonisation*), et le moment où ce texte est véritablement reçu et intégré dans les différentes couches de la communauté islamique (la *canonisation effective*).

La deuxième étape, celle où se décide la canonisation, doit clairement être située à l'époque de 'Abd al-Malik et al-Ḥaǧǧāǧ : c'est sous leur impulsion qu'est faite une (nouvelle) « édition » du Coran, que le codex est plus largement disséminé, qu'il acquiert un rôle central dans le rite et que des portions substantielles du texte coranique se rencontrent dans les textes officiels du califat. Avant les réformes de 'Abd al-Malik et al-Ḥaǧǧāǧ, il est difficile de parler du Coran comme d'un *canon normatif* (ou *canon II*), puisqu'il ne joue qu'un rôle assez marginal dans la pratique juridique, et apparemment aucun dans les textes officiels¹¹¹. On ne peut pas non plus parler d'un *canon formatif*, ni d'un *canon exemplaire*, mais les choses sont en train de changer, on l'a vu, avec les lettres de 'Abd al-Ḥamīd, ce dernier conseillant d'examiner attentivement le texte du Coran pour s'imprégner de la beauté de sa langue (*Lettre au prince 'Ubayd Allāh*, p. 219, 5-6). Même chose avec le *canon I*, dont le vecteur est la pratique rituelle : certains textes qui se retrouvent dans le Coran avaient bien sûr un rôle dans le rite et la piété, mais l'introduction, par al-Ḥaǧǧāǧ, de la récitation du Coran dans les mosquées, *sur la base du codex*, constitue un changement considérable.

La troisième étape, à savoir la *canonisation effective*, est un processus, assez long, dont le terme peut être déterminé de diverses manières, selon le critère utilisé – par exemple après l'abolition de la *miḥna*, en 848, ou dans les années 930, avec Ibn

¹¹⁰ M. KROPP, « Résumé du cours 2007-08 (Chaire européenne) », *Annuaire du Collège de France. Résumé des cours et travaux*, 108^e année, 2008, p. 787 ; K. E. SMALL, *Textual Criticism and Qur'ān Manuscripts*, Plymouth, Lexington Books, 2011, p. 145-146. Il convient donc, une nouvelle fois, de ne pas projeter sur le VII^e siècle la situation, bien postérieure, que décrit la littérature des *qirā'āt*.

¹¹¹ Il va de soi que certains textes qui se retrouvent dans le Coran ont une autorité pour les fidèles avant l'époque marwanide, mais cela ne fait pas du Coran un texte canonique. Rappelons que le *Canon II* est aussi « a carrier of ritual iconolatry and/or individualist piety » (K. W. FOLKERT, *loc. cit.*, p. 173) : ce n'est que bien plus tard que le Coran deviendra canonique en ce sens.

Muğāhid et la fixation des (*qirā'āt*) autorisées, ou encore à la fin du X^e siècle, quand les chiïtes commencent à reconnaître l'authenticité de la Vulgate 'uṭmānienne. Reste la première étape, c'est-à-dire la constitution du corpus, ou plutôt ses relations avec la décision de canonisation.

Sur ce point, Sinai propose le modèle d'une « Écriture cachée » :

the Quran may well have reached closure as early as 650, but nevertheless remained absent from Islamic history until c. 700, when it was secondarily co-opted, without much revision, into an existent religious tradition. (...) At least isolated codices must have circulated, both because of Ṣan'ā'1 and because it seems excessive to dismiss the substantial and highly specific body of information found in Islamic sources about non-'Uṭmānic recensions, or the reports about al-Ḥajjāj's destruction and burial of scriptural manuscripts¹¹².

Les choses ont pu se passer ainsi pour certaines parties du corpus, avec des textes mis par écrit très tôt, mais restés peu connus de la majorité des fidèles (par exemple parce qu'ils ne se prêtaient pas à un usage liturgique, comme les prophéties oraculaires de la fin du corpus), puis inclus dans la collecte finale¹¹³. En revanche, d'autres textes, comme la sourate 112, dont on connaît des variantes nombreuses, étaient bien connus et faisaient l'objet d'une transmission orale. Mais conclure que le texte coranique n'aurait subi que des révisions mineures entre la collecte 'uṭmānienne et celle d'al-Ḥağğāğ est une *autre* thèse, que Sinai entend étayer par deux arguments, qui sont tout sauf probants. Le premier concerne Ṣan'ā'1, et n'est concluant que si l'on adopte la datation de Sadeghi – on a vu ce qu'il fallait en penser. Le second a trait aux recensions non 'uṭmāniennes. Que des textes aient circulé et aient été détruits par al-Ḥağğāğ ne fait pas de doute. Mais, une fois pris en compte les phénomènes de rétroprojection dont il a déjà été question, il devient difficile de dire à quoi ces codex ressemblaient exactement, et donc quelles étaient les différences entre les codex de 'Uṭmān et d'al-Ḥağğāğ.

Pour beaucoup de chercheurs, le codex d'al-Ḥağğāğ n'est qu'une version améliorée du codex de 'Uṭmān – mais cette thèse ne fait que répéter les récits de la tradition sunnite. Ainsi, Omar Hamdan affirme, dans un bel élan d'anachronisme : « (...) any textual alteration or tampering with the Qur'an from al-Ḥajjāj, or anyone else for that matter, even if minimal (...), cannot have taken place without any reaction from the contemporary 'ulamā' »¹¹⁴. Ce jugement, outre qu'il fait appel à une catégorie sociale (les 'ulamā') dont la pertinence est douteuse dans ce contexte, suppose que le Coran était *déjà* canonisé à l'époque – ce qui n'est justement pas le cas. Certes, divers témoignages décrivent les différences entre le codex de 'Uṭmān et celui d'al-Ḥağğāğ, expliquant que les modifications étaient très limitées : elles auraient porté sur le *rasm*

¹¹² N. SINAI, « Part I », *loc. cit.*, p. 289.

¹¹³ La présence de textes antérieurs à Muḥammad n'est pas exclue. Considérons par exemple la sourate 106, dont le caractère extrêmement archaïque, ainsi que le style, ne dépareilleraient pas un corpus d'inscriptions préislamiques. Mais alors, pour quelle raison ce texte a-t-il été intégré dans le Coran ?

¹¹⁴ O. HAMDAN, « The Second *Maṣāḥif* Project », *loc. cit.*, p. 799-800. Même argument anachronique (sans les 'ulamā', mais à propos de la collecte de 'Uṭmān) dans *GQ*, vol. 2, p. 91.

de onze mots, l'ordre des versets et des sourates, l'orthographe (l'ajout des points diacritiques et des voyelles) et le comptage des lettres, des mots et des versets¹¹⁵. La « collecte » d'al-Ḥaḡḡāḡ a *peut-être* introduit certaines de ces réformes, comme l'ordre des sourates et des versets ; en revanche, ce qui est dit sur l'ajout des points diacritiques n'est pas confirmé par la tradition manuscrite¹¹⁶.

Il se dégage en fait une double impression de la lecture des sources sunnites. Premièrement, il semble que les traditionnistes ne savaient pas très bien en quoi avait consisté exactement la réforme d'al-Ḥaḡḡāḡ, ce qui n'est pas surprenant si l'on pense à l'absence d'une tradition orale et au fait qu'il ne restait sans doute plus du tout (ou, dans le meilleur des cas, plus beaucoup) de « codex 'uṭmāniens », ceux-ci ayant été saisis et détruits par al-Ḥaḡḡāḡ¹¹⁷. Il était donc devenu à peu près impossible de comparer, dans le détail, les codex 'uṭmānien et ḥaḡḡāḡien. On peut même souvent suspecter une rétroprojection, sur l'époque d'al-Ḥaḡḡāḡ, de pratiques attestées plus tardivement. Deuxièmement, ces traditions opèrent dans un cadre dogmatique bien déterminé : pour tous ces auteurs, il est impensable que le texte coranique ait pu subir des modifications autres que superficielles entre 'Uṭmān et al-Ḥaḡḡāḡ.

Certaines sources chrétiennes, comme les épîtres de 'Abd al-Masīḥ b. Ishāq al-Kindī à 'Abd Allāh b. Ismā'īl al-Hāšimī¹¹⁸ et de (Ps-)Léon III à (Ps-)'Umar II¹¹⁹,

¹¹⁵ Ibn Abī Dāwūd al-Siġistānī, *op. cit.*, p. 49-50, 117-118.

¹¹⁶ K. E. SMALL, *op. cit.*, p. 165.

¹¹⁷ Ibn Abī Dāwūd al-Siġistānī, *op. cit.*, p. 35 : « Ibn Wahb nous a rapporté, il a dit : J'ai interrogé Mālik sur le codex de 'Uṭmān, et il m'a dit : « Il a disparu » ». On peut citer aussi al-Samhūdī (*op. cit.*, II, p. 669) : « [Al-Šāḡibī (m. 1194)] a dit la chose suivante : Mālik dit aussi : « Le codex de 'Uṭmān a disparu », et nous n'avons trouvé aucune information à son propos chez les anciens auteurs faisant autorité (*al-asyāḥ*) ». Voir aussi 'Abd al-Masīḥ b. Ishāq al-Kindī, dans G. TARTAR, *op. cit.*, p. 187-188, où le renseignement sur le seul exemplaire du codex 'uṭmānien censé être conservé apparaît hautement douteux.

¹¹⁸ G. TROUPEAU, « Al-Kindī, 'Abd al-Masīḥ », *Encyclopaedia of Islam*², Leyde, Brill, 1986, vol. 5, p. 121-122. La datation usuelle dans la première moitié du IX^e siècle ne me semble pas exclue.

¹¹⁹ La correspondance attribuée à l'empereur byzantin Léon III (r. 717-741) et au calife 'Umar II (r. 717-720) est fascinante, tant du point de vue du contenu que de l'histoire du texte. Elle fonctionne selon le même principe que celle entre al-Kindī et al-Hāšimī : brève lettre de l'auteur musulman, suivie d'une longue réfutation côté chrétien. La lettre de Ps-Léon III est connue grâce à une traduction arménienne intégrée dans l'*Histoire des guerres et des conquêtes des Arabes en Arménie*, de Lewond (m. ca 790). Cf. Z. ARZOUManian, *History of Lewond, the Eminent Vardapet of the Armenians*, Wynnewood, Pa., St. Sahag and St. Mesrob Armenian Church, 1982, p. 72-105 ; A. JEFFERY, « Ghevond's Text of the Correspondence between 'Umar II and Leon III », *The Harvard Theological Review*, 37/4, 1944, p. 269-332. La lettre de 'Umar II est conservée dans deux manuscrits partiels, l'un contenant la seconde partie du texte arabe (D. SOURDEL, « Un pamphlet musulman anonyme d'époque 'abbasside contre les chrétiens », *Revue des études islamiques*, 34, 1966, p. 1-34), l'autre la première partie dans une traduction en aljamiado (J.-M. GAUDEUL, « The Correspondence between Leo and 'Umar : 'Umar's Letter Re-discovered ? », *Islamochristiana*, 10, 1984, p. 109-157). Le fait que la lettre de Ps-Léon III soit visiblement interpolée dans l'*Histoire* de Lewond pose la question de la date de sa composition. État de la question dans R. G. HOYLAND, *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*,

ou le dialogue d'Abraham de Tibériade avec 'Abd al-Raḥmān al-Hāšimī¹²⁰, attribuent pourtant à al-Ḥaḡḡāḡ un rôle beaucoup plus substantiel. Ces textes sont polémiques et apologétiques, mais ils font état de traditions qui circulaient au VIII^e siècle, et qui ont été *marginalisées* par la suite¹²¹. Ainsi, selon 'Abd al-Masīḥ al-Kindī :

Puis ce fut l'intervention d'al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf qui ne laissa aucun recueil sans le saisir. Il en fit tomber bien des versets et il en ajouta d'autres qui, selon certains, étaient relatifs aux hommes des Banū 'Umayya et des Banū al-'Abbās, désignés par leurs propres noms¹²².

Ps-Léon III va dans le même sens :

As for your (book), you have already given us examples of such falsifications, and one knows, among others, of a certain Ḥaḡḡāḡ, named by you as governor of Persia,

Princeton, The Darwin Press, 1997, p. 490-501, qui situe le texte à la fin du VIII^e siècle (les traditions sur lesquelles se fonde Ps-Léon III peuvent bien sûr être sensiblement antérieures). Il en va de même du texte de Ps-'Umar II, qui date aussi de la fin du VIII^e siècle, et qui est remarquable pour une autre raison. Il s'agit en effet du seul texte islamique conservé qui indique que Muḥammad était encore en vie au moment des conquêtes en Palestine (cf. S. J. SHOEMAKER, *op. cit.*, p. 59-64). Il préserve ainsi une mémoire présente dans les sources chrétiennes, juives et samaritaines les plus anciennes.

¹²⁰ G. B. MARCUZZO, *Le dialogue d'Abraham de Tibériade avec 'Abd al-Raḥmān al-Hāšimī à Jérusalem vers 820*, Rome, Pontificio Istituto Orientale, 1986.

¹²¹ Le témoignage de Ps-'Umar II sur Muḥammad est, de ce point de vue, spectaculaire. P. Casanova (*op. cit.*, vol. 2, p. 110-122, notamment p. 119) et A. Mingana (*loc. cit.*, p. 402-414), accordent une grande importance au témoignage d'al-Kindī. H. Motzki (« The Collection of the Qur'ān », *loc. cit.*) n'est pas de cet avis : selon lui, le récit d'al-Kindī « is a distorted summary of several Muslim traditions » (p. 14) ; de plus, même si al-Kindī compose son texte quelques décennies avant qu'al-Buḥārī ne collecte son *Ṣaḥīḥ*, cela ne rend pas les traditions « kindiennes » plus anciennes, puisque les traditions que rapporte Buḥārī sont censées remonter à al-Zuhrī, voire plus haut. J'avoue trouver la critique de Motzki inéquitable. Il faut en effet comparer ce qui est comparable : soit la datation de la composition des œuvres, soit la datation des traditions qui y sont reprises – mais on ne peut pas comparer la datation de l'*épître* d'al-Kindī et celle des *traditions* compilées par Buḥārī. Certes, al-Kindī n'est pas un adepte de l'*isnād*, mais il utilise diverses traditions (musulmanes) bien connues par ailleurs, ce qui place nombre de ses sources *datables* au VIII^e siècle. Il fait bien sûr flèche de tout bois (il entend montrer à quel point le Coran a été falsifié), mais ses flèches, si je puis dire, sont toutes faites du bois de la tradition musulmane : « Tu sais, en effet, et quiconque lira notre épître saura que nous n'avons rien écrit venant de nous-mêmes contre ton livre. Nous nous sommes référés uniquement aux textes authentiques rapportés par vos narrateurs, justes et dignes de confiance selon vous » (*ibid.*, p. 192). Il y a peut-être là, en partie, un artifice rhétorique : ainsi, ce qui a trait au moine Sergius (*ibid.*, p. 180-182) relève du regard hérésiographique chrétien. Le plus souvent, cependant, on trouve des versions parallèles dans les sources musulmanes (notamment chiites, mais pas seulement). Enfin, une source ancienne n'est pas *forcément* fiable. J'espère avoir montré à quel point les récits attribués à al-Zuhrī devaient être pris avec précaution. Il n'y a donc aucune raison de juger les traditions rapportées par al-Kindī à l'aune de celles rapportées par al-Buḥārī.

¹²² G. TARTAR, *op. cit.*, p. 190.

who had men gather up your ancient books, which he replaces by others composed by himself, according to his taste, and which he propagated everywhere in your nation¹²³.

Enfin, selon Abraham de Tibériade :

Al-Ḥağğāğ a composé (*allafa*) et agencé (*rattaba*) [le Coran]¹²⁴.

De nombreux historiens ont tendance à sous-estimer ces témoignages. Ainsi, selon Jeffery, les chrétiens avaient entendu parler de modifications mineures faites par al-Ḥağğāğ, qu'ils ont exagérées pour des raisons polémiques¹²⁵ : en réalité, al-Ḥağğāğ n'aurait fait que parraîner une édition améliorée du codex de 'Uṭmān¹²⁶.

Ces jugements me paraissent très révélateurs. Pourquoi considérer comme allant de soi que ce sont les sources chrétiennes ou chiites qui, pour des motifs polémiques, exagèrent les interventions faites par al-Ḥağğāğ, alors que l'on pourrait aussi bien dire que ce sont les sources sunnites qui, pour des motifs tout autant idéologiques, minimisent les modifications ? Ce n'est pas parce que le sunnisme est devenu le courant majoritaire de l'islam que l'historien doit penser que les traditions qu'il transmet, parce qu'elles sont les plus répandues, sont les plus crédibles. Elles ne sont pas nécessairement plus anciennes, et elles sont autant biaisées idéologiquement, que les traditions chiites. Pour savoir où se situe l'hypothèse la plus plausible, il faut donc partir à la recherche d'autres indices.

Quelques témoignages

Ces indices ne sont pas très nombreux – mais ils existent. Ils ont été savamment discutés par Alfred-Louis de Prémare¹²⁷, dont je reprends ici la discussion, en ajoutant quelques arguments supplémentaires, ses conclusions ayant récemment été mises en doute¹²⁸.

Une déclaration d'al-Ḥağğāğ

On trouve chez Muslim le hadith suivant, rapportant un propos d'al-A'māš (m. 765) :

J'ai entendu al-Ḥağğāğ b. Yūsuf dire dans un prône qu'il prononçait en chaire (*yaḥṭubu 'alā l-minbar*) : « Composez le Coran comme Gabriel l'a composé (*allifū l-Qur'āna ka-mā allafahu Ġibrīl*) : l'écrit dans lequel il est fait mention de la vache (*al-sūra llatī yuḍkaru fīhā l-baqara*), l'écrit dans lequel il est fait mention des

¹²³ A. JEFFERY, *loc. cit.*, p. 297-298.

¹²⁴ G. B. MARCUZZO, *op. cit.*, CXXVI, p. 331.

¹²⁵ A. JEFFERY, *loc. cit.*, p. 298, n. 48.

¹²⁶ R. G. HOYLAND, *Seeing Islam as Others Saw It, op. cit.*, p. 501.

¹²⁷ « 'Abd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran », *loc. cit.*, p. 200-202 sur al-Ḥağğāğ, p. 185-189 sur Jean de Damas, *IBID.*, *Aux origines du Coran, op. cit.*, p. 95-97 sur Jean de Damas. Je laisse de côté les éléments qui me paraissent moins probants, comme la « controverse du moine de Beth Ḥalé » (*loc. cit.*, p. 184-185, *op. cit.*, p. 94).

¹²⁸ Par N. SINAI, « Part I », *loc. cit.*, p. 282-284 sur al-Ḥağğāğ, p. 286-287 sur Jean de Damas.

femmes (*al-nisā'*), l'écrit dans lequel il est fait mention de la famille de 'Imrān ('Āl 'Imrān) »¹²⁹.

On notera que le mot *sūra* (notamment dans le Coran) ne veut pas nécessairement dire « sourate » – il fait simplement référence à un écrit, même bref. S'agit-il, dans ce contexte, sinon exactement des sourates 2, 4 et 3, au moins de textes approchants, ou est-il simplement question de *sections* de ces sourates (par exemple un texte centré autour de Q 2:63-74 pour l'écrit de *La vache*) ? On évitera de se prononcer. Le verbe *allaḥa* est quant à lui ambigu. Il signifie « joindre, réunir, rassembler, collecter les parties d'une chose » ; dans le cas d'un livre, il signifie l'assembler, en réunir les parties, mais également l'organiser, l'agencer, le composer¹³⁰, c'est-à-dire *former un tout ordonné de différentes parties*.

De Prémare voit dans cette déclaration, adressée selon lui aux scribes chargés du *ta'liḥ al-Qur'ān* (la composition du Coran), « l'indication qu'en ce temps, le *ta'liḥ* était encore en cours d'élaboration, ou, au moins, que certaines parties du corpus posaient encore des problèmes de « composition » »¹³¹. L'ordre dans lequel sont mentionnés les trois « écrits », qui correspond à celui des codex d'Ibn Mas'ūd et Ubayy, et non à celui de la Vulgate 'utmānienne, pourrait en être l'indice (mais, comme on le verra, il est peut-être question d'autre chose).

Cet argument a été contesté par Sinai¹³², qui estime qu'il s'agit seulement d'une déclaration, adressée en chaire, sur la manière de réciter l'Écriture. « Ordonnez le Coran comme Gabriel l'a ordonné » signifierait simplement : « Récitez le Coran comme Gabriel l'a récité ». Sinai note que c'est ainsi qu'al-Nawawī comprend la phrase. Soit – mais la lecture d'al-Nawawī est manifestement contrainte par des considérations dogmatiques, et elle suppose une bonne dose d'imagination.

L'idée sous-jacente, je suppose, est que *allifū l-Qur'āna ka-mā allaḥahu Ġibrīl* signifie « récitez le Coran *dans l'ordre* où Gabriel l'a récité ». Mais « l'ordre dans lequel Gabriel a récité le Coran », c'est, logiquement, l'ordre *chronologique* dans lequel il a enseigné le Coran au Prophète, non l'ordre du codex. De plus, *allaḥa* ne signifie jamais *réciter* : al-Ḥaḡḡāḡ aurait alors dû employer *qara'a, rattala, talā*, ou *ḍakara*.

Examinons quelques traditions où il est question du *ta'liḥ al-Qur'ān*¹³³. Il est toujours question de l'*acte* de composer et agencer le Coran – ou de son résultat. Ainsi, dans l'un des hadiths racontant la conversion de 'Umar : « [Muḥammad] commença [à réciter] la sourate *al-Hāqqa* : je ['Umar] commençai à m'émerveiller de la composition du Coran (*ta'liḥ al-Qur'ān*) »¹³⁴. Si 'Umar est émerveillé, c'est

¹²⁹ Muslim, *Ṣaḥīḥ. Kitāb al-ḥaḡḡ, bāb 50 (1296b=7.2971)*.

¹³⁰ C. GILLIOT, « Les traditions sur la composition/coordination du Coran (*ta'liḥ al-Qur'ān*) », in C. GILLIOT et T. NAGEL (éd.), *Das Prophetenhadī. Dimensionen einer islamischen Literaturgattung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, p. 15.

¹³¹ « 'Abd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran », *loc. cit.*, p. 201.

¹³² « Part I », p. 283.

¹³³ Les paragraphes qui suivent sont très redevables à C. GILLIOT, *loc. cit.* Ce n'est évidemment pas la véracité de ces récits qui m'intéresse ici, mais le sens de *allaḥa/ta'liḥ*.

¹³⁴ Ibn Ḥanbal, *Musnad*, I. 17.8, éd. M. AL-ZUHRI AL-ĠAMRĀWĪ, Le Caire, Al-Maymaniyya, 1895.

parce que seul Dieu (et non un poète ou un devin) peut être à l'origine d'une telle *composition*.

Une tradition très répandue fait dire à Zayd b. Ṭābit : « Nous étions chez l'Envoyé de Dieu, organisant le Coran d'après les feuillets (*nu'allifu l-Qur'āna min al-riqā'*) »¹³⁵. Il ne s'agit pas de réciter, mais de composer, de mettre en ordre, le Coran.

Dans un hadith rapporté par al-Buḥārī, Yūsuf b. Mahāk raconte qu'alors qu'il était chez 'Ā'iṣa, un homme venant de l'Irak entra et demanda à 'Ā'iṣa de lui montrer son *muṣḥaf* : « Pourquoi ? demanda-t-elle. – Je souhaiterais ordonner le Coran sur lui, car on le récite sans ordre (*la'allī u'allifu l-Qur'āna 'alayhi fa-innahu yuqra'u ḡayra mu'allafīn*) ». 'Ā'iṣa lui expliqua alors l'ordre (chronologique) du Coran, précisant implicitement que l'ordre dans lequel les sourates étaient récitées importait peu. On sortit finalement le *muṣḥaf*, et 'Ā'iṣa lui dicta les sourates selon l'ordre de son codex¹³⁶.

On voit que *mettre en ordre, agencer (allaḡa)* est une chose, *réciter* en est une autre. Le *ta'tīf al-Qur'ān* est en fait l'étape qui suit la collecte (*ḡam'*) : une fois les différents textes épars réunis, il convient de les agencer/ordonner, pour procéder à la composition du corpus. Comme l'écrit al-Ya'qūbī (m. ca 898) :

'Uṡmān a collecté le Coran et l'a ordonné (*wa-ḡama'a 'Uṡmānu l-Qur'āna wa allafahu*), plaçant les sourates longues ensemble, les sourates courtes ensemble¹³⁷.

La question de l'*organisation du corpus* revient de manière récurrente : est-elle d'institution humaine, prophétique, divine ? Selon deux traditions rapportées par Ibn Wahb (m. ca 813 ?) :

J'ai entendu Sulaymān b. Bilāl dire : On demanda à Rabī'a [b. abī 'Abd al-Raḡmān (m. 753)] : pourquoi places-tu *La Vache* et *La famille de 'Imrān* en premier, alors que quelque quatre-vingts sourates ont été révélées en premier ? Il répondit : elles ont été placées en premier, et le Coran a été agencé suivant la science de celui qui l'a agencé (*wa-ullifa 'alā 'ilmin mimman allafahu*), et il y a un consensus sur cette science-là. C'est ce à quoi l'on aboutit et on ne pose pas de question à son sujet¹³⁸.

J'ai entendu Mālik [b. Anas] dire : le Coran a été agencé suivant la récitation qu'ils ont entendue de l'Envoyé de Dieu (*innamā ullifa l-Qur'ānu 'alā mā kānū yasma'ūna min qir'ati rasūli Llāhi*)¹³⁹.

¹³⁵ Voir par exemple Ibn Ḥibbān (m. 965), *Al-iḡsān bi-tartīb Ṣaḡīḡ Ibn Ḥibbān*, éd. K. Y. AL-ḤŪṢ, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1987, I, p. 163, n° 114.

¹³⁶ Al-Buḥārī, *Ṣaḡīḡ, Kitāb faḡā'il al-Qur'ān, bāb 6 (4993 = 6515)*. Tradition parallèle chez Abū 'Ubayd (m. 838), *Faḡā'il al-Qur'ān wa ma'ālimuhu wa āḡābuhu*, éd. AL-ḤAYYĀṢĪ, 1995, n° 56/8.

¹³⁷ *Ibn Wāḡḡih qui dicitur al-Ja'qūbī historiae*, éd. M. T. HOUTSMA, Leyde, Brill, 1883, I, p. 196.

¹³⁸ Ibn Kaḡīr (m. 1373), *Faḡā'il al-Qur'ān*, éd. A. I. AL-ḤUWAYNĪ AL-AṢṢARĪ, Le Caire, Djeddah, Maktabat Ibn Taymiyya, Maktabat al-'ilm, 1996, p. 144.

¹³⁹ Al-Dānī, *Muḡni', op. cit.*, p. 9.

Pour Ibn Fāris (m. 1004), l'agencement des sourates est l'œuvre des compagnons, mais l'agencement des versets à l'intérieur des sourates est d'origine divine :

Ce fut le fait du Prophète, informé par Gabriel sur ordre de son Seigneur¹⁴⁰.

Il y a encore une autre raison de douter de l'interprétation de Sinai : l'ordre dans lequel on récite le Coran est libre. L'avis d'Ibn Baṭṭāl (m. 1057), certes tardif, est parfaitement représentatif de l'*opinio communis* :

On ne sache pas que quelqu'un ait jamais considéré obligatoire que les sourates fussent récitées dans l'ordre, que ce soit lors de la prière ou en dehors de celle-ci. Il est permis, par exemple, de réciter la sourate de *La caverne* (18) avant la sourate de *La vache* (2), ou la sourate du *Pèlerinage* (22) avant la sourate de *La caverne*. Les Anciens ont bien interdit la récitation du Coran à l'envers, mais on veut dire par là réciter une sourate de la fin au début, à l'instar de ce que certains faisaient avec un morceau de poésie afin de le savoir à fond et de pouvoir le réciter plus clairement¹⁴¹.

Pourquoi diable al-Ḥağğāğ aurait-il voulu imposer la récitation de certaines sourates selon un ordre précis (qui n'est pas, qui plus est, celui de la Vulgate) ? Sa déclaration se comprend beaucoup mieux si elle consiste à justifier une certaine organisation, ou *réorganisation*, du codex. Il convient de la rapprocher de deux phrases citées plus haut, celle d'al-Ya'qūbī (« 'Uṭmān a collecté (*ğama'a*) le Coran et l'a ordonné (*allafahu*) »), et celle d'Abraham de Tibériade (« al-Ḥağğāğ a composé (*allafa*) et agencé (*rattaba*) [le Coran] »).

La référence à Gabriel évoque les récits selon lesquels le Prophète recevait chaque année (deux fois l'année de sa mort) la visite de l'ange, pour vérifier l'avancée de son travail rédactionnel – s'il avait correctement retenu les révélations déjà reçues, et s'il les plaçait à la bonne place dans le Coran (il pouvait donc, ensuite, enseigner le Coran à ses compagnons selon l'ordre de la « Mère du Livre »). Il s'agit d'une légende pieuse, destinée à légitimer le travail des (générations de) scribes qui ont œuvré à la composition du Coran, et elle me semble à l'arrière-plan des paroles attribuées à al-Ḥağğāğ¹⁴². On peut alors se demander si ce qui est en jeu est seulement l'ordre

¹⁴⁰ Badr al-Dīn Zarkaṣī (m. 1392), *Kitāb al-burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*, éd. M. ABŪ L-FADL IBRĀHĪM, Le Caire, 1957, I. p. 237.

¹⁴¹ *Faṭḥ al-bārī bi-šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, éd. 'A. AL-'A. B. BĀZ, Beyrouth, Dār al-fikr, IX, ad Buḥārī 66, bāb 6 (4993-4996 = 6515-6518).

¹⁴² On ne peut pas affirmer avec certitude que cette déclaration est authentique, mais il est peu probable qu'elle ait été forgée, car elle est plutôt embarrassante. Le même hadith se trouve chez Buḥārī (*Kitāb al-ḥağğ*, bāb 138 (1750=2806)), mais sans la première phrase (*allifū... Ğibrīl*), ce qui rend le texte incompréhensible. La suite du hadith est quasiment identique chez Buḥārī et Muslim. Selon Muslim : « Al-A'māsh dit : « Je rencontrai Ibrāhīm et l'informai de ce qu'avait dit [al-Ḥağğāğ]. Il l'insulta et dit : 'Abd al-Raḥmān b. Yazīd m'a raconté qu'alors qu'il était en compagnie de 'Abdallāh b. Mas'ūd, il arriva à Ğamrat al-'Aqaba ; il pénétra au cœur du *wādī*, faisant face à Ğamrat al-'Aqaba, d'où il lui lança sept cailloux en prononçant le *takbīr* sur chaque caillou. Je dis : Ô 'Abd al-Raḥmān, c'est d'en haut que les gens lancent des cailloux à [Ğamrat al-'Aqaba]. Il répondit : Par Celui en dehors duquel il n'y a point de dieu, c'est le lieu où était celui sur qui est descendu la sourate *La vache* ». Ce passage n'a rien à voir avec la phrase d'al-Ḥağğāğ (hormis la référence à la *sūrat al-Baqara*), qui n'a donc été conservée

respectif des écrits *La vache*, *La famille de 'Imrān* et *Les femmes*. En effet, selon certaines traditions, c'est Gabriel qui transmet au Prophète l'ordre de Dieu concernant l'agencement des versets à l'intérieur d'une sourate. Ne serait-ce pas l'indice que la question portait plutôt sur une *recomposition* et une révision des écrits *La vache*, *La famille de 'Imrān* et *Les femmes*, puis sur leur incorporation dans des ensembles plus larges¹⁴³ ? Ce n'est pas impossible, comme on va le voir maintenant.

Jean de Damas

On doit à Jean de Damas (ou Jean Damascène, m. ca 750) la plus ancienne polémique contre l'islam écrite en grec, dans le dernier chapitre (n° 100, « Le culte des Ismaélites ») de son traité sur *Les hérésies*¹⁴⁴. Il semble que le texte ait été composé dans les années 730-740. Jean avait sans doute été fonctionnaire au service des Omeyyades (à la suite de son père, Sargūn b. Manšūr) entre 700 et 705, à la fin du règne de 'Abd al-Malik, avant de se retirer au monastère Saint-Sabas. Il serait donc imprudent de voir dans ce bref chapitre une description de l'islam tel qu'il était pratiqué dans les années 730. Ce texte, qui n'est certes pas exempt de biais et d'intentions polémiques, illustre plutôt sur ce que Jean connaissait et comprenait de l'« islam » et de ses écritures à la fin du règne de 'Abd al-Malik, au début du VIII^e siècle.

Jean de Damas ne parle pas d'un livre intitulé *Coran*, mais il écrit que Muḥammad (Μάμεδ) fait courir le bruit que Dieu lui a révélé un écrit (γραφή) venu du ciel¹⁴⁵. Muḥammad aurait donc rédigé un livre (βιβλος)¹⁴⁶, dont Jean entreprend de critiquer divers aspects, se concentrant, en premier lieu, sur la christologie. Les passages cités ont bien leur parallèle dans le Coran. On peut donc identifier ce βιβλος au Coran ou à une forme de « proto-Coran ».

Jean note par ailleurs : « Ce Muḥammad, comme on l'a dit, a composé de nombreux écrits stupides et a donné un nom à chacun d'eux »¹⁴⁷. On ne sait pas trop si ces écrits font partie du βιβλος évoqué plus haut, ou s'ils constituent des textes indépendants qui, à l'époque, n'ont pas encore été intégrés au βιβλος (la première hypothèse est peut-être un peu plus vraisemblable). Jean mentionne l'écrit de *La femme* (au singulier), l'écrit de *La chamelle de Dieu*, l'écrit de *La table* et l'écrit de

que parce qu'elle a été transmise dans un contexte (des hadiths sur le pèlerinage) sans lien avec l'histoire du Coran. Son potentiel subversif se trouvait ainsi neutralisé.

¹⁴³ A.-L. de PRÉMARE, « 'Abd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran », *loc. cit.*, p. 202.

¹⁴⁴ Sur Jean et ce fameux chapitre 100, voir l'article de Gilles Courtieu dans ce volume. Étude, texte grec et traduction française : R. LECOZ (éd.), *Jean Damascène. Écrits sur l'islam*, Paris, Éditions du Cerf, 1992 (p. 210-227 pour le texte grec et la traduction). Je prépare, en collaboration avec Gilles Courtieu, une nouvelle traduction de ce texte, accompagnée d'un commentaire suivi. Je limiterai donc la présente discussion au strict minimum.

¹⁴⁵ R. LECOZ (éd.), *op. cit.*, p. 212, § 1, 16-18. Il est dit que selon les Ismaélites, la révélation a eu lieu durant le sommeil de Muḥammad (p. 214, § 3, 20-21).

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 212, § 1, 19. Un peu plus loin, Jean parle de συγγραφή, « composition » (p. 214, § 3, 2).

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 220, § 6, 1-2.

La vache, ces deux derniers textes étant présentés fort allusivement (le paragraphe sur *La table* fait simplement référence à *Q* 5:114-115, et rien n'est dit du contenu de *La vache*¹⁴⁸).

En revanche, pour des raisons liées à sa stratégie polémique, Jean parle davantage de *La femme* et de *La chamelle de Dieu*. Ainsi, dans l'écrit de *La femme*, « il y a la loi de prendre quatre femmes et mille concubines, si c'est possible, autant que sa main en retient soumises en dehors des quatre femmes »¹⁴⁹. Hormis le chiffre de mille, absent du Coran (clairement une exagération polémique), il s'agit d'une référence à un verset de la sourate *Les femmes* (*Q* 4:3 ; l'expression arabe pour « esclave/concubine » étant *mā malakat aymānukum*, « ce que vos mains droites possèdent »). La phrase suivante parle de la répudiation, dont il n'est pourtant pas question dans la sourate 4, telle que nous la connaissons. Suit un excursus dans lequel Jean explique pourquoi Muḥammad a institué la répudiation : c'est à cause de l'histoire de Zayd (cf. *Q* 33:37-40), que le texte résume en se fondant, me semble-t-il, sur une tradition orale¹⁵⁰. Jean revient alors au thème de la répudiation : les passages coraniques auxquels il pourrait faire allusion sont *Q* 2:226-237 ou *Q* 65:1-6¹⁵¹. Il affirme ensuite que *dans le même écrit* (γραφή) se trouve la phrase suivante : « Laboure la terre que Dieu t'a donnée, et mets-y tout ton soin, fais cela de telle et telle façon » – citation euphémisante, et assumée comme telle, de *Q* 2:223.

Jean est un auteur précis, et s'il parle du « même écrit », il n'y a aucune raison *a priori* de suspecter qu'il se trompe ou qu'il se fonde sur une tradition orale. Par conséquent, comme le note de Prémare, il est bien possible que nous ayons affaire « à un texte dont l'organisation est sensiblement différente de celle de la sourate actuelle n° 4 intitulée « Les femmes » »¹⁵².

Tout aussi intéressante est la section suivante, où Jean parle de l'écrit *La chamelle de Dieu*. Aucune sourate ne porte ce nom, même si un récit mettant en scène une chamelle se trouve à plusieurs endroits du Coran (*Q* 7:73 ; 11:61-68 ; 26:141-159 ; 91:11-15). Sinai n'est bien sûr pas enclin à accorder beaucoup d'importance au témoignage de Jean : « It seems preferable, then, to suppose that a reference to a « writing of the camel of God » simply attests an early Islamic sūra name (for either Q 7, Q 11 or Q 91) which subsequently fell out of use »¹⁵³.

Cette analyse me paraît infondée. La section sur l'écrit *La chamelle de Dieu* est divisée en deux parties : une première qui présente le contenu de cet écrit, une seconde, polémique, qui entreprend de ridiculiser le récit ismaélite¹⁵⁴. Voici une traduction de la première partie :

[Au sujet de cet écrit], il dit qu'une chamelle avait été envoyée par Dieu, qu'elle buvait le fleuve entier et ne pouvait plus passer entre deux montagnes, faute d'espace

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 224-226, § 8, respectivement 1-4 et 5-6. La « table incorruptible » dont parle Jean est la table *descendue du ciel* du Coran (*Q* 5:114).

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 220, § 6, 2-6.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 220, § 6, 7-16.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 220-222, § 6, 16-21.

¹⁵² « 'Abd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran », *loc. cit.*, p. 186.

¹⁵³ N. SINAI, « Part I », p. 287.

¹⁵⁴ Respectivement p. 222, § 7, 1-10 et p. 222-224, § 7, 10-43.

suffisant. Il y avait, dit-il, un peuple à cet endroit : un jour c'est lui qui buvait l'eau, et un jour, c'était la chamelle. Quand elle buvait l'eau, elle les nourrissait en leur donnant du lait à la place de l'eau. Mais ces hommes qui, dit-il, étaient méchants, se levèrent et tuèrent la chamelle. Or elle avait eu une petite chamelle qui, selon lui, cria vers Dieu après la mort de sa mère, et Il la prit auprès de Lui.

Les passages en italique sont absents du Coran, même si on en combine les différentes péripécies. Le texte coranique que nous connaissons ne peut donc pas être la *source* de Jean. Par ailleurs, le sens obvie du texte stipule que Jean est bel et bien en train de résumer ce qu'a écrit l'auteur du récit de la chamelle. En revanche, certains aspects des récits coraniques, comme la mention du prophète Šālīḥ ou la destruction du peuple meurtrier de la chamelle, ne sont pas repris par Jean.

Que ces différents écrits, mentionnés par Jean de Damas, aient déjà fait partie du βίβλος, ou y aient été ajoutés plus tard, importe finalement assez peu. Quelle que soit l'hypothèse choisie, en effet, on aboutit à la même conclusion (sauf, bien sûr, à supposer que Jean, pourtant bien informé à de nombreux égards, se trompe) : il semble que le corpus « coranique » auquel Jean avait accès au tout début du VIII^e siècle diffère sensiblement du corpus que nous connaissons.

La genèse du Coran : un nouveau modèle

Il importe maintenant, au vu des analyses précédentes, d'esquisser un modèle de la genèse du texte coranique et de sa canonisation qui soit plus crédible, et qui rende justice à la nature des textes étudiés. Je présenterai une série de thèses, qui sont à la fois un bilan des analyses précédentes et l'énoncé de quelques pistes de recherche. De nombreuses études de détail sont nécessaires pour confirmer, développer ou nuancer ces hypothèses.

1) Quels que soient les procédés littéraires et herméneutiques destinés à accréditer l'idée d'un ouvrage doté d'une profonde unité, le Coran est moins un livre qu'un *corpus*, à savoir la réunion de textes en partie hétérogènes (relevant de genres littéraires variés), qui n'étaient pas initialement destinés à être réunis en un *codex*, et dont la signification et la fonction originelles peuvent avoir été modifiées, voire masquées, par la collecte elle-même, qui en a fait des parties d'un corpus clos, bien déterminé, et considéré comme canonique. Ces textes, très divers d'un point de vue littéraire, se trouvent, d'un point de vue formel, présentés de manière identique. Il ne faut donc pas confondre le *Sitz im Buch* (dans le texte canonique) et le *Sitz im Leben* de la (strate la plus ancienne de la) péripécie ou de la sourate.

2) Si certains écrits coraniques datent de l'époque du Prophète, il ne convient pas pour autant de se limiter au Ḥiǧāz du premier tiers du VII^e siècle pour comprendre l'histoire du Coran. Il y a eu une activité compositionnelle et rédactionnelle *après* la mort de Muḥammad. Les rédacteurs du Coran sont des auteurs (et non de simples compilateurs) qui ont pu réorganiser, réinterpréter et réécrire des textes préexistants, voire ajouter des nouvelles péripécies, selon leur propre perspective, marquée notamment par des rivalités politiques et religieuses et une préoccupation

d'autodéfinition confessionnelle¹⁵⁵. Autrement dit, une édition critique du *rasm* du Coran refléterait avant tout l'idéologie des éditeurs du *mushaf*. Elle pourrait bien sûr refléter la prédication de Muḥammad, mais seulement de manière *indirecte*, et pas forcément tout le temps. Le Coran est ainsi un texte composite¹⁵⁶ et composé, qu'il faut comprendre selon une diachronie plus large que la chronologie entre sourates mecquoises et médinoises.

3) En tant que texte composite, le Coran est fait de « blocs » au moyen desquels les éditeurs ont constitué le texte final¹⁵⁷. Pour parler de ces blocs, j'utiliserai l'expression « matériau textuel », ou plutôt, « bien textuel », reprenant le terme allemand *Textgut*, judicieusement employé par Karl-Friedrich Pohlmann tout au long de sa monographie¹⁵⁸. En qualifiant un écrit (quelle que soit ses dimensions) de *bien textuel*, on entend insister sur le fait qu'il s'agit d'une possession, d'un bien de valeur, qui mérite d'être préservé, et qui est d'ordre textuel¹⁵⁹.

Le concept de *bien textuel* met l'accent sur le rôle que joue un texte dans une communauté, sur la valeur qu'elle lui accorde, sur la façon dont elle le considère, le comprend et l'utilise. Cela évoque aussi la manière dont un texte – que ce soit au niveau de son contenu, de sa signification pour ses lecteurs/auditeurs, ou de sa fonction –, est susceptible d'évoluer, selon les modalités de la *relecture*, de la *réinterprétation* et de la *réécriture*. Enfin, cela rappelle que les textes, étant des *biens*, circulent, sont acceptés ou rejetés, ont du succès ou non, pour toutes sortes de raisons.

Parler de *bien textuel* permet de ne pas décider d'emblée la question de l'identité confessionnelle : un même *bien textuel* peut être utilisé par des communautés différentes, ou par des communautés qui ne se conçoivent pas comme différentes, mais que des observateurs extérieurs (comme les hérésiographes) voient comme telles. C'est donc un concept particulièrement opératoire dans les contextes de *liminalité* et de *polydoxie*. Par ailleurs, il met la question de l'auteur au second plan, ce qui peut éviter bien des anachronismes. Ainsi, les *biens textuels* des *mu'minūn* qui seront collectés dans le Coran peuvent être des *logia* de Muḥammad, mais également des textes préislamiques, ou des textes postérieurs au Prophète. Tous ces textes seront, à *terme*, rattachés à la figure de Muḥammad.

¹⁵⁵ Il n'y a donc rien de surprenant à ce que les interventions et révisions les plus manifestes concernent l'eschatologie, l'identité confessionnelle, la nature de la parole prophétique, ainsi que sa mise en scène dans le corpus. À cela s'ajoute un travail de mise en forme du codex, au moyen de divers artifices littéraires et rhétoriques comme des « mots-crochets ». Sur ce dernier point, cf. G. DYE, « Réflexions méthodologiques sur la « rhétorique coranique » », *loc. cit.*, p. 163-167.

¹⁵⁶ Et, élément remarquable, sans cadre narratif.

¹⁵⁷ Ces blocs relèvent de divers niveaux : la péricope, la sourate, mais aussi, très probablement, des niveaux intermédiaires – un groupe de péricopes qui ne constituerait pas encore une sourate, ou des blocs de sourates, intégrés plus ou moins tels quels dans le corpus.

¹⁵⁸ K.-F. POHLMANN, *op. cit.*

¹⁵⁹ Dans un cadre d'oralité, on pourra employer le terme *Spruchgut*. La différence entre écriture et oralité n'étant pas centrale pour la présente discussion, je parlerai, de manière générale, de « bien textuel ».

L'analyse en termes de *biens textuels* évite aussi de projeter sur les textes un regard « postcanonique », qui verrait spontanément les textes concernés comme les parties d'un canon¹⁶⁰ – ce qu'ils ne pouvaient évidemment pas être à l'origine. Les *biens textuels* sont des textes qui *font autorité*, mais ce ne sont pas pour autant des textes *canoniques*. Et dès que l'on parle de textes faisant autorité, de nouvelles questions émergent – par exemple : faisant autorité *pour qui* ? L'autorité de ces textes est-elle homogène à travers l'ensemble des *mu'minūn* ? Ou est-elle en partie liée à certains milieux, par exemple celui des scribes ? Certains *biens textuels* pouvaient ainsi avoir une importance spéciale pour certaines catégories de *mu'minūn*, et pas pour d'autres. Ces questions remettent en cause une vision trop uniforme (socialement, géographiquement) des premières communautés de *mu'minūn*.

4) Les *biens textuels* sont de différents types ; ils sont donc utilisés et transmis selon des modalités diverses. Un texte légal n'est pas employé dans les mêmes contextes, et n'est pas transmis de la même manière, ni selon les mêmes canaux, qu'une homélie, un psaume, une prophétie oraculaire, ou une prière. Par ailleurs, certains textes peuvent être connus de la majorité des *mu'minūn*, alors que d'autres ne sont connus que de quelques personnes.

5) Les *biens textuels* des *mu'minūn* ne sont pas uniquement des textes que l'on retrouvera plus tard dans le Coran. Certains *logia* prophétiques ont été retenus dans le Coran, mais d'autres n'ont été transmis que dans les corpus de hadiths. Des *biens textuels* n'ont pas été intégrés au Coran, et ont été oubliés, alors qu'ils étaient directement liés à des *biens textuels* qui, eux, ont été intégrés au Coran. Considérons les *péricopes bibliques* du Coran, à savoir tous les passages qui mettent en scène des personnages des traditions religieuses juives et chrétiennes. Le Coran est un texte tellement allusif dans ses références bibliques qu'il ne peut être compris que par des gens qui connaissent déjà les histoires auxquelles il fait référence. Il tient ainsi, au moins en partie, du genre littéraire de l'homélie : il est souvent une *glose* d'histoires bibliques, indiquant la signification, la *morale* de ces histoires¹⁶¹. Or il faut ici se souvenir des pratiques religieuses de l'Antiquité tardive, notamment le fait que les Églises chrétiennes avaient adopté la coutume juive d'une lecture publique des Écritures, selon le principe du *lectionnaire*. On ne lisait pas l'ensemble de l'Écriture devant les fidèles. Les lectures étaient fondées sur des lectionnaires (syriaque *qeryānā*, « lecture de l'Écriture lors du service religieux », étymon de l'arabe *qur'ān*), qui contenaient des passages *choisis* de l'Écriture, à lire dans la communauté, pour

¹⁶⁰ Les idées de « canonisation du Coran par lui-même » et d'« autoréférentialité du Coran », qui sont le fruit d'un tel regard, me paraissent donc potentiellement confuses. Pour aller vite : *kitāb* ne fait pas référence au Coran, mais désigne plutôt l'Écriture en général ; *qur'ān*, à l'origine, est un nom commun, et non le titre d'un ouvrage qui n'existe pas encore. Quant aux occurrences de *qur'ān* qui pourraient désigner le codex coranique, l'hypothèse la plus plausible est qu'elles sont contemporaines de l'édition du *muṣḥaf*. L'autoréférentialité relève alors de la *mise en scène* de la parole prophétique par le comité de scribes chargé de la constitution du *muṣḥaf*.

¹⁶¹ L'idée de lire de larges portions du Coran comme un texte homilétique est défendue de façon convaincante par G. S. REYNOLDS, *The Qur'ān and its Biblical Subtext*, Londres, Routledge, 2010, p. 230-258.

telle ou telle occasion. Une situation de diglossie (grec ou araméen/syriaque pour la liturgie, arabe pour la vie quotidienne, même si l'araméen pouvait aussi jouer le rôle de *lingua franca*) était par ailleurs de règle chez les Arabes chrétiens avant l'islam.

À l'origine, certains des *biens textuels* qui deviendront les péripécies bibliques du Coran étaient donc probablement les commentaires ou les explications de leçons scripturaires qui se trouvaient dans un lectionnaire – ce lectionnaire¹⁶² n'étant pas le Coran, mais ce à quoi le Coran, parfois, fait référence. Cela explique pourquoi le Coran est, si souvent, obscur : nous avons de brefs commentaires, des allusions, à différentes histoires, sans que le texte même de l'histoire soit présenté¹⁶³. C'est un peu comme si le Coran était un recueil de notes de bas de page, de didascalies, d'indications de mise en scène et de direction d'acteurs, qui auraient été réunies et ordonnées, selon divers critères (entre autres des facteurs stylistiques, comme la rime, et des facteurs moins formels comme le propos théologique ou politique des « éditeurs »), mais sans que l'on ait sous les yeux le texte de la « pièce » (ni même qu'on en suive l'ordre) que ces notes et didascalies expliquent.

Ces leçons scripturaires, que le Coran commente implicitement, étaient forcément connues des *mu'minūn*, et faisaient partie de leurs *biens textuels*. Les textes qui deviendront les péripécies bibliques du Coran n'étaient donc pas, initialement, une révélation destinée à remplacer, et rendre caduques, les révélations antérieures : elles étaient considérées comme une révélation (d'origine prophétique), ou comme une simple exégèse (dans un cadre homilétique) – mais dans tous les cas, les *mu'minūn* étaient conscients que ces textes étaient destinés à commenter, à expliquer, les révélations antérieures.

6) À plusieurs égards, le Coran est un texte répétitif. En ce qui concerne les péripécies bibliques, par exemple : il n'est pas rare qu'il soit question de la même histoire à plusieurs endroits du corpus¹⁶⁴. Comment expliquer ce phénomène ?

Plusieurs hypothèses ont été proposées¹⁶⁵. La première suggère qu'on a simplement là la trace, la transcription, de différentes récitations orales d'une même histoire,

¹⁶² En syriaque ? Insister autant sur le caractère *arabe* du Coran (Q 12:2 ; 13:37 ; 14:41 ; 16:103 ; 26:195 ; 39:28 ; 41:3, 44 ; 42:7 ; 43:3 ; 46:12) suggère un lien étroit avec des Écritures non arabes.

¹⁶³ J. M. F. VAN REETH, « Le Coran et ses scribes », *loc. cit.*, p. 71-73.

¹⁶⁴ Quelques exemples : la prosternation des anges devant Adam (Q 2:34 ; 7:11 ; 15:28-35 ; 17:61, 18:50 ; 20:116 ; 38:71-78) ; l'histoire de Noé (Q 7:59-64 ; 10:71-74 ; 11:25-49 ; 23:23-30 ; 26:105-22 ; 54:9-17 ; 71:1-28), curieusement assez négligée dans la recherche (mais voir C. A. SEGOVIA, *The Quranic Noah and the Making of the Islamic Prophet. A Study of Intertextuality and Religious Identity Formation in Late Antiquity*, Berlin, de Gruyter, à paraître) ; Moïse face à Pharaon (Q 2:49-93 ; 7:103-166 ; 10:75-93 ; 11:96-99 ; 20:9-98 ; 23:45-49 ; 25:35-36 ; 26:10-68 ; 28:3-50 ; 40:23-45 ; 43:46-56 ; 44:17-33 ; 51:38-40 ; 54:41-43 ; 69:9-10 ; 73:15-16 ; 79:15-26).

¹⁶⁵ Ma discussion porte sur la répétition des péripécies bibliques. Savoir si la répétition de prophéties oraculaires, ou de versets à caractère juridique, s'explique de la même manière, est une question que je laisse ici ouverte. Signalons l'étude récente de J. WITZTUM, « Variant Traditions, Relative Chronology, and the Study of Intra-Quranic Parallels », in B. SADEGHI, A. Q. AHMAD, A. SILVERSTEIN et R. HOYLAND, *Islamic Cultures, Islamic Contexts. Essays in Honor of Professor Patricia Crone*, Leyde, Brill, 2015, p. 1-50.

« made in close succession, something like different recordings of a politician's stump speech delivered numerous times over a few days or weeks »¹⁶⁶. La seconde considère qu'il s'agit de traditions indépendantes, peut-être régionales, incorporées, plus ou moins intactes, dans le codex coranique¹⁶⁷. Or il y a une troisième possibilité : celle de révisions et de reprises successives d'une même histoire. En d'autres termes, une version initiale de l'histoire est un *bien textuel* qui est repris, réutilisé, révisé ou adapté dans un nouveau contexte/cotexte, qui n'est pas celui de récitations orales durant le temps de Muḥammad, mais celui d'un travail *scribal*, qui a pu avoir partiellement lieu à l'époque du Prophète, mais qui s'est aussi déroulé *plus tard*, durant les décennies séparant la mort de Muḥammad de la constitution du codex coranique¹⁶⁸.

Les *biens textuels* sont relus, réinterprétés, partiellement réécrits/révisés, ou intégrés à d'autres contextes ; certains sont abandonnés, alors que de nouveaux textes sont composés. Ces nouveaux *biens textuels* (qu'il s'agisse de pièces révisées ou composées) prétendent à la même autorité que les traditions et les textes dont ils sont issus. Leur autorité découle de la relation qu'ils sont censés entretenir avec la figure et l'expérience exemplaires du fondateur¹⁶⁹. À partir du moment où les anciens *biens textuels* seront liés à la figure prophétique de Muḥammad, les nouveaux le seront aussi¹⁷⁰. À l'époque de Jean Damascène, le lien entre le *Prophète* et le *Livre de Dieu* est ainsi solidement ancré dans l'imaginaire musulman. Le rôle des conteurs dans la construction (voire l'invention) de la mémoire est ici décisif, l'ambiguïté de termes comme *qur'ān*, *sūra* ou *ḡama'a* facilitant diverses formes de rétroprojection¹⁷¹.

7) La reconstruction des différentes phases du « Coran » avant le Coran est une entreprise forcément spéculative (surtout pour la période la plus ancienne), et je ne me risquerai pas à entrer dans les détails. Il me semble cependant que l'on peut déjà dire ceci.

Tout d'abord, rien n'indique que Muḥammad ait eu l'intention d'éditer la « révélation » sous la forme d'un livre. Il y a même de solides raisons de penser qu'il se considérait – et/ou que des cercles proches de lui le considéraient – comme le « prophète de la fin du monde », le *nabī l-malḡama*, le prophète annonçant une parousie

¹⁶⁶ F. DONNER, « The Qur'ān in Recent Scholarship », in G. S. REYNOLDS (éd.), *The Qur'ān in Its Historical Context*, Londres, Routledge, 2008, p. 34.

¹⁶⁷ J. WANSBROUGH, *op. cit.*, p. 21.

¹⁶⁸ C'est la thèse de Pohlmann, que je partage. Voir aussi F. VAN DER VELDEN, « Kotexte im Konvergenzstrang », *loc. cit.*, p. 161-164.

¹⁶⁹ J'applique librement les remarques suggestives, à propos d'un autre contexte, de H. NAJMAN, *Seconding Sinai. The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism*, Leyde, Brill, 2003, p. 16-17.

¹⁷⁰ Cela explique pourquoi il n'y a pas d'anachronismes obviés dans le Coran. Tout anachronisme de cette sorte disqualifierait *ipso facto* les prétentions implicites du texte à remonter à la période fondatrice. En revanche, des textes allusifis et sans cadre narratif ne risquent pas une telle disqualification.

¹⁷¹ Sur *ḡama'a*, cf. C. GILLIOT, « Collecte ou mémorisation du Coran : essai d'analyse d'un vocabulaire ambigu », in R. LOHLKER (éd.), *Ḥadīṡstudien. Festschrift für Pr. Dr. Tilman Nagel*, Hambourg, Verlag Dr. Kovac, 2009, p. 77-132.

imminente, qui devait même survenir de son vivant¹⁷². Dans une telle situation, il y a des tâches plus urgentes que l'édition d'un codex, et la situation n'était sans doute pas très différente durant les califats d'Abū Bakr et 'Umar. Les *biens textuels* de cette époque devaient donc consister, pour l'essentiel, en « une collection d'enseignements brefs et parénétiqes, destinée à préparer les fidèles au Jugement dernier »¹⁷³, ainsi qu'en des textes liturgiques, d'origine sans doute préislamique.

On peut penser que les choses changent avec 'Uṭmān, pour de nombreuses raisons : modification de la structure sociale des communautés de *mu'minūn*, après deux décennies de conquêtes et d'expansion ; luttes et tensions entre les divers groupes de *mu'minūn*, autour de conflits de succession et d'antagonismes régionaux ; une parousie qui ne vient pas et des *biens textuels* qui se développent, fruits notamment des conversions et des interactions avec les populations conquises. On sait par ailleurs que 'Uṭmān s'est efforcé de mettre en place une plus grande centralisation dans sa gestion de l'empire (avec une certaine maladresse, au vu du résultat final). Il est donc possible qu'il ait été à l'origine d'une collection d'écrits « coraniques », à Médine, et qu'il y en eût d'autres ailleurs, sous la responsabilité (réelle ou supposée) de divers compagnons¹⁷⁴. Il s'agissait d'entreprises *scribales*, menées par ceux qui, parmi les *mu'minūn*, en avaient les compétences. Mais le texte de cette collection ne doit pas être identifié, sans autre forme de procès, au texte coranique tel que nous le connaissons (il devait comprendre certains des textes coraniques actuels, mais pas tous, et probablement selon une organisation en partie différente). De plus, l'intervention de 'Uṭmān ne relève pas d'une *canonisation*, le texte en question restant beaucoup moins connu et diffusé que ne le sera le « Coran des marwanides ».

Ces facteurs, qui pourraient être à l'origine d'une possible « collecte 'uṭmānienne », continuent évidemment d'opérer après la première *fitna* (656-661) – ils prennent même de plus en plus d'importance. Il paraît difficile de surestimer les conséquences aussi bien de l'assassinat de Ḥusayn (680), qui marque la disparition d'une figure charismatique, que de la seconde *fitna* (680-692). Du point de vue de l'histoire de la mémoire, on assiste en effet à un basculement de générations – les personnages impliqués sont à peu près tous nés après l'hégire ou la mort de Muḥammad. Le conflit entre Omeyyades et Zubayrides est aussi le moment propice pour renforcer, plus encore que sous les Sufyanides, la centralisation du gouvernement. La première référence, sur une monnaie zubayride, à la figure de Muḥammad, puis les inscriptions du Dôme du Rocher, où le Prophète occupe une place centrale, constituent un événement décisif dans la constitution de l'*islam* comme religion.

¹⁷² C'est l'idée déjà défendue par P. CASANOVA, *op. cit.* Elle a été reprise récemment par divers savants, notamment J. M. F. VAN REETH, « Le Coran et ses scribes », *loc. cit.* ; *IBID.*, « Muḥammad : le premier qui relèvera la tête », in A. FODOR A. (éd.), *Proceedings of the 20th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants, The Arabist. Budapest Studies in Arabic*, 26-27, 2003, p. 83-96 ; S. J. SHOEMAKER, *op. cit.* ; *IBID.*, « « The Reign of God has come » : Eschatology and Empire in Late Antiquity and Early Islam », *Arabica*, 61/5, 2014, p. 514-558.

¹⁷³ J. M. F. VAN REETH, « Le Coran et ses scribes », *loc. cit.*, p. 71.

¹⁷⁴ A.-L. DE PRÉMARE, « 'Abd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran », *loc. cit.*, p. 200.

8) Le règne de ‘Abd al-Malik est une période cruciale dans la constitution du Coran : c’est là que se décide la canonisation du texte, qu’un nouveau codex est établi et plus largement disséminé, et que des textes coraniques intègrent l’idéologie officielle du califat. On sait que les canons se forment là où s’entrecroisent des considérations relatives au texte, au pouvoir, et à l’identité confessionnelle et communautaire – or la période marwanide remplit parfaitement ces critères, contrairement à celle de ‘Uṭmān. Un bref survol des innovations politiques de ‘Abd al-Malik apparaît donc nécessaire¹⁷⁵.

Tout en étant engagé dans une redoutable guerre face au califat zubayride (et face à de multiples rébellions), ‘Abd al-Malik procède, dans un premier temps, à des réformes monétaires. Il reprend le monnayage d’Ibn al-Zubayr (m. 692), fondé sur une volonté d’unification autour de la figure de Muḥammad. On connaît ainsi une monnaie d’argent, frappée à Ḥoms en 691/692, avec au droit un buste sassanide et des légendes en pehlevi, et au revers, l’inscription *bismillāh Muḥammad rasūl Allāh* (« au nom de Dieu, Muḥammad est l’Envoyé de Dieu »). Toutefois, la même année, apparaissent les pièces, d’or et d’argent, dites « au calife debout ». Ces pièces, frappées en Syrie entre 691 et 697, représentent, au droit, en lieu et place du souverain traditionnel (*basileus* byzantin ou roi sassanide) un homme debout, aux cheveux longs, portant une barbe, un voile, une longue robe et un sabre. La figure est parfois entourée d’une inscription : *‘abd Allāh ‘Abd al-Malik amīr al-mu’minīn* (« le serviteur de Dieu, ‘Abd al-Malik, commandeur des croyants ») ou *Muḥammad rasūl Allāh*. Au revers apparaît la *ṣahāda*, dans la version suivante : *lā ilāha illā Allāh waḥdahū Muḥammad rasūl Allāh* (« pas de divinité sinon Dieu, seul, Muḥammad est l’Envoyé de Dieu »).

L’année 691/692 (72 A.H) marque aussi la construction du Dôme du Rocher. Les raisons pour lesquelles un tel monument a pu être érigé font débat, mais l’hypothèse la plus plausible est celle de Moshe Sharon, qui voit le Dôme du Rocher comme un monument supersessionniste, destiné à illustrer la supériorité de la nouvelle foi, tout en la reliant à l’histoire sainte et en insistant sur ce qui fait sa spécificité, à savoir le rôle de Muḥammad et le rejet de christologies considérées comme erronées¹⁷⁶. ‘Abd al-Malik entendait unifier autour de lui les *mu’minūn* de Syrie, en *séparant* plus strictement la nouvelle religion et le christianisme – n’oublions que les grandes tribus arabes de Syrie avaient été converties, depuis longtemps, au christianisme, et le risque d’une perte d’identité, à terme, de la communauté des *mu’minūn*, était réel¹⁷⁷.

On assiste à une nouvelle réforme monétaire en 696/697 (77 A.H.), avec un changement du type de monnaie et l’adoption de nouveaux poids. L’élément le plus spectaculaire est peut-être la disparition de toute représentation figurée et du nom même du souverain. Il y a la claire volonté de supprimer toute trace ou évocation de

¹⁷⁵ C. ROBINSON, *op. cit.*, p. 66-80 ; F. MICHEAU, *Les débuts de l’islam. Jalons pour une nouvelle histoire*, Paris, Téraèdre, 2012, p. 185-211, qui parle fort justement de ‘Abd al-Malik comme du « premier calife de l’Islam ».

¹⁷⁶ M. SHARON, *loc. cit.*, p. 229.

¹⁷⁷ Normalement, les conquérants, lorsqu’ils sont moins avancés d’un point de vue culturel et scientifique que les populations conquises, ont tendance à s’assimiler aux conquis – culturellement, linguistiquement et religieusement. Le califat marwanide représente une exception partielle à cette « loi » historique.

symboles chrétiens et byzantins (s'ajoutent apparemment à cela diverses mesures, politiques et sociales, anti-chrétiennes). Les inscriptions sont purement religieuses, tournant en général autour de la première partie (parfois la seconde) de la *šahāda*. L'idéologie religieuse que révèlent ces inscriptions (et que l'on trouve également sur les bornes militaires qui jalonnaient la route de Damas à Jérusalem – autre innovation du souverain, l'identité des villes concernées étant tout sauf un hasard) est dans la droite ligne des inscriptions du Dôme du Rocher : affirmation de l'unicité de Dieu et de la prophétie de Muḥammad, dénonciation de la Trinité.

Autre réforme cruciale : l'arabe devient la langue officielle de l'administration du califat. Les registres fiscaux, jusque-là tenus en grec dans les anciennes provinces byzantines (parfois en copte pour l'Égypte) et en pehlevi pour les anciennes provinces sassanides, sont traduits en arabe. C'est la première étape d'une réforme, non seulement du système fiscal (et d'un alourdissement de la fiscalité), mais aussi du personnel de l'administration : dorénavant, les fonctionnaires seront, de plus en plus souvent, des Arabes musulmans.

'Abd al-Malik est également à l'origine d'une profonde réforme de l'armée. Alors que le système militaire sufyanide fonctionnait largement selon les structures tribales, le calife met en place une armée professionnelle, les combattants volontaires étant recrutés parmi les Arabes (musulmans) et les convertis non arabes. Cette professionnalisation de l'armée marque « le passage d'une société dirigée par une élite de chefs tribaux à un État aux mains de cadres militaires et civils »¹⁷⁸.

Toutes ces réformes vont vers plus de centralisation et de pouvoir au souverain, mais aussi vers une démarcation plus nette entre « l'islam » et les autres confessions. Religion et pouvoir vont de pair – nous sommes face à un nouvel avatar d'un phénomène bien connu : entre le II^e et le IX^e siècle (et même ensuite), l'histoire du Proche-Orient et de la Méditerranée orientale apparaît comme une suite de projets impériaux ayant pour objectif d'établir le gouvernement de Dieu sur terre¹⁷⁹. De ce point de vue, il est significatif que 'Abd al-Malik soit le premier à prendre le titre *ḫalīfat Allāh*, « lieutenant de Dieu »¹⁸⁰. La propagande marwanide, al-Ḥaḡḡāḡ en tête, ne se privera d'ailleurs pas d'exalter la personne et le statut de 'Abd al-Malik¹⁸¹.

L'apologie du calife reste pourtant une stratégie insuffisante, qui risque toujours de se heurter au charisme des descendants directs du Prophète. En outre, la maîtrise des croyances – aspect fondamental du pouvoir – ne peut être effective qu'au moyen

¹⁷⁸ F. MICHEAU, *op. cit.*, p. 196.

¹⁷⁹ G. FOWDEN, *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

¹⁸⁰ Pour les attestations, cf. P. CRONE et M. HINDS, *God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 7-8. Les exemples donnés par Crone et Hinds à propos de souverains antérieurs ('Uṭmān, Mu'āwīya, Yazīd), p. 6-7, proviennent tous de sources narratives tardives et doivent être considérés avec suspicion. Cf. F. MICHEAU, *op. cit.*, p. 206.

¹⁸¹ A.-L. DE PRÉMARE, « 'Abd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran », *loc. cit.*, p. 191-192.

d'une maîtrise, et donc d'une codification, des Écritures¹⁸². C'est justement ici que la question de la canonisation du Coran prend tout son relief.

9) On voit en effet plusieurs enjeux derrière la canonisation du Coran. Il y a, naturellement, la question du supersessionnisme : l'islam doit apparaître comme la religion *définitive* qui efface et accomplit le judaïsme et le christianisme – autrement dit, qui les rend *caducs*, aussi bien sur le plan de la foi que sur le plan de la loi¹⁸³. Or les juifs et les chrétiens ont un livre : il est impossible que les musulmans n'en aient pas un.

Mais il y a plus. On n'a pas suffisamment noté que, dans tous les récits relatifs à la collecte du Coran, il était, d'une manière ou d'autre, question de l'Irak. Le récit de Ḥuḍayfa b. al-Yamān sur les divergences de récitation met en scène des troupes syriennes et irakiennes ; les traditions sur le codex d'Ibn Mas'ūd concernent l'Irak et surtout Kūfa ; on attribue à 'Ubayd Allāh b. Ziyād (m. 686), gouverneur de l'Irak, l'ajout de deux mille *ḥarf* au codex coranique¹⁸⁴. Ce sont sans doute là moins des renseignements factuels que le fruit d'une « mémoire oblique », qui a cependant bien saisi l'importance particulière de l'Irak, attestée par le rôle décisif d'al-Ḥaǧǧāǧ dans le processus de canonisation du Coran, ainsi que par le fameux discours que le calife 'Abd al-Malik aurait adressé aux gens de Médine lors du pèlerinage, en 695. Le texte nous est rapporté par Ibn Sa'd :

Gens de Médine, ceux qui furent les plus dignes de réaliser la première œuvre [soutenir le Prophète à son arrivée à Médine après l'hégire], c'est bien vous ; alors que se sont déversés sur nous, venant de cet Orient [l'Irak], des propos que nous ne connaissons pas, mais nous n'en connaissons que la lecture du Coran. Attachez-vous donc à ce qui se trouve dans votre *muṣḥaf* autour duquel l'imam injustement traité [ʿUṭmān] vous a rassemblés et observez les *farā'id* [obligations légales], autour desquelles votre imam injustement traité vous a rassemblés, Dieu lui fasse miséricorde, car il avait consulté pour cela Zayd b. Ṭābit, excellent conseiller pour l'islam, que Dieu lui fasse miséricorde. Tous deux ont solidement établi ce qu'ils ont établi et ont aboli ce qui s'en écartait¹⁸⁵.

Il serait imprudent de se fonder sur ce texte pour tirer quelque conclusion que ce soit sur le contenu du *muṣḥaf* de ʿUṭmān : l'authenticité du discours est loin d'être assurée, et même s'il était authentique, il représenterait surtout la manière dont 'Abd al-Malik entend présenter sa politique. Quoi qu'il en soit, cette politique est très claire : il s'agit pour le calife, sorti victorieux de la seconde *fitna* qui a opposé Zubayrides et Omeyyades, d'asseoir son pouvoir, mais aussi de trouver un appui chez les Médinois. Les Zubayrides sont, politiquement et militairement, détruits : au

¹⁸² M. A. AMIR-MOEZZI, *op. cit.*, p. 22, 83.

¹⁸³ G. DYE, « La théologie de la substitution du point de vue de l'islam », in T. GERGELY et E. BEN-RAFAËL (éd.), *Judaïsme, christianisme, islam. Le judaïsme entre « théologie de la substitution » et « théologie de la falsification »*, Bruxelles, Didier Devillez Éditeur – Institut d'études du judaïsme (collection Mosaïque), 2010, p. 85-103.

¹⁸⁴ Ibn Abī Dāwūd al-Siǧīstānī, *op. cit.*, p. 117.

¹⁸⁵ Ibn Sa'd, *Al-Ṭabaqāt al-kubrā*, éd. I. 'ABBĀS, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1985, V, 233. Cf. A.-L. DE PRÉMARE, « 'Abd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran », *loc. cit.*, p. 195-197.

milieu de la dernière décennie du VII^e siècle, ils ne représentent plus aucun danger. En revanche, ils peuvent apporter au pouvoir omeyyade une légitimité religieuse indispensable : ils sont les dépositaires des traditions médinoises, et ils sont liés à la famille de Muḥammad par ‘Ā’iṣa, la tante de ‘Abd Allāh b. al-Zubayr. Ils sont donc les seuls à pouvoir rivaliser, dans l’imaginaire musulman, avec les ennemis jurés des Omeyyades, à savoir les Alides – les descendants du Prophète. Marginalisé sur le plan politique, le Ḥiḡāz devient alors central sur un plan religieux.

Les élites médinoises, comme ‘Urwa b. al-Zubayr (m. 713) – le frère de ‘Abd Allāh b. al-Zubayr, tué par l’armée d’al-Ḥaḡḡāḡ lors du siège de La Mecque –, ou plus tard al-Zuhrī, joueront ainsi un rôle décisif dans la constitution de l’idéologie du nouveau pouvoir. Comme le note Amir-Moezzi, l’époque de ‘Abd al-Malik n’est pas seulement celle de la canonisation du Coran : c’est aussi le moment où la seconde source scripturaire de l’islam, à savoir le hadith, commence à prendre un caractère systématique¹⁸⁶. À côté du contrôle du texte sacré, codifié par le pouvoir politique, il y a ainsi l’intention (plus ou moins couronnée de succès) d’exercer un contrôle sur la *mémoire*.

Cette volonté de contrôle se comprend d’autant mieux que les mouvements politico-religieux dissidents, pour ne pas dire rebelles, comme celui d’al-Muḥtār (m. 687), sont nombreux – et ils sont, justement, très actifs en terre chiite. Or, même si le chiisme, durant son histoire, a souvent été quiétiste, il repose sur un principe – l’existence d’une parole prophétique, toujours vivante¹⁸⁷ – qui, virtuellement, constitue un danger politique redoutable pour la légitimité du pouvoir en place. La canonisation du Coran, c’est-à-dire sa codification, sa diffusion, sous l’autorité du calife (avec des conséquences sur le rituel, qui se fait dorénavant sur la base du codex), la mise en avant d’une figure du passé, celle de Muḥammad, dont on entend, autant que possible, contrôler la mémoire – tout cela participe d’un mouvement que l’on peut définir comme l’*excarnation de la prophétie*. L’excarnation est bien sûr le contraire de l’incarnation : la parole prophétique n’est plus celle d’un individu, prophète ou iman, mais celle d’un *livre*¹⁸⁸.

Il n’y a donc rien de surprenant à ce que le Coran ne contienne aucune allusion explicite au pouvoir omeyyade. L’objectif de ‘Abd al-Malik n’est pas d’avoir un texte qui légitime les Omeyyades : il est d’avoir un texte par lequel *toute* la communauté islamique, et elle *seule*, puisse se définir – mais un texte qui soit sous le contrôle du pouvoir, qui l’imposera progressivement. Et par de nombreux aspects – absence de cadre narratif, textes décontextualisés, effacement du *Sitz im Leben* liturgique de nombreux *biens textuels* mobilisés, identité ambiguë des voix impliquées dans le discours –, le Coran se prête en effet fort bien à cet usage politique.

¹⁸⁶ M. A. AMIR-MOEZZI, *op. cit.*, p. 83. C’est sous le règne du calife Hiṣām, dit-on, qu’al-Zuhrī reçut l’ordre de systématiquement consigner par écrit les hadiths – mais il était déjà savant à la cour de ‘Abd al-Malik.

¹⁸⁷ Le fait que l’on parle d’*imām* et non de *prophète (nabī)* n’a pas grande importance ici : hormis le nom, l’*imām* a toutes les caractéristiques du prophète.

¹⁸⁸ J’emprunte le concept à Aleida ASSMANN, « Exkarnation : Über die Grenze zwischen Körper und Schrift », in J. HUBER & A. M. MÜLLER (éd.), *Interventionen*, Bâle, Stroemfeld, 1993, p. 159-181. Que le livre soit essentiellement lu ou récité est secondaire.

La *thrèskeia* des Ismaélites

Étude de la première définition synthétique de l'*islam*

par Jean de Damas¹

Gilles COURTIEU

Le témoignage d'un théologien byzantin au service des Omeyyades

Vers 720, un haut fonctionnaire à la cour califale choisit de se consacrer à la vie monastique, et s'attache à une grande œuvre, la *Source du Savoir*, achevée en 743, qui est d'une certaine manière la première encyclopédie chrétienne, l'œuvre qui tente de présenter ce qu'est la religion chrétienne dans son ensemble². Le point est important pour la suite : notre personnage s'attache à définir les phénomènes, à les décrire avec le plus d'exactitude, sans doute sous le lointain patronage d'Aristote : il devient alors le dernier Père de l'Église orientale, connu sous le nom de Jean Damascène³.

Il écrit seulement en grec, sans doute parce qu'il a reçu une éducation poussée dans cette langue, celle de la théologie du temps, mais peut-être aussi pour mettre

¹ Ce texte constitue la version remaniée d'une étude parue originellement en allemand (« Die THRESKEIA der Ismaeliten und andere Völker – Studie über das religiöse Vokabular der hundertsten Häresie des Johannes Damascenus », in M. GROSS et K.-H. OHLIG (éd.), *Die Entstehung einer Weltreligion I. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam*, Berlin, Hans Schiler Verlag, 2010, p. 111-139.

² Le fait peut militer en faveur de la non-attribution du texte à Jean de Damas, parce qu'un compilateur aurait pu profiter de cette œuvre ambitieuse pour s'y amalgamer, en cherchant à son tour à définir succinctement l'islam, après le christianisme. L'effet de contraste est en effet saisissant. Reste à se demander à qui étaient destinées ces œuvres, quel public était visé...

³ Sur les biographies de Jean, cf. R. HOYLAND, *Seeing Islam As Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, Darwin Press, 1997, p. 480-485 ; J. NASRALLAH, *Saint Jean Damascène, son époque, sa vie, son œuvre*, Harissa, Imprimerie Saint Paul, 1950 ; sur son œuvre en général, cf. A. LOUTH, *St John Damascene : Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

une distance entre lui et ses anciens maîtres arabophones, alors qu'il aurait quitté ses fonctions au moment de rédiger l'ouvrage. C'est un théologien des plus actifs, impliqué dans les disputes dogmatiques majeures affectant le christianisme d'alors, le projetant en fait tout entier, par l'esprit et le raisonnement, dans les affaires strictement byzantines, tandis que physiquement il vit sous l'empire des Arabes. Il a ainsi composé, au soir de sa vie, une somme majeure et protéiforme, qui avait pour but de synthétiser l'ensemble des connaissances théologiques contemporaines⁴. La partie centrale est constituée d'un long traité d'hérésiologie : une centaine de notices, résultant de la sèche compilation d'œuvres diverses⁵, composées de quelques lignes, à l'organisation mécanique, qui commencent obligatoirement par le nom de l'hérésie, en titre. Son travail ne répond à aucune préoccupation contemporaine ; il n'a pas de visée pratique, puisque l'essentiel concerne des mouvements hérétiques disparus, en voie d'extinction, ou clairement fantaisistes. En revanche, la liste doit démontrer, par l'exemple et par le décompte des dépouilles de doctrines, la supériorité et le triomphe certain du christianisme.

L'important pour nous est que, grâce à une partie très minoritaire et d'ailleurs peu représentative de son œuvre, considérable en taille et à la limite du banal, il est possible d'éclairer de quelques lumières le phénomène religieux surgi d'Arabie quelque cent vingt années plus tôt. En effet, c'est ici la première fois, plus d'un siècle après sa naissance supposée, que le « phénomène islamique » est décrit par un auteur chrétien, dans un opuscule énigmatique, lequel débute par une phrase sèche définissant l'*islam*⁶ comme une *thréskeia*, un mot complexe et distinct de l'habituel *hairèsis* : il est donc capital d'isoler puis de définir le sens précis et contemporain de ce terme, afin de profiter de ce premier et précieux témoignage. Ensuite, les autres segments de cette courte phrase introductive, si importante et si souvent citée – chaque mot compte alors –, pourront être analysés, afin de deviner ce que cet observateur primordial (et quelque peu aveugle) voulait exprimer.

Qu'il soit permis d'insister sur le fait que le jugement que Jean de Damas porte sur l'*islam*, dans un texte qui constitue une part infime (voire parasite) de son œuvre,

⁴ Cf. pour une présentation, B. KOTTER, *Die Überlieferung der Pege Gnoseos des Hl. Johannes von Damaskos*, Ettal, Buch-Kunstverlag, 1959, lequel a édité le texte étudié ici dans le tome IV de *Die Schriften des Johannes von Damaskos : Liber de Haeresibus. Opera Polemica*, Berlin-New York, De Gruyter, 1981 ; remarques sur cette édition dans O. KNORR, « Zur Überlieferungsgeschichte des Liber de Haeresibus der Johannes von Damaskus (um 650-vor 754) : Anmerkungen zur Edition B. Kotters », *Byzantinische Zeitschrift*, 91/1, 1998, p. 59-69.

⁵ Les quatre-vingts premières notices proviennent du *Panarion* d'Epiphane de Salamis ; les suivantes seraient inspirées de Théodoret de Cyr, Timothée de Constantinople, Sophronios de Jérusalem, Léontios de Byzance ; cf. D. SAHAS, *John of Damascus on Islam : the « Heresy of the Ismaelites »*, Leyde, Brill, 1972, p. 51-53.

⁶ Dorénavant, et par commodité, le phénomène religieux nouveau décrit par l'auteur, et qui est en formation à ce moment sera désigné par ce terme globalisant, contestable et largement anachronique d'*islam*. Il s'agit d'un pis-aller qui facilitera la compréhension des analyses, sans qu'il fasse illusion. Rappelons que Jean de Damas n'emploie jamais, dans son texte, les termes « islam » et « musulman ».

est avant tout celui d'un théologien, vivant au Proche-Orient, mais bataillant contre les factions de Byzance, et défenseur acharné de l'orthodoxie la plus stricte.

La première phrase de l'hérésie 100

Dans toute l'œuvre de Jean, pas un mot sur ce qui se passe sous ses yeux. On aurait pu croire qu'il était aveugle face à l'évolution majeure de son temps. Or un court traité, que l'on désigne usuellement comme « l'hérésie 100 », s'est agrégé à la liste des hérésies (de son initiative ou de la part d'un compilateur, la question reste ouverte). Il étudie un phénomène religieux, appelé immédiatement la *thrèskeia* des Ismaélites, sans que cela soit indiqué dans un titre particulier (ce qui est aussi un moyen de mettre en valeur la phrase initiale !) ⁷. Il se distingue en tout point des autres chapitres de l'œuvre. Autant ces derniers étaient des condensés de traités précédents, autant celui-ci apparaît comme un essai personnel, spontané, développé. L'auteur se présente comme un témoin direct des Ismaélites et l'on peut affirmer, comme l'écrit une de ses sources trois siècles plus tôt, qu'il les connaît « par les yeux et par les oreilles » ⁸. Du côté de Byzance, sa proximité avec les nouveaux venus est d'ailleurs considérée d'un mauvais œil. Dans le texte issu du Concile iconoclaste de Chalcédoine en 754, il est ainsi désigné de la manière suivante : « À Mansour au vilain nom, et qui pense en Saracène, anathème ! » ⁹.

Le texte de « l'hérésie 100 » est dense, le style est heurté, la composition déséquilibrée ¹⁰ : en cela il détonne du reste de la production de Jean, connu pour son application un peu terne dans la rédaction de ses écrits ¹¹. Dans le fond, la nouvelle *religion* (il faudra se contenter du mot pour le moment) est présentée d'une manière qui se voudrait méthodique, par son origine, son fondateur, des points de sa doctrine et de ses règles ; en cela l'auteur ne change pas la présentation, mais place la centième « hérésie » dans le flot des précédentes.

Chaque fois, les divergences avec le christianisme sont mises en relief, à l'aide d'exemples précis. La forme étrange du traité laisse donc dans l'embarras ;

⁷ Le *Thesaurus* composé par Nikéas Khoniatis reprend le texte entier, mais ajoute en titre : *Περὶ τῆς θρησκευτικῆς τῶν Ἀγαρηῶν* (traduit en latin « *De Superstitione Agarenorum* »). Dans un petit nombre de manuscrits, il est possible de retrouver deux autres titres : *Περὶ τῆς αἰρέσεως τῶν Ἀγαρηῶν κτλ.* (g), *Αἵρεσις πλατυτέρα τῶν Ἰσμηλιτῶν ἢ τοὶ Ἀγαρηῶν* (k) ; cf. B. KOTTER, *Die Überlieferung der Pege Gnoseos des Hl. Johannes von Damaskos, op. cit.*, p. 200-201.

⁸ Epiphanius écrit dans son *Panarion* : « Nous avons été témoins de certaines autres (hérésies) par nos propres oreilles et nos propres yeux ». Sur l'hérésiologie byzantine, cf. J. GOULLARD, « L'hérésie dans l'empire byzantin des origines au XIII^e siècle », *Travaux et Mémoires*, 1, 1965, p. 300-301 ; sur Epiphanius, modèle de Jean, cf. A. POURKIER, *L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine*, Paris, Beauchesne (Christianisme Antique, 4), 1992.

⁹ J. D. MANSI, *Sacrorum conciliarum nova e amplissima Collectio*, XIII, 352E-356D : « Μανσοῦρ τῷ κακωνύμῳ καὶ σαῦρακηγόφρονι, ἀνάθεμα ».

¹⁰ Ainsi, les paragraphes sont de taille très variée, les trois derniers n'occupent que quelques lignes ; mais Jean hésite aussi entre deux formes : l'exposé classique et la reconstitution de dialogues fictifs (§ 4, 5, 6), comme dans une controverse ; cf. D. SAHAS, *op. cit.*, p. 59, n. 3, avec des exemples de formules introductives des dialogues.

¹¹ En général, l'auteur écrit dans un style impersonnel, qui se veut classique et clair.

l'ensemble fait parfois penser à la mise par écrit d'un discours, ou des fragments d'une conversation, ou des notes rassemblées, comme s'il y avait eu deux états successifs du texte, le premier contemporain de Jean, le second, d'une époque postérieure, pour laquelle un besoin pressant d'une publication formelle se faisait sentir.

De nombreuses études sur ce texte fameux se sont déjà attachées à reprendre point par point sa description pour voir si elle coïncide ou non avec les informations tirées des textes musulmans, et pour savoir, par exemple, si Jean avait eu accès au texte coranique, et dans l'affirmative, à quelle forme de ce texte¹². Ici, il ne sera question que de la toute première phrase de l'opuscule, courte et simple, mais dont le vocabulaire est riche en informations et le contenu de portée générale : Jean a scrupuleusement sélectionné et pesé les premiers mots d'un exposé qui, on le sent, lui tenait particulièrement à cœur. Plus qu'une introduction, la sentence était celle d'un jugement définitif et condensé, le signe d'un avis sèchement exprimé, celui d'un théologien sûr de ses positions, et non pas celui qui consisterait en un alignement spontané de points particuliers et d'attaques ciblées, comme dans la suite de son pamphlet.

Le but de la présente étude est donc d'analyser avec le plus de précision possible le sens des mots employés par Jean pour caractériser l'*islam* de son temps, en reprenant l'origine, l'étymologie et l'évolution, la fréquence de chacun de ces mots, ainsi que les associations qu'ils formaient avec d'autres éléments, au VIII^e siècle et avant¹³. C'est ainsi que l'on pourra tenter d'isoler leur signification quand ils sont utilisés par Jean, alors qu'il existait précédemment, juste pour cette simple phrase, de grandes variations dans les traductions. Ces dernières ont été rapides et superficielles, et finalement soumises à la volonté de démonstration de chacun des auteurs, que ce

¹² La bibliographie sur le Damascène est immense ; ne sont mentionnés ici que les travaux évoquant ses relations avec l'islam : R. LECOZ (éd.), *Jean Damascène. Écrits sur l'islam*, Paris, Éditions du Cerf, 1992, (et c. r. de G. MONNOT, *Revue d'histoire des religions*, 211/3, 1994, p. 363-365), P. KHOURY, « Jean Damascène et l'Islam », *Proche-Orient chrétien*, 7, 1957, p. 44-63, et 8, 1958, p. 313-339, repris dans *IBID.*, *Jean Damascène et l'Islam*, Würzburg, Echter, 1994 ; M.-O. KING, « S. Joannis Damasceni De Haeresibus' cap. CI and Islam », *Studia Patristica*, 8, 1966, p. 76-81 ; J. W. VOORHIS, « John of Damascus on the Moslem Heresy », *The Moslem World*, 24/4, 1934, p. 391-398 ; J. R. MERRILL, « Of the Tractate of John of Damascus on Islam », *The Muslim World*, 41/2, 1951, p. 88-97 ; *Giovanni di Damasco, un padre al sorgere dell'islam*, éd. S. CHIALA, L. CREMASCHI, *Atti del XIII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sezione bizantina*, Bose, Edizioni Qiqajon, 2006 ; I. POCHOSHAJEW, « Johannes von Damaskos : De Haeresibus 100 », *Islamochristiana*, 30, 2004, p. 65-75 ; A.-L. DE PRÉMARE, *Aux origines du Coran : questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris, Téraèdre, 2004, p. 95-97 ; *IBID.*, « 'Abd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran », in K.-H. OHLIG et G.-R. PUIN (éd.), *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin, Hans Schiler Verlag, 2005, p. 185-189. Voir aussi le texte de Guillaume DYE dans ce volume.

¹³ La méthode bénéficie de deux avantages majeurs : d'une part, la publication d'une édition définitive et sûre par B. KOTTER (cf. n. 5) du *Liber de Haeresibus* § 100, 1, l. 1-2, et de l'autre, l'usage du *Thesaurus Linguae Graecae*, qui permet d'identifier l'ensemble des formes lexicales présentes dans de la littérature grecque.

soit dans un but d'opposition ou de dialogue avec l'*islam*¹⁴. Quoiqu'il en soit, elles n'ont pas rendu justice à l'importance de ce texte, la plus ancienne description de l'*islam*¹⁵, connue de tous les islamologues. Cela oblige à suivre cette méthode peut-être laborieuse, mais qui pourrait démontrer ce que Jean cherchait à exprimer.

Voici le texte grec de la phrase initiale qu'il faudra analyser élément par élément tant elle est importante pour l'étude des commencements de l'*islam* :

ἔστι δὲ καὶ ἡ μέχρι τοῦ νῦν κρατοῦσα λαοπλάνης θρησκεία τῶν Ἰσσημιτικῶν πρόδρομος οὖσα τοῦ ἀντιχρίστου.

Puis une traduction mot-à-mot, la plus strictement fidèle, en restituant le rythme original :

(C')est aussi (celle-qui-est)-en-activité jusqu'à maintenant, la *thrèskeia*, qui-égare-les gens, (celle) des Ismaélites, étant précurseur de l'Antichrist.

On notera d'emblée que la phrase se réfère à ce qui était écrit par l'auteur auparavant, avec les mots introductifs: ἔστι δὲ καὶ, « Et puis (c')est aussi ». Cette insistance semble inédite et forcée, car une rapide comparaison entre la liste des hérésies étudiées dans l'œuvre et le paragraphe consacré à l'*islam* fait vite apparaître des différences considérables de traitement : il faut une fois encore rappeler qu'il n'y a rien de commun entre les hérésies 1-99 et l'hérésie 100¹⁶, qui est particulière dans son ton, son actualité, son ampleur et l'implication évidente de son auteur. En dépit de leur dissemblance frappante, on a voulu néanmoins relier la dernière notice, démesurée, avec les précédentes. Comme on le verra, l'intention n'est pas gratuite, mais plutôt ouvertement polémique : intégrer le sujet à un cortège funèbre contre sa volonté.

Θρησκεία, la religiosité

Le mot *thrèskeia* est au centre de la question¹⁷. Pour Jean, l'*islam* est d'abord une *thrèskeia*, quand bien même il est intégré dans une liste d'hérésies : comprendre le sens ou l'essence de ce mot est donc capital. Les traductions précédentes ont considérablement varié à la suite d'une confusion créée par une grave faute

¹⁴ Cf. N. Q. KING, *loc. cit.*, p. 76 : « The purpose of this paper is to review what this chapter tells us about the encounter of Christianity and Islam in late patristic times and to bring out some of its relevance to the present day ». Pourtant, pour qui comprend ce qu'il lit, Jean Damascène n'est vraiment pas le saint patron du dialogue interreligieux !

¹⁵ Cf. A. ABEL, « Le chapitre CI du livre des hérésies de Jean Damascène : son inauthenticité », *Studia Islamica*, 19, 1963, p. 5.

¹⁶ 100 ou 101, selon la manière de compter ; cf. B. KOTTER (éd.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos, op. cit.*, vol. 4, p. 4, n. 10.

¹⁷ D. SAHAS, *op. cit.*, p. 68, déclare à propos du vocabulaire employé par Jean : « It is difficult to conclude from these statements that John of Damascus did not consider Islam as another religion, but as a « deceptive superstition » and a « heresy ». There is much to be learned, first, about the meaning and the use of the terms, *religion*, *heresy* and *superstition*. The terminology, however, used by John of Damascus to describe Islam and especially the fact that he included it in his *De Haeresibus* allows a wide range of consideration ». On dispose de deux notices exhaustives sur le mot dans le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (éd. G. KITTEL), Stuttgart, 1938, p. 155-159, et dans le *Patristic Greek Lexicon* (éd. G.W.H. LAMPE), Oxford, 1961, s.v. Θρησκεία.

d'édition¹⁸ : « superstition »¹⁹, « hérésie » (sous l'influence du titre du traité)²⁰, « secte »²¹, « religion » (le consensus s'est établi sur celle-ci)²², ou « culte » (ce qui est déjà plus juste et précis)²³. Une enquête approfondie concernant le mot est nécessaire, parce que c'est à ce moment que Jean nous laisse entrevoir la nature de l'*islam*, selon lui, dans son monde et à son époque, avec le vocabulaire qu'il avait à sa disposition.

Quelle est donc l'histoire de ce mot aussi important que peu connu ? Nous ne verrons ici que les grandes étapes, quand le sens évolue fortement, pour arriver jusqu'au milieu du VIII^e siècle, et aussi ce qui reste depuis l'origine. Jean était connu pour son ample et profonde culture classique, et les références qui vont suivre ne lui étaient pas inconnues²⁴.

¹⁸ La *Patrologie grecque* a édité le mot capital sous une forme mutilée et incompréhensible (par inadvertance ou malveillance ?) : σκεία, faute qui a perduré pendant presque deux siècles. J. W. VOORHIS, *loc. cit.*, p. 392, suivi par D. SAHAS, *op. cit.*, p. 68, ont interprété la forme comme une déformation par iotacisme de σκιά, « ombre », (et par extension, « obscurité doctrinale », « erreur »), même si la différence d'accentuation invalide d'emblée cette possibilité. La faute s'est répandue par la suite avec la diffusion d'une édition et traduction américaine classique, celle de F. H. CHASE Jr., *Saint John of Damascus, Writings*, New York, Fathers of the Church, Inc., 1958. Pourtant la rigoureuse édition Kotter ne signale aucun manuscrit présentant cette forme. Elle rétablit Θρησκειά sans hésitation aucune. Sur le tard, D. Sahas concède, dans « The notion of « religion » with reference to islam in the byzantine anti-islamic literature », in U. BIANCHI (éd.), *The Notion of « Religion » in Comparative Research : Selected Proceedings of the XVIIth Congress of the International Association for the History of Religions (Rome, 3rd-8th September, 1990)*, Rome, « L'Erma » di Bretschneider, 1994, p. 529 : « (...) most likely a copyist's blunder for the word Θρησκειά ».

¹⁹ La notion de superstition en grec se rend par le mot δεισδαιμονία (mot à mot, « la peur des esprits »). Il est connu de Jean, qui l'emploie au début du *Liber de Haeresibus* (§ 100, 3/5). La *Patrologie grecque* de Migne a imposé comme traduction latine « *superstitio* ». Selon D. SAHAS, *op. cit.*, p. 67, les traductions précédentes présentent le défaut de s'être appuyées plus sur la traduction latine que sur le texte original grec. Mais se référer à un terme original estropié ne change rien puisque dans son article « L'islam nel contesto della vita e della produzione letteraria di Giovanni di Damasco », in *Giovanni di Damasco, op. cit.*, p. 98, il parle encore de « ingannevole superstizione (*laoplânos skeia*). »

²⁰ R. GLEI et A. Th. KHOURY, *Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra. Schriften zum Islam*, Würzburg, Echter, 1995, p. 75 : « Gibt es auch noch die bis heute einflussreiche Irreligion der Ismaeliten, ein Vorläufer des Antichristen ».

²¹ A. Th. KHOURY, *Les Théologiens byzantins et l'Islam*, Louvain, Nauwelaerts, 1969, p. 60 : « La secte des Ismaélites, dont la puissance séduit les peuples, et annonce l'avènement de l'Antichrist ».

²² Cf. par exemple, A. LOUTH, *op. cit.*, p. 77. Or, on ne peut pas se satisfaire de ce terme de « religion » pour de multiples raisons : la complexité du concept, le fait que chaque système puisse lui-même construire sa propre conception de la religion (et en exclure les autres), l'origine strictement latine du mot (avec une double étymologie, évoquant soit le recueillement, soit la relation), l'absence de « religion » dans le vocabulaire grec, qu'il soit païen ou chrétien. Sur ces questions, voir l'utile recueil édité par U. BIANCHI (éd.), *The Notion of « Religion » in Comparative Research, op. cit.*

²³ R. HOYLAND, *op. cit.*, p. 485.

²⁴ Sur la liste des citations d'auteurs classiques par Jean, cf. C. CHEVALIER, *La mariologie de saint Jean Damascène*, Rome, Pontificia Institutum orientalium studiorum, 1936, p. 40-43.

L'antiquité d'un mot

Dans l'Antiquité grecque *stricto sensu*, le mot (et ses variantes) est rarement attesté : il désigne au départ un comportement face au sacré, considéré comme naturel et spontané, qui se distingue de la piété normale (*eusébéia*). On le trouve d'abord chez Hérodote, où il sert à présenter les attitudes des Égyptiens au cours de leurs rituels²⁵. Strabon²⁶ et Plutarque²⁷ l'emploient pour désigner la même chose : des rites étranges, qui sortent de l'ordinaire, qui témoignent d'une adhésion anormale de la part des participants²⁸. Sont visés ici des cultes métroaques, orgiaques, ou simplement féminins. Les deux auteurs proposent une étymologie populaire fondée sur la phonétique : le mot *thrèskeia* proviendrait de Thrace, où, à les en croire, pullulaient les cultes orphiques, et le phénomène intriguait dès l'Antiquité²⁹. Il est remarquable que les auteurs chrétiens et byzantins aient persisté dans cette voie. Ainsi, Grégoire de Naziance écrit-il dans un discours, comme en souriant :

Cette initiation même que tu reçois et que tu commuques, ainsi que ce que tu appelles *thrèskein*, d'où cela te vient-il ? N'est-ce pas de Thrace ? Le nom même doit te l'apprendre !³⁰.

Il est suivi par les dictionnaires byzantins, et Jean de Damas ne pouvait que partager la même conception, provenant peut-être de la sonorité étrange (et étrangère ?) du mot. De telles origines donnaient à *thrèskeia* une connotation particulière, fort éloignée à ce moment de la neutralité apparente et légaliste du concept de la *religio* latine. Avec l'avènement de l'Empire romain, l'épigraphie diffuse le mot à un niveau local et le multiplie par une dizaine de dérivés. Le sens général se rapproche de celui de « piété commune », et toujours sous l'influence latine³¹, le terme concerne toutes

D. J. SAHAS, *op. cit.*, p. 40-41, insiste sur sa profonde et vaste culture classique.

²⁵ Hérodote, *Histoires* 2:37.

²⁶ Strabon, *Géographie* 10:3:8 ; C. CHEVALIER, *op. cit.*, p. 42, indique que Jean connaît Strabon qu'il cite dans le *De Fide Orthodoxa* 2.

²⁷ Plutarque, *Vie d'Alexandre* 2:8, à propos des cultes rendus par Olympias, la mère d'Alexandre ; pour cet auteur, le mot provient de Thrassa, une femme thrace : « c'est de là, semble-t-il, que vient le mot *threskein* appliqué à l'exercice des rites outrés et extravagants » ; mais aussi dans les *Moralia* 140d : « des *thrèskeiai* bizarres et des superstitions étranges ». Le terme au pluriel se rapproche de l'idée de « rites », dans la plupart des traductions.

²⁸ Cf. J. VAN HERTEN, *Θρησκεία, Ελλάδα, Ικέτης*, Amsterdam, H. J. Paris, 1934, p. 95 : « Moreover it should be noted that where we do find the words, they are often used with reference to religious worship that deviates from the traditional and generally accepted forms of veneration of the national gods of the Greeks ». L'opinion convient pour la période précédant l'influence romaine.

²⁹ A. FOL, « Treskeie/Threskeia », *Thraco-dacica*, 16, 1995, p. 273-274.

³⁰ Grégoire de Naziance, *Discours* 4 : 109.

³¹ Cf. la liste épigraphique compilée par L. ROBERT, *Études épigraphiques et philologiques*, Paris, Champion, 1938 : l'auteur cherche à démontrer que *thrèskeia*, dans les inscriptions d'époque impériale, correspond simplement à la notion de piété. Mais il constate néanmoins, p. 232, une distinction importante entre *thrèskeia* et *eusébéia*, présente dans les textes épigraphiques. L'épigraphie, sur ces sujets, ne fournit qu'un éclairage partiel ; il y a eu depuis un prolongement de l'étude par L. FOSCHIA, « Le nom du culte : *threskeia* et ses composés à

les confessions associant la piété à la pratique, soumises à une réglementation ; il est souvent associé au funéraire³².

Les sens juif et chrétien

Dès les premiers temps du christianisme, le mot connaît une popularité croissante, et visible dans toutes les littératures. Juifs et chrétiens assurent son développement : il apparaît à trois reprises dans le Nouveau Testament, ce qui suffit pour assurer sa postérité. Leur importance doctrinale oblige à les citer :

Ils savent de longue date (...) que j'ai vécu selon la tendance la plus stricte de notre *thrèskeia*, en pharisien (Ac Ap 26:5).

Si quelqu'un se croit religieux sans tenir sa langue en bride, mais en se trompant lui-même, vaine est sa *thrèskeia*. La *thrèskeia* pure et sans tache devant Dieu le Père, la voici : visiter les orphelins et les veuves dans leur détresse (...) (Jc 1:26-7).

(...) par des gens qui se complaisent dans une « dévotion », dans une *thrèskeia* des anges (Col 2:18).

Paul invente de son côté un composé intéressant pour la suite : *ἐθελοθρησκεία*. Il s'agit de décrire un comportement pieux, mais librement décidé, volontaire, en décalage avec la doctrine principale (Col 2:23). Dans les cinq cas, la *thrèskeia* se rapproche davantage de la pratique religieuse que de la religion vue comme système global.

Un peu plus tard, Flavius Josèphe est le premier auteur à employer *thrèskeia* de manière massive, préfigurant ainsi les auteurs ecclésiastiques. Dans l'ensemble de son œuvre, l'accent est mis sur l'état du judaïsme mis au contact des autres systèmes, inaugurant ainsi une tendance séculaire. *Thrèskeia* sert alors à présenter le cadre rituel dans lequel la religiosité juive s'exprime, et ce qui le distingue des autres cultes³³. Philon d'Alexandrie confirme cette voie en la décrivant comme le « service de la foi »³⁴. Pour compléter, la seule attestation épigraphique du mot provient d'une lettre de Claude aux Alexandrins en 41³⁵.

À partir du I^{er} siècle de notre ère, un sens particulier commence à apparaître dans les textes, à la double origine, mais cohérent. D'une part, *thrèskeia* semble toujours convenir à la description de rituels qui requièrent de la part des participants une implication personnelle particulière et remarquable (et à la marque, la preuve, le témoignage de cette implication). Pour Justin, par exemple, c'est « le culte de Dieu comme instinct naturel »³⁶. Les mots « dévotion » et « vénération », d'origine romaine pourtant, viennent à l'esprit, mais ne sont encore pas absolument équivalents. Par extension, les auteurs se mettent à employer *thrèskeia* pour désigner leur propre religion, d'une manière globale ; on voit fleurir alors les *thrèskeiai* « des chrétiens »,

l'époque impériale », in S. FOLLET (éd.), *L'Hellénisme d'époque romaine : Nouveaux documents, nouvelles approches*, Paris, De Boccard, 2004, p. 15-35.

³² L. FOSCHIA, *loc. cit.*, p. 20-22.

³³ Cf. Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques* 1:222 ; 1:13:1 : « la *thrèskeia* envers le dieu » et 12:269-271.

³⁴ Philon, *Quod deterius potiori insidiari soleat* 21:2.

³⁵ L. FOSCHIA, *loc. cit.*, p. 22.

³⁶ Justin, *De Monarchia* 103b.

« orthodoxe », « catholique », ou pourvues de qualificatifs laudatifs³⁷ : le concept de « religion » qui manquait jusqu'alors à la langue grecque³⁸ trouve son mot (et ceci jusqu'au grec moderne).

D'autre part, le même terme est un moyen pratique pour l'auteur d'un document pour décrire ou mentionner la religiosité des autres, considérée d'un point de vue extérieur, avec sa part de fascination, souvent aussi de mépris, comme une attitude spéciale et un ensemble de rites aberrants. Cette fois, l'emploi sera massif dans la littérature chrétienne, quand elle veut évoquer d'abord les systèmes anciens, la *thrèskeia* « des Grecs », c'est-à-dire le paganisme, mais aussi celle des Égyptiens (très souvent, puisqu'ils sont les autres par excellence depuis Hérodote), etc.³⁹. En contrepartie inévitable, les déviants et infidèles reçoivent de leurs ennemis aussi leur lot : « *thrèskeia* des démons »⁴⁰, « *thrèskeia* arienne »⁴¹. Mais il est remarquable, et confirmé par l'épigraphie, que les réprouvés ont repris eux-mêmes le terme, comme l'attestent deux épitaphes, concernant les Macédoniens, puis les Encratites⁴².

L'influence politique de l'Empire romain et celle, linguistique, du latin, expliquent très largement cette évolution. Saint Augustin en personne, dans la *Cité de Dieu*⁴³, constate que tous les traducteurs ont choisi *thrèskeia* comme équivalent à *religio*, terme central de la culture latine et du droit (*religio licita*). L'Empire n'a jamais craint de l'employer⁴⁴, tout comme, avec régularité, les premiers conciles⁴⁵.

À l'approche du temps de Jean de Damas

L'évolution s'est alors figée et on peut profiter de la stabilisation sémantique pour tenter de reconstituer la pluralité de sens issus du mot.

Premièrement, l'acception la plus ancienne a encore cours : c'est le *rappport au culte*. *Thrèskeia* désigne toujours l'élan du fidèle qui le pousse à accomplir un rituel, et plus tard, à prouver sa foi. La traduction qui pourrait être la plus proche serait celle par « religiosité » (voir *infra*). Le recours aux lexicographes byzantins reste utile : au VIII^e siècle, dans le dictionnaire d'Hésykhios, la notice correspondante donne en synonyme

³⁷ Par exemple, elle est « la nôtre », et pure, juste, vraie, vénérée, sainte, adjectifs qui se multiplient par les superlatifs.

³⁸ Il est bien connu que pour désigner un système religieux, le grec classique ne pouvait proposer que deux termes correspondant à deux conceptions différentes : *ta hiéra*, les choses sacrées, et *eusébeia*, l'attitude respectueuse face au sacré.

³⁹ Les expressions sont multiples : « *thrèskeia* ancienne », « *thrèskeia* envers les dieux », « *thrèskeia* des idoles »... Jean donne un bon exemple, pris sur Epiphanius, dans le début du *Livre des Hérésies* (§ 3, 14-15) : « La *thrèskeia* des Égyptiens, Babyloniens, Phrygiens, Phéniciens ».

⁴⁰ Jean de Damas, *Expositio Fidei* 77.

⁴¹ Socrate, *Histoire ecclésiastique* 4:1:6.

⁴² L. FOSCHIA, *loc. cit.*, p. 23.

⁴³ Saint Augustin, *La Cité de Dieu* 10:1.

⁴⁴ Par exemple, dans une constitution impériale accordée aux chrétiens, qui reçoivent « τῆν ἐλευθερίαν τῆς θρησκείας » : « la liberté de pratique » ; cf. Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* 10: 5:2.

⁴⁵ Une occurrence exceptionnelle dans le concile d'Ephèse de 431, où *thrèskeia* évoque la vénération à l'égard de l'empereur.

« σέβασμα », ce qui équivaut à « respect », en contexte religieux⁴⁶. L'*Etymologicum Magnum* affirme : « Elle est ce qui satisfait et plaît aux dieux »⁴⁷. La *Souda* dit à propos du verbe Θρησκειν : « vénérer les dieux, servir les dieux »⁴⁸. Plus tard, au XII^e siècle, le dictionnaire de Zonaras note : « *Thrèskeia* : ardeur⁴⁹ à propos de la foi »⁵⁰.

La piété en tant que telle est rendue traditionnellement par le terme d'εὐσεβεία, qui est peu à peu évincé par *thrèskeia*. Jean emploie aussi τὸ σέβας, soit « le respect », « l'adoration », comme rapport avec la divinité⁵¹. Le christianisme rend populaire une forme renforcée, celle de θεοσεβεία, qui est d'ailleurs employée, ironiquement, quand il écrit plus loin à propos de Muhammad : « τὸ δοκεῖν θεοσεβεία τὸ ἔθνος εἰσποιησάμενος », « comme il s'était fait admettre par le peuple en feignant la piété-du-dieu »⁵².

En second lieu, vient la notion d'appartenance, car chacun se distingue des autres par son attitude, s'intègre à un groupe qui en retour lui accorde une identité⁵³. C'est pour cela que l'on trouve par exemple ce type d'expression dans un roman (attribué à Jean de Damas), et une hagiographie, qui nous montrent que le langage quotidien n'hésitait pas à s'en emparer, pour distinguer les uns et les autres dans la société :

(...) et lui demandant qui il était, quelle était sa *thrèskeia*, ou comment il s'appelait⁵⁴.

Quelle est donc ta *thrèskeia*, ou alors quelle hérésie possèdes-tu⁵⁵ ?

Dans ce dernier exemple, les deux termes (*thrèskeia*, *hairèsis*) sont clairement dissociés.

Un autre indice, plutôt étrange, nous fait revenir vers les dictionnaires byzantins : ainsi, celui d'Hésychios définit *thrèskeia*, comme on l'a vu plus haut, avec le sens de *respect*. Mais à propos de l'adjectif *thrèskos*, il écrit seulement « *hétérodoxos* » : la *thrèskeia* est distincte de l'hérésie, comme on le verra, mais elle en reste proche.

Enfin, *thrèskeia* désigne des groupes vastes, unis par une pratique avant tout, et en premier lieu, les « autres » groupes, et les groupes des « autres » ; l'efficacité du concept a été reconnue, comme plus apte que d'autres à retranscrire la globalité d'un phénomène religieux, sous l'influence certaine de la *religio* latine.

⁴⁶ Hesychius, *Lexicon*, s.v.

⁴⁷ *Etymologicum Magnum*, éd. T. GAISFORD, Amsterdam, 1962, s.v. Θρησκος.

⁴⁸ *Souda*, s.v. Θρησκειν.

⁴⁹ Je traduis ainsi le terme ζῆλος, qui évoque la chaleur ou la fièvre, le fait de « chauffer », comme on dirait vulgairement.

⁵⁰ Ps. Zonaras, *Lexicon*, s.v. θρησκειά (éd. J.A.H. TILTMAN, rep. Amsterdam, 1967).

⁵¹ *Liber de Haeresibus* 100, 1, l.19.

⁵² *Ibid.*, l. 16-17

⁵³ J. D. SAHAS, *loc. cit.*, p. 530, en a l'intuition, non démontrée, quand il écrit sous le titre θρησκειά : « (...) in summary, Religion, although non defined by the Byzantines, is viewed as the substrate of one's own identity, civilization, culture, ethos, morality and practice ; it is one's own ground of being ».

⁵⁴ Jean de Damas, *Vita Barlaam et Joasaph*, p. 344 : « τοῦ δὲ πυνθανομένου τις τε εἶη καὶ ποίας θρησκειας ἢ τί καλούμενος ».

⁵⁵ *Martyrium Pionii presbyterii et sodalium* 19/4 : « ποίαν θρησκειαν ἢ αἵρεσιν ἔχεις ; ».

La religiosité

À la période byzantine, on le constate, le terme peut prendre, selon les situations, une connotation positive, neutre ou négative : c'est pourquoi il est si souvent accompagné de compléments descriptifs. Si le concept de *religio* a modifié *thrèskeia*, pour autant, celle-ci ne correspond ni à *religio*, ni à notre « religion » : mystère des langues, inadéquation fréquente et importante de concepts abstraits entre le grec et le latin⁵⁶. Car souvent, quand *thrèskeia* est choisi par les auteurs, notamment chrétiens, une nuance ne cesse d'accompagner le mot, celle qui nous ramène chaque fois vers l'idée de pratique religieuse, d'observance, d'implication du fidèle, ou bien vers la façon de vénérer et son intensité⁵⁷. Un bel exemple, parmi tant d'autres, se trouve chez l'évêque Synésios, quand il déclare :

La *thrèskeia*, qui nous fait nous rapprocher de nos semblables, nous pousse aussi à partager les réjouissances publiques (...)⁵⁸.

Voici une proposition de synthèse, à mi-chemin : le terme *thrèskeia* recouvre une pratique rituelle dans sa globalité, concernant, en amont, ce qui la motive du point de vue du fidèle, et en aval, ses modalités – en d'autres termes, une pratique qui caractérise ceux qui s'y impliquent⁵⁹, les distingue des autres et les amène ainsi à constituer un groupe particulier⁶⁰. Il y a sans doute un lien et un passage entre le phénomène individuel et celui qui est collectif (« ma religion » et « la religion des... »). Le mot « religiosité », si l'on entend par là l'ensemble des sentiments et pratiques religieux⁶¹ (et non la vague attirance sentimentale pour ce qui évoque la divinité ou la spiritualité), me paraît alors le plus juste.

Après cette rapide tentative de traduction, une autre question s'invite au débat, à propos des motivations de Jean de Damas : pourquoi a-t-il employé ce mot pour désigner l'*islam* ? Voulait-il déjà porter un jugement, ou s'essayer à la neutralité ? Avait-il à disposition un vaste vocabulaire où puiser le qualificatif adéquat ?

Hérésie, dogme, ou thrèskeia

Il avait à l'évidence un choix, lui qui maîtrisait bien la langue grecque, particulièrement riche en termes abstraits. Mais ce choix était restreint, si l'on observe

⁵⁶ J. IRMSCHER, « Der Terminus *religio* und seine antiken Entsprechungen im philologischen und religionsgeschichtlichen Vergleich », in U. BIANCHI (éd.), *op. cit.*, p. 63-73.

⁵⁷ SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique* 2:7:2 : « ὁ τρόπος τῆς θρησκείας » σκ« le mode de vénération » ; Clément d'Alexandrie, *Stromates* 6:1:1 : « τὸν τροπὸν τῆς θρησκείας τοῦ γνωστικῶς » » le mode de pratique culturelle du gnostique ».

⁵⁸ SYNÉSIOS, *Kataskatès* 1:1:2.

⁵⁹ La notion d'implication, d'*involvement*, voire *commitment* en anglais, me semble primordiale, comme part de l'expérience de l'*homo religiosus*.

⁶⁰ Un mot, en français et en anglais, pourrait s'en approcher : il s'agit de celui d'« obédience » (ou même celui d'« observance »), qui lui aussi désigne à la fois une attitude, une appartenance et une communauté. Mais la rareté de son usage rend son emploi délicat pour désigner une religion.

⁶¹ Voir la définition du Littré : « Disposition religieuse, ensemble des sentiments religieux (néologisme en cette signification) », cf. <http://www.littre.org/definition/religiosité> (consulté le 20 juillet 2014).

comment les choses sont dites dans le reste du *Traité sur les hérésies*. Pour désigner un système religieux, trois termes se distinguent, dans l'ordre décroissant : hérésie (αἵρεσις), opinion (δόγμα), *thrèskeia* (ou *éthélothrèskeia*).

Jean (et Epiphanius son modèle) ont assurément une conception très large de l'hérésie⁶² : des choix humains, des options distinctes du christianisme, et qui n'en sont pas forcément issus – ce ne sont pas encore des déviations doctrinales⁶³. C'est ainsi que le traité complet commence par quatre familles préchrétiennes qui donnent naissance aux autres formes hérétiques⁶⁴. Si l'hérésie n'est qu'une création religieuse, aux yeux de l'hérésiologue et du christianisme, la *thrèskeia* des Ismaélites est bel et bien une hérésie, incluse dans une suite d'hérésies. D'ailleurs, dans la suite du texte, dans le flot de ses sarcasmes, l'auteur se sert du terme *hairèsis*, mais dans un contexte particulier qui conforte le sens du « choix » de l'individu qui est à sa source, et donc celui d'invention, voire de fantaisie : Muhammad aurait donc écouté un moine arien pour élaborer sa propre hérésie :

ὁμοίως ἀρειανῶ προσομιλήσας διῆθεν μοναχῶ ἰδίαν συνεστήσατο αἵρεσιν⁶⁵.

de la même manière, ayant discuté avec un moine arien, il composa⁶⁶ alors sa propre *hérésie*⁶⁷.

L'analyse de la suite du chapitre montre que l'auteur considère plus la nouvelle doctrine comme un mélange d'autres doctrines et pratiques, et la bigarrure de ses origines est une manière de plus de la dénigrer. La question centrale reste celle de l'origine humaine du nouveau mouvement religieux, ici entièrement identifiée au personnage de Muhammad, qui est crédité d'invention doctrinale, d'initiative personnelle sur le plan dogmatique : le mieux est de retourner à l'ancienne nouveauté de l'apôtre Paul, inventant *ad hoc* le mot d'ἔθελοθηρησκεία. Pour conclure sur ce point litigieux, le fait que le prophète des Arabes ne soit jamais présenté comme un chrétien

⁶² Pour Epiphanius, cf. C. RIGGI, « Il termine « Hairesis » nell'accezione di Epifanio di Salamina Panarion t. I ; De Fide », *Salesiasum*, 29, 1967, p. 3-27 ; E. MOUTSOULAS, « Der Begriff « Häresie » bei Epiphanius von Salamis », *Studia Patristica*, 7, 1966, p. 362-371.

⁶³ A. LOUTH, *op. cit.*, p. 54-45, sur la notion primitive de choix.

⁶⁴ *Liber de Haeresibus*, § 1-3.

⁶⁵ *Ibid.*, § 100, 1:15-16.

⁶⁶ Le terme συνεστήσατο correspond exactement à « composer », c'est-à-dire « rassembler des éléments » : le verbe est d'un emploi critique, qui suppose que le personnage n'a fait qu'assembler ce qui existait déjà, et qu'il n'a donc rien inventé.

⁶⁷ Συνίστημι, avec son préfixe συν-, signifie « rassembler, réunir, composer », et non « fonder », comme dit la traduction Le Coz : une fois de plus, il s'agit pour Jean de montrer que la doctrine nouvelle est un assemblage d'éléments variés.

à l'origine délivre la nouvelle *thrèskeia* de tout lien génétique avec le christianisme⁶⁸. Au mieux, elle dérive d'une conversation avec un hérétique⁶⁹.

Le mot *dogma* avait été largement employé dans le *Traité*, sous toutes ses formes. Cela tient au fait que le rédacteur a voulu reproduire chaque fois l'essentiel des opinions ayant cours dans ces groupes (*doxa* évoquant plutôt la doctrine, le dogme au sens actuel). L'emploi serait donc technique. Dans l'hérésie 100, *dogma* n'est jamais utilisé, alors même que Jean se lance dans une revue de nombreux points de l'opinion des Ismaélites, et donc de points de doctrine.

Il nous reste donc *thrèskeia*. Celle-ci convient le mieux à la description d'un système, et depuis longtemps, excelle à présenter ceux des autres peuples.

Dans un des multiples manuscrits du traité figure un intéressant passage supplémentaire, où *thrèskeia* apparaît encore, confirmant le choix de Jean :

ἀπὸ δὲ Νεστοριανῶν ἀνθρωπολατρείαν· ἑαυτῷ θρησκείαν περιποιεῖται.

et à partir de l'anthropolâtrie des Nestoriens, il s'est fabriqué de lui-même⁷⁰ sa *thrèskeia*⁷¹.

Une fois de plus, c'est l'origine strictement humaine et individuelle du phénomène qui est mise en avant. Mais le choix est aussi guidé par une autre considération, essentielle finalement pour un théologien ; il lui faut éviter à tout prix que la *thrèskeia* des Ismaélites se rapproche de la valeur la plus importante qui soit, la foi, ou πίστις⁷² ; *thrèskeia* n'en est alors qu'une forme atténuée, dévalorisée, fabriquée, et sans aucune légitimité divine : elle se fonde sur un comportement qui est un état de fait et surtout rien de plus. La distinction est fondamentale, et elle sera par la suite une constante

⁶⁸ Selon N. Q. KING, *loc. cit.*, p. 80 : « It is worthy of note that our writer considers that islam is a christian heresy » ; il est soutenu par D. J. SAHAS, *op. cit.*, p. 26 : « The general feeling about islam was that this was another judeo-christian heresy with strong arian or monophysite elements in it ». Mais si l'on veut à tout prix rattacher le phénomène au christianisme, on ne peut le faire qu'en établissant alors un lieu tenu avec l'arianisme, hérésie avérée. Ainsi, l'islam deviendrait une hérésie au second degré ! À moins de confondre la conception primitive de l'hérésie (qui est celle de Jean) et d'autres plus contemporaines, il reste à admettre qu'il n'est pas possible de répondre définitivement à la question tant débattue de l'origine chrétienne de l'islam à partir de ce texte, et qu'il ne peut pas apporter de soutien à l'une ou l'autre thèse.

⁶⁹ Jean accumule trois obstacles (échange superficiel, anonymat de la source, choix personnel, hérésie comme point de départ) qui empêchent qu'on puisse lier les deux systèmes religieux.

⁷⁰ Le datif ἑαυτῷ peut correspondre à un « de lui-même » ou « pour lui-même ».

⁷¹ Mss. U. (éd. Kotter, t. 4, p. 60, n. 12). Le verbe important est ici περιποιῶ, qui évoque la fabrication, mais dans un sens péjoratif, celui d'une création imparfaite et égoïste : c'est se procurer un bien avec peu de moyens, économiser, mettre de côté, se fournir à défaut de mieux, en un mot, se bricoler quelque chose. Pour un historien, il y a beaucoup à glaner dans ces petites variations dans les manuscrits qui n'ont pas été retenues par la tradition principale.

⁷² La distinction *thrèskeia* / *pistis* est une constante : les conciles, par exemple, en font une véritable règle ; autre exemple, dans Barsanuphius et Joannes, *Correspondance*, Epist. 658 : « Quand je vois quelqu'un qui maltraite la *thrèskeia* et qui blasphème la vraie foi (...) ».

dans la polémique byzantine contre l'*islam*, et cela jusqu'aux propos tenus par Jean Paléologue⁷³.

Thrèskeia, dīn et umma

La *thrèskeia* chrétienne et le *dīn*⁷⁴ islamique ont déjà en commun de ne pas correspondre à la conception de la religion issue du latin et du christianisme occidental, fondée sur l'idée de relation avec le divin, depuis Lactance. Elles présentent en réalité les mêmes caractères, ceux d'une attitude collective, faisant face à ceux qui agissent autrement⁷⁵.

Un document important permet de faire le lien entre les deux mondes lexicaux : la fameuse inscription trilingue de Shapur I à Persépolis (c. 240-270), les *Res Gestae Divi Saporis*, juste à la conclusion⁷⁶. Le roi encourage alors son successeur à la piété :

et (que) celui-là (se consacre) aux pratiques⁷⁷ et aux *thrèskeiai* des dieux, avec la plus grande application.

Le traducteur grec a rendu ainsi deux mots en *pehlevi*, qui sont *īr* et *kerdagan*, par deux accusatifs pluriels. Le premier terme est très vague : « chose ». Le second correspond à « rite » (par exemple ceux associés aux feux sacrés – *atur* – ou aux questions sacrées – *yazdan* – comme ici dans le texte original)⁷⁸. Il ne faut pas être déçu de l'absence du concept de *dēn* bien trop globalisant et polysémique⁷⁹.

Dans le Coran, on pourra retrouver la préoccupation d'une nouvelle communauté quant à l'établissement des usages. Définir l'attitude religieuse est justement le thème de la courte, sèche et fameuse sourate 109 :

⁷³ Cf. R. HOYLAND, *op. cit.*, p. 488, n. 114, note : « (...) John's use of the term « cult » (*threskeia*) to refer to Islam – in contrast to Christianity which is described as a « faith » (*pistis*) is followed by almost all later Greek writers (...) ».

⁷⁴ Cf. Y. Y. HADDAD, « The conception of the term *dīn* in the Qur'ān », *The Muslim World*, 64, 1974, p. 114-123, M. BRAVMANN, *The Spiritual Background of Early Islam. Studies in Ancient Arab Concepts*, Leyde, Brill, 1972, p. 1-7.

⁷⁵ Cf. L. GARDET, *Encyclopédie de l'Islam*², s.v. *Dīn* : « Mais le concept signifié par *dīn* ne recoupera pas exactement le concept habituel de « religion », en raison même des consonances sémantiques des mots. *Religio* évoque d'abord ce qui relie l'homme à Dieu, et *dīn*, les obligations que Dieu impose à Sa « créature raisonnable » ».

⁷⁶ Ph. HUYSE, *Royal Inscriptions with their Parthian and Greek Versions. Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. An der Ka'ba-i Žardušt (ŠKZ), Corpus Inscriptionum Iranicarum*, III, vol. I/I (texte), Londres, School of Oriental and African Studies, 1999, p. 63-64, § 51.

⁷⁷ Le premier terme, *χρεῖα* est l'usage d'une chose, et ensuite l'avantage que l'on tire de cet usage. Ph. HUYSE, *op. cit.*, II, p.180 développe la notion en « Gebrauch, Verwendung, Bedarf, Bedürfnis ».

⁷⁸ Ph. HUYSE, *op. cit.*, I, p. 137, reste dans l'habituelle incertitude quant à *thrèskeia* : « Verehrung, Kult, Gottesdienst, Ritus », *op. cit.*, II, p. 180-181 ; il précise que le terme couvre davantage l'aspect concret du culte, les réglemmentations et les offrandes, en somme, des actes culturels. Notons qu'il était utile d'ajouter à chaque fois *yazdan* pour renforcer le sens religieux.

⁷⁹ M. SHAKI, « *Dēn* », *Encyclopaedia Iranica*, VII, 3, Costa Mesa, Mazda Publishers, 1996, p. 279 : « the sum of man's spiritual attributes and individuality, vision, inner self, conscience, religion ».

Dis : « O ! Infidèles !
 Je n'adorerai pas ce que vous adorez.
 Vous n'êtes pas adorant ce que j'adore.
 Je ne suis pas adorant ce que vous avez adoré
 Et vous n'êtes pas adorant ce que j'ai adoré.
 À vous, votre religion (*dīn*). À moi, ma religion (*dīn*) »⁸⁰.

Dīn, précisément, semble correspondre d'abord à la notion de *jugement*, puis de *rectitude* de la part des hommes dans leur comportement, puis se rapprocher de la notion de *communauté*⁸¹. On retrouve la même conception dans l'extrait suivant, dans lequel R. Blachère a sans doute été bien inspiré en traduisant *dīn* par « culte » :

qu'après que la Preuve fut venue à eux et qu'il leur eut été ordonné d'adorer seulement Allah, lui vouant le Culte (*dīn*) en *ḥanīf*, [d']accomplir la Prière, de donner l'Aumône (*zakāt*) ; c'est là la religion (*dīn*) de la [communauté] immuable (*qayyim*) (Q 98:4-5).

Mais peut-être est-ce dans le verset 5 de la sourate 5, considéré comme le dernier révélé par la tradition musulmane, et comme le parachèvement du système, que le sens de *dīn* est le plus manifeste. Il conclut une suite de règlements et met face à face les croyants et les infidèles :

Illicites ont été déclarées pour vous [*la chair de*] la bête morte, le sang, [*la chair de*] la bête étouffée, [*de*] la bête tombée sous des coups, ce que les fauves ont dévoré (*sic*) – sauf si vous l'avez purifiée –, [*la chair de*] ce qui est égorgé devant les pierres dressées. Consulter le sort par les flèches est perversité. Aujourd'hui ceux qui sont infidèles désespèrent de [*vous arracher à (?)*] votre religion (*dīn*). Ne les redoutez pas, mais redoutez-Moi ! Aujourd'hui, J'ai parachevé votre religion, et vous ai accordé Mon entier bienfait. J'agréé pour vous l'islam, comme religion (*dīn*) (Q 5:3).

Ailleurs dans le corpus coranique, le lien est fait entre l'idée de communauté, *umma*, et de rites, en faisant parler Abraham :

et de notre descendance, fais une communauté soumise à Toi ! Fais-nous voir nos pratiques culturelles (?) (*mansak*) (Q 2:128).

Mais on peut trouver le lien dans cet autre passage :

À chaque communauté, Nous avons donné une pratique culturelle (?) (*mansak*) (Q 22:34).

⁸⁰ Trad. R. Blachère, Paris, Maisonneuve et Larose, 2005 (1957). Je remercie les professeurs M. Kropp et G.-R. Puin de leurs remarques constructives à ce sujet ; pour une lecture alternative de l'extrait, et une présentation d'autres traductions de *dīn*, confinant à « culte » et s'éloignant de « religion », cf. G.-R. PUIN, « Vowel Letters and Ortho-Epic Writing in the Qur'ān », in Gabriel SAID REYNOLDS (éd.), *New Perspectives on the Qur'an : The Qur'an in Its Historical Context 2*, New York, Routledge, 2011, p. 182-184.

⁸¹ P. C. BRODEUR, « Religion », in J. DAMMEN McAULIFFE (éd.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. 4, Leyde, Brill, 2004, p. 396a : « *Dīn* is now about collective commitment to live up to God's « straight path ». *Dīn* then means « religion » both in the sense of a prescribed set of behaviour (...) as well as a specific community of Muslims ».

Deux hypothèses peuvent être présentées à ce stade : dans la première, Jean, qui savait sûrement l'arabe, aurait connu le concept de *dīn*, déjà bien établi et compris, et il l'aurait aisément rapproché de celui de *thréskeia*. Dans la seconde, inverse et plus globale, il faudrait envisager une contribution du terme grec à la constitution du concept de *dīn*, et peut-être aussi du terme *umma*⁸². La conjecture trouverait peut-être un appui dans le fait que le mot est d'origine étrangère à l'arabe (peut-être persane ?), qu'il est passé à l'arabe par le syriaque ; la langue grecque, accoutumée aux abstractions, et véhicule d'une théologie déjà avancée, aurait pu le façonner au cours de ses lentes et complexes mutations. Mais l'état de la question ne permet guère d'aller plus avant.

Observons à présent les autres éléments et l'articulation de la phrase elle-même, ce qui n'a jamais été fait dans le détail.

τῶν Ἰσμηλιτῶν, des Ismaélites

Il y aura peu à dire ici à propos de l'ethnonyme des Ismaélites : le sujet a déjà été largement étudié ailleurs⁸³. Comme souvent dans le traitement des hérésies, le début de l'analyse commence par l'explication du nom, qui s'apparente vite à une étymologie plus ou moins fantaisiste. Dans le cas présent, « Ismaélites » est le premier terme proposé, suivi des autres en vogue en ce temps : « Agarènes » et « Saracènes »⁸⁴. Il est directement issu d'un extrait de la Genèse (Gn 21:13).

Epiphanios, la source principale de Jean, quatre siècles auparavant, avait dans son *Panarion* signalé un mystérieux groupe d'Ismaélites ou de Saracènes pratiquant la circoncision⁸⁵.

μέχρι τοῦ νῦν κρατοῦσα, qui perdure jusqu'à maintenant

Jean ayant été fonctionnaire dans l'administration des Omeyyades, on serait d'abord tenté d'entrevoir dans le tableau qu'il fait de leur « religion » une allusion à leur puissance politique, à leur empire temporel, en expansion constante. Dans cette séquence placée en position emphatique, le verbe κρατέω semble en effet avoir

⁸² F. DENNY, « The meaning of Ummah in the Qur'ān », *History of Religions*, 15/1, 1975, p. 34-70 ; *IBID.*, « Ummah in the constitution of Medina », *Journal of Near Eastern Studies*, 36/1, 1977, p. 39-47.

⁸³ E. A. KNAUF, *Ismael : Untersuchungen zur Geschichte Palastinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr.*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1985 ; I. EPH'AL, « Ishmael and Arabs : a transformation of ethnological terms », *Journal of Near Eastern Studies*, 35/4, 1976, p. 225-235 ; K.-H. OHLIG, « Hinweise auf eine neue Religion », in *IBID.* (éd.), *Der Frühe Islam, eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Berlin, Hans Schiler Verlag, 2007, p. 232 : « Die biblisch-genealogischen Benennungen der Araber, Ismaeliten und Hagarener/Hagariten ».

⁸⁴ A. SAVVIDES, « Some notes on the terms Agarenoi, Ismaelitai and Sarakenoi in Byzantine sources », *Byzantion*, 67/1, 1997, p. 89-96 ; tous trois ont des origines bibliques reconstituées par l'auteur, mais le troisième se distingue parce qu'il est vu par Jean comme un autoethnonyme. J. D. SAHAS, *loc. cit.*, p. 525-526, dresse une liste utile de tous les qualificatifs disponibles qui remplacent le mot « musulman » durant ces siècles.

⁸⁵ *Panarion* 379-80 : « ἀλλὰ καὶ οἱ Σαρακηνοὶ οἱ καὶ Ἰσμηλιτοὶ περιτομὴν ἔχουσι ».

un sens fort et politique : il évoquerait alors le règne ou la domination⁸⁶. Mais le choix du vocabulaire et des occurrences alternatives permettent d'abandonner cette interprétation simplificatrice et trop séduisante⁸⁷. Tout d'abord, le sens de domination⁸⁸ ne se renforce vraiment qu'avec l'ajout de préfixes au verbe, tels que ἐπικρατέω⁸⁹, ou κατακρατέω⁹⁰. La formule, associée à un adverbe de temps (ici, νῦν, « maintenant ») apparaît au fil des textes comme l'expression d'une simple présence et d'une permanence : en fait, c'est l'adverbe qui est en position emphatique, et non le verbe. Pour finir, cette même formule verbale est associée dans la littérature à toutes sortes de contextes. Elle complète des termes politiques, religieux ou ceux qui évoquent des coutumes, ou même des maladies : elle est à son aise pour décrire une situation qui dure dans le temps, quelle qu'elle soit⁹¹.

En conséquence, la portée réelle de l'expression est sans doute très réduite, neutre et finalement, simplement temporelle. Jean veut dire, en insistant, certes, que la *threskeia* des Ismaélites existe, a cours, persiste jusqu'à son époque. Ainsi, il la dissocie juste des hérésies précédemment évoquées, qui ont périclité et qui appartiennent au passé depuis longtemps. Celle-ci existe encore et toujours, ce qui suffit à perturber

⁸⁶ Τὸ κράτος : le pouvoir, surtout celui de contraindre.

⁸⁷ Cf. la traduction de Le Coz : « qui domine encore de nos jours », ou, un peu moins fautive, celle de Sahas, *op. cit.*, p. 68-69 : « prevailing until now ». GLEI et KHOURY, *op. cit.*, p. 185, n. 1, insistent sur la dimension politique : « Die erstaunlichen Erfolge der muslimischen Truppen bei der Eroberung verschiedener Provinzen des byzantinischen Reiches und einiger Gebiete des persischen Reiches zwingen ihn dazu, die Macht und den grossen Einfluss des Islams anzuerkennen » ; voir aussi A. LOUTH, *op. cit.*, p. 77 : « Both works present Islam as politically dominant : *On Heresy 100* presents it as « the religion that leads people astray and prevails up to the present » and both works give the impression that christians are under pressure from the Saracens to defend their faith ». Ces analyses forcent le sens du texte afin qu'il devienne un document correspondant à une situation politique.

⁸⁸ Sans doute avec un sens métaphorique, comme dans le français « régner », ou dans l'anglais « rule ».

⁸⁹ Eusèbe, *Demonstratio Evangelica* 7:1:118 : « ἡ τὴν νῦν ἐπικρατοῦσαν Ῥωμαίων ἀρχὴν » : « ou l'empire des Romains qui domine maintenant » ; Grégoire de Nysse, *In Ecclesiastem*, vol. 5, p. 382 : « ἡ νῦν ἐπικρατοῦσά τινων ἀπιστία » : « l'incroyance de ces gens, qui persiste de nos jours » ; *IBID.*, *Contra Eunomium* 3 : 3 : 5 (pour un emploi intéressant, qui associe la formule avec πλάνης) : « τὴν μέχρι τοῦ νῦν ἐπικρατοῦσαν ἐν τοῖς Ἑλλησι πλανήν » : « l'égarément qui règne chez les Grecs jusqu'à maintenant ».

⁹⁰ Anastasios Sinaites, *Questiones et Responsiones*, ap. 20:2 : « Πρὸς δὲ τὰς νῦν κατακρατοῦσας δύο αἰρέσεις ἐν τῇ Συρίᾳ » : « les deux hérésies établies en Syrie ».

⁹¹ Cf. d'abord un emploi avec *threskeia* dans le *Martyrium Ignatii* 8:1 : « μόνη γὰρ αὐτῆ ἀληθινῆ θρησκεία κρατοῦσα καὶ ὁμολογουμένη » : « seule cette *threskeia* véridique, en vigueur et acceptée » ; Héron, *Geometrica* 23:22 : « τὴν νῦν κρατοῦσαν δύναμιν » : « la force qui subsiste maintenant » ; Athénagoras, *De Resurrectione* 2:6 : « κατὰ τὴν νῦν κρατοῦσαν παρ' ἡμῶν τῶν πραγμάτων τάξιν » : « L'ordre des choses, qui est ainsi à présent » ; Sozomène, *Historia Ecclesiastica* 2:3:9 : « ἔλαχε δὲ τὸ χωρίον τοῦτο τὴν νῦν κρατοῦσαν προσηγορίαν » : « Le village a obtenu l'appellation qui persiste de nos jours » ; Germanus I, *Narratio de Haeresibus et Synodis ad Athinum diaconum* 42 : « καὶ τὴν κρατοῦσαν νῦν ἀταξίαν » : « et le désordre qui règne maintenant » ; Léon VI, *Novellae* 84 : « κατὰ τὴν νῦν κρατοῦσαν τῶν πραγμάτων κατάστασιν » : « le rétablissement de la situation qui a eu lieu à notre époque ».

l'auteur, qui, s'il ne se préoccupe en rien de politique, s'affirme en tout comme un théologien partisan de la plus stricte orthodoxie. Mais le fait qu'une *thréskeia* autre que le christianisme puisse dominer en tant que doctrine devait lui sembler tout à fait inconcevable. Que celle des Ismaélites subsiste suffisait à provoquer son agacement et il la rejetait dans une liste qui n'est au fond qu'un cimetière d'hérésies mortes ou moribondes. Telle est l'astuce de l'agrégation – par Jean ou par un quelconque compilateur – de la *thréskeia* n° 100 à la liste des 99 précédentes : créer un amalgame malveillant, voire néfaste. Seules comptent pour lui la doctrine et la foi, et peu importe la nature du pouvoir des hommes sur la Terre. Sa vie elle-même le prouve, puisqu'il a été un rouage important de l'administration financière de la première dynastie musulmane, et ainsi, de ses conquêtes, sans jamais en exprimer le moindre remords.

λαοπλάνης, qui égare les gens

La est peut-être le mot qui dans la phrase possède la résonance la plus forte. En effet, même dans les débats entre différentes tendances religieuses, le terme est très rare. On lui préfère d'ordinaire l'idée de mensonge : une parole exprimée, fausse, proférée, présente à travers la racine *ψευδ-*⁹². Le substantif et l'adjectif *πλάνης* sont souvent employés dans les polémiques, pour décrire l'état d'errance dogmatique et morale d'un groupe⁹³. Il correspond à l'absence de repère, celle du troupeau sans berger, sans le moindre « bon pasteur » à disposition, notion finalement proche de celle employée en arabe, *ḡāhiliyya*, pour évoquer les temps préislamiques. Jean a pu associer ailleurs cet état à celui de l'ivresse⁹⁴.

Ici, un composé est employé, qui lui est très peu présent dans la littérature : *λαο/πλάνης*⁹⁵. *Laos* correspond à la multitude, la population, les gens, la foule : Jean, qui s'est déjà servi du terme, chargé d'agressivité, pour tenter de faire sentir l'ampleur numérique du phénomène, qui outrepassa l'échelle individuelle, qui dépasse la taille de mouvements religieux habituels. Le terme apparaît dans son récit du martyr de Barbara, dans lequel la sainte provoque ses adversaires païens en leur déclarant :

Comment seraient-ils capables de me servir, alors qu'ils démolissent leur errance collective absolument inefficace⁹⁶ ?

Les quelques autres occurrences présentent les forces qui ont provoqué ce trouble, qui ne sont rien de moins que des esprits (*πνεῦμα*)⁹⁷, des démons (*δαίμων* ou

⁹² Distinction récurrente entre *λαοπλάνης* et le mensonge, par exemple dans *Vita Sanctorum Iasonis et Sosipatri* 9 : « les faiseurs de miracles, perturbateurs des gens, et menteurs ».

⁹³ Son antonyme sert aussi pour désigner le christianisme ; cf. Jean de Damas, *Oratio de his qui in fide dormierunt* : « La *thréskeia* assurée (*ἀπλανής*) des chrétiens ».

⁹⁴ Jean de Damas, *Orationes de imaginibus* : « ἔφαγον καὶ ἔπιον καὶ ἐμεθύθησαν ὑπὸ τοῦ οἴνου καὶ τῆς πλάνης » : « ils ont mangé, et bu, et se sont enivrés avec le vin et leur égarement ».

⁹⁵ La forme *λαοπλάνος* existe aussi.

⁹⁶ *Laudatio Sanctae Martyris Barbarae* 13 : « Καὶ πῶς ἐμὲ θεραπεύειν ἠδύναντο τὴν αὐτῶν ἀφανίζουσαν λαοπλανὴ ματαιότητα ».

⁹⁷ Didyme l'Aveugle, *Fragmenta in Psalmos* fr. 828 : « τὰ λαοπλανᾶ πνεύματα » : « les esprits perturbateurs » ; Eusèbe de Césarée, *Preparatio Evangelica* 5:16:8 : « τὸ βλαψίφρον καὶ ὑποκοριστικὸν καὶ λαοπλάνον πνεῦμα » : « le souffle caressant, destructeur et affolant » ; *Ibid.*, 5:16:17 : « τὸ ψευδὲς καὶ λαοπλάνον πνεῦμα » : « le souffle menteur et perturbant ».

δαμόνιον)⁹⁸ ou des trésors faisant tourner la tête⁹⁹ : il y a quelque chose d'énorme, de surnaturel, d'irrationnel, d'exceptionnel dans le processus, qui ne correspond plus seulement à la puissance d'une parole, fausse et séductrice¹⁰⁰. On retrouve le mot, sous forme de substantif et d'adjectif, durant les crises du manichéisme, de l'arianisme, et de l'iconoclasme¹⁰¹.

Reste à savoir qui sont les gens touchés par l'errance, ceux que recouvre le mot *laos*. Si l'on pense que Jean connaît l'avenir, et qu'il perd tout espoir, il serait possible d'imaginer, avec le recul, que ces gens sont les futures victimes de la nouvelle *thrèskeia*, chrétiens et autres. Mais c'est très peu probable, car il ne faut pas douter de Jean, qui reste attaché à ses convictions et fort de ses certitudes. Il en faut plus pour désespérer un Père de l'Église orientale ! En réalité, les victimes de la *thrèskeia* des Ismaélites sont les Ismaélites eux-mêmes. Un indice majeur et peu connu se trouve dans un autre texte, la *Doctrina Patrum*, rédigée peu de temps après¹⁰². L'auteur anonyme¹⁰³, qui a compilé des extraits très divers de la Patrologie, a reproduit les vingt-cinq lignes du début de l'hérésie 100. Mais il s'est permis d'ajouter, à titre exceptionnel, une phrase de commentaire, bien plus brutale que la teneur du texte originel :

Ἔστι δὲ τοῦτο τὸ ἔθνος πάντων <τῶν> ἐθνῶν σχεδὸν ἀσωτότερον καὶ ἀκρατέστερον

⁹⁸ Eusèbe de Césarée, *id.* 10/4/26 : « καὶ τῷ τῦφῳ τῶν δαιμόνων λαοπλάνων » : « par le brouillard abondant des démons affolants ».

⁹⁹ *Concile de Constantinople/Jérusalem* (536), t. 3, p. 220 : « παρ' αὐτοῖς χρημάτων θησαυροὶ λαοπλάνων » : « chez eux [les manichéens], il y a des trésors pleins de richesses affolantes ».

¹⁰⁰ Là réside peut-être le seul moment du texte où la question des conquêtes arabes, et – pour résumer – le phénomène de la *jihād*, pourraient être perceptibles. En effet, la vie de Jean se déroule au moment des plus grandes conquêtes, et l'on reste étonné devant son silence sur le sujet. Mais là encore, la question militaire n'est pas du ressort du théologien.

¹⁰¹ Théodore Stoudite, *Epistulae* 469 : « ἐκτρέψαι τὴν λαοπλάνον αἵρεσιν, ἀνάγειν ὀρθοδοξίας ἥλιον » : « Il se détourna de l'hérésie affolante et retourna vers le soleil de l'orthodoxie » (il est à noter que les textes manichéens, quand ils cherchent à définir ce qu'est leur religion, optent massivement pour un autre terme et une autre conception, celle de gnôsis, soit la révélation de la doctrine ; cf. J. RIES, « La notion de religion dans les textes manichéens », in U. BIANCHI (éd.), *op. cit.*, p. 122-129) ; Basile de Césarée, *Epistulae* 91:1 : « ἡ πονηρὰ καὶ λαοπλάνος αἵρεσις τῆς Ἀρείου κακοδοξίας » : « la très mauvaise et perturbante fausse doctrine de l'hérésie d'Arius », *Concile de Constantinople* (680/1), doc. 15, p. 678, in *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, t. 3, p. 220, éd. E. SCHWARTZ, Berlin, 1935 : « Anathème pour Polykronios le perturbateur de la population », *ibid.*, p. 682 : « en tant qu'hérétique agitateur des foules, trompeur et déclaré ».

¹⁰² *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, p. XIII, pour une datation possible de 750 à 850. Mais une autre thèse propose une datation antérieure à Jean de Damas, ce qui complique considérablement le problème : elle est défendue par A. LOUTH, *op. cit.*, p. 32 et 55 : « The presence of the treatise on heresies in the *Doctrina Patrum* raises other problems, for that work seems to be earlier than the Damascene ».

¹⁰³ L'œuvre est composite, mais l'auteur pourrait en partie être Anastasios Sinaïtes ; cf. K. H. UTHEMANN, « Die dem Anastasios Sinaities zugeschriebene Synopsis De Haeresibus et Synodis », *Annuaire Historiae Conciliorum*, 14/1, 1982, p. 58-94.

(Il) est (pourtant) ce peuple qui, parmi tous les peuples, est celui qui est presque le moins susceptible d'être sauvé, et le plus déréglé¹⁰⁴.

Une telle sentence laisse apparaître un état d'esprit très différent de celui de Jean, qui lui maniait seulement l'ironie. Sa mort coïncide exactement avec la chute des Omeyyades, et avec l'avènement des Abbassides. C'est peut-être dans ces moments que les différents propos de Jean ont été rassemblés de manière à constituer un traité polémique, destiné à frapper plus fort des esprits confrontés à un nouvel environnement, dans un ton nouveau et tranchant, réagissant peut-être au raidissement doctrinal des nouveaux maîtres.

*πρόδρομος οὗσα τοῦ ἀντιχρίστου, précurseur de l'Antéchrist*¹⁰⁵

Prodromos fait référence sans conteste à Jean-Baptiste, qui est le précurseur du Christ lui-même. Il ne faut pas oublier que le terme est d'origine (et reste de) nature militaire, y compris pour les Byzantins. Il a toujours désigné le soldat qui ouvre la voie, l'éclaireur ou le précurseur physiquement présent (et en aucun cas une personne ou une force qui annonce, en s'exprimant). Dans le cas présent, c'est la présence d'un phénomène, et non la parole, qui importe¹⁰⁶. Nous sommes au VIII^e siècle, dans des temps fortement marqués par l'eschatologie : si le précurseur de l'Antéchrist est cité, cela signifie que la liste des hérésies est près d'être close définitivement, du point de vue de l'auteur. Peut-être ne faut-il pas voir ici malice de la part de Jean, et cette expression serait alors plus qu'un anathème : une allusion supplémentaire à la fin des temps.

La formule est rare dans la polémique chrétienne avant Jean de Damas, mais elle tend à se répandre dans son siècle. Elle est utilisée comme une arme à l'effet définitif, essentiellement au cours de la crise iconoclaste¹⁰⁷.

Il suffira de faire deux remarques : d'abord, dans la phrase (souvent recopiée trop vite), la *thrèskeia* des Ismaélites n'est pas l'Antéchrist en personne, car elle en est le *prodromos* seulement, le signe « avant-coureur », peut-on dire, qui le préfigure par sa simple existence. Il ne sert finalement à rien de faire le portrait de la figure de l'Antéchrist eschatologique, celui de l'époque et celui tracé par Jean, puisque dans le texte il n'est question que de son précurseur. L'Antéchrist étant lui-même celui de la venue du Christ, il reste encore un peu de temps avant la fin des temps !

Ensuite, le qualificatif concerne un mouvement religieux collectif, et non un individu : là encore, la *thrèskeia* n'est pas l'Antéchrist, et Mahomet encore moins. Au moment même de la rédaction de la somme de Jean, son ami Pierre, l'évêque

¹⁰⁴ *Doctrina Patrum*, p. 270, l. 14. F. Diekamp indique p. LXXX la liste des manuscrits contenant ces ajouts.

¹⁰⁵ « Antichrist » est plus proche de l'original, mais « Antéchrist » est consacré par l'usage.

¹⁰⁶ Il n'est pas anodin que la mention du *prodromos* soit renforcée par le participe οὗσα, qui n'était pas indispensable (et qui renvoie comme à une rime à κρατοῦσα).

¹⁰⁷ D. SAHAS, *op. cit.*, p. 68-9 et n. 6., énumère les occurrences de la formule dans les polémiques.

de Maiouma, aurait été exécuté pour avoir qualifié Mahomet de faux prophète et de précurseur de l'Antéchrist¹⁰⁸.

Conclusion

Au terme de cette enquête, qui ne concernait que la phrase introductive du traité, les conclusions qui suivent peuvent être rappelées.

Le chapitre concernant les Ismaélites est rattaché artificiellement à un *opus* qui lui est totalement différent quant au fond et à la forme. Il s'en détache par une originalité et une spontanéité perturbantes et constamment ironiques, ce qui l'a fait suspecter d'inauthenticité. Il serait utile de proposer une composition de l'œuvre en deux temps, soit une rédaction éparse par Jean, mise en forme ultérieurement. La manœuvre est évidente et habile, qui fait entrer comme par magie les Ismaélites dans un répertoire d'hérésies défuntes.

Le terme de *thrèskeia* était au cœur de la question et son analyse était donc capitale puisqu'il représentait la toute première tentative de qualification synthétique du nouveau phénomène religieux né en Arabie. La comparaison avec d'autres textes lui confère un sens particulier, à distinguer clairement de celui, trop large, trop flou et trop latin de « religion ». La langue grecque et la réalité proche-orientale du temps impriment sur le mot *thrèskeia* le caractère d'un regroupement humain, fondé sur une identité d'attitude et de comportement, se distinguant des autres par une pratique, un degré particulier de religiosité. Les islamologues et arabisants seront sans doute frappés par la proximité du concept avec celui de *dīn*.

Jean était un Père de l'Église, un théologien, et non un historien ou un journaliste, ce qui réduit hélas sa valeur comme témoin conscient des transformations de son époque. Son but premier était de manifester la prééminence absolue de la foi chrétienne, et même son unicité, en rejetant toutes les autres pratiques au rebut. Son introduction, qui se veut pourtant brutale, évoque simplement la persistance d'une pratique et d'une doctrine, celle des Ismaélites, constituée d'un amalgame bariolé, qu'il méprise absolument comme une erreur ridicule. Mais il serait dangereux d'y chercher davantage, comme le témoignage de l'instauration d'un nouveau pouvoir temporel, un empire dont bien d'autres traces suffisent à prouver l'essor du vivant de l'auteur.

Loin du politique, la *thrèskeia* est considérée en concept théologique, par le biais de son effet essentiel, terrible et néfaste, comme une force perturbatrice, source d'étourdissement collectif, et dont les victimes sont les Ismaélites eux-mêmes, en état de perte, du point de vue chrétien.

Enfin, pour renforcer la tonalité eschatologique de sa présentation, Jean cherche à disqualifier le mouvement entier à l'aide d'une formule aussi violente, et commune à l'époque, celle de précurseur de l'Antéchrist. Aussi féroce qu'elle paraisse, celle-ci reste imprécise quant à son contenu véritable.

¹⁰⁸ Theophanes, *Chronographia*, ann. 734 : « καὶ ὁ Μουάμεδ ὁ ψευδοπροφήτης ὑμῶν, καὶ τοῦ Ἀντιχρίστου πρόδρομος ». Le fait est contesté par A. LOUTH, *op. cit.*, p. 33, et R. HOYLAND, *op. cit.*, p. 483. La question du rapport entre Jean et ce Pierre n'est en fait pas importante pour notre sujet.

Œcuménisme parmi les Syriens-Orientaux à l'époque de la renaissance syriaque

Herman TEULE

C'est le P. Samir Khalil Samir qui, le premier, a attiré l'attention sur le caractère œcuménique de la littérature arabe chrétienne à partir du X^e siècle¹. Cette intuition œcuménique, qui d'ailleurs n'est pas l'apanage exclusif d'auteurs s'exprimant en arabe², se retrouve sous la plume de théologiens appartenant à toutes les confessions chrétiennes, chalcédonienne, miaphysite (syriaque, arménienne, copte) et syro-orientale (ou « nestorienne »).

Dans cette contribution, j'aimerais m'attarder sur quelques traités composés par des auteurs syro-orientaux, car il me semble que leur approche est différente de celle des théologiens des autres communautés.

Pour mieux saisir la différence, je prends comme point de départ un passage bien connu d'un théologien syro-occidental, le grand maphrien Grégoire Bar 'Ebrōyō (m. 1286). Vers la fin de sa vie, il composa en syriaque un traité de spiritualité célèbre, le *Livre de la colombe* (*Kīōbō d-yawnō*) qui, à en juger par le nombre de manuscrits, jouit d'une immense popularité dans les monastères syriens-orthodoxes³. Dans

¹ Par exemple : S. Kh. SAMIR, « Un traité du Cheikh Abū 'Alī Nazīf Ibn Yumn (X^e siècle) sur l'accord des chrétiens entre eux malgré leur désaccord dans l'expression », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 51, 1990, p. 327-343.

² Pour la littérature syriaque, plusieurs exemples, comme le *Livre de la colombe* de Grégoire Barhébraeus, ou Bar 'Ebrōyō, seront mentionnés dans cet article. Pour la littérature arménienne du XI^e siècle, on peut se référer à Nersès IV Šnorhali et Nersès Lambronac'i : cf. S. P. COWE, « The Armenians in the era of the Crusades 1050-1350 », in M. ANGOLD (éd.), *The Cambridge History of Christianity, vol. V : Eastern Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 404-429, plus spécialement p. 413-419.

³ Sur cet ouvrage, voir H. TAKAHASHI, *Barhebraeus. A Bio-Bibliography*, Piscataway, Gorgias Press, 2005, p. 212-222.

l'introduction à cet ouvrage, rédigé à la fin de sa vie, l'auteur regarde en rétrospective et se permet quelques réflexions sur les contacts qu'en tant qu'évêque il avait été obligé d'entretenir avec des personnages qui n'appartenaient pas à sa propre communauté :

[Après avoir accepté la dignité d'évêque], alors la nécessité m'invita à être confronté aux chefs des autres confessions, intérieurs ou extérieurs [HT : c'est-à-dire chrétiens et musulmans] dans des débats et des discussions. Et après avoir réfléchi et médité sur cette affaire pendant un certain temps, je devins convaincu que cette dispute des chrétiens entre eux n'était pas [basée] sur des réalités, mais plutôt sur des paroles et des appellations. Car tous professent que le Christ notre Seigneur est entièrement Dieu et entièrement homme, sans mélange, sans confusion et sans changement de natures. Et certains désignent cette conjonction par [le terme] « nature », d'autres l'appellent *qnumō* (« hypostase ») et encore d'autres parlent de « personne ». C'est ainsi que je voyais que tous les peuples chrétiens, malgré leurs différences, sont pleinement d'accord entre eux⁴.

Pour Barhébraeus, il n'existe apparemment aucune différence entre les grandes confessions chrétiennes. Les trois formules christologiques – miaphysite, chalcédonienne, nestorienne – se valent⁵. En s'exprimant ainsi, il s'insère dans une certaine tradition jacobite, inaugurée probablement par le théologien Da'ūd al-Arfādī (XI^e s.), auteur d'un *Livre sur l'unanimité de la foi* (*Kitāb iğtimā' al-amāna*), dans lequel celui-ci essaie d'analyser le vocabulaire technique christologique pour parvenir à la conclusion que les trois formules sont foncièrement orthodoxes⁶.

Œcuménisme chez les théologiens syro-orientaux

Quelle est la manière de penser des auteurs syro-orientaux ? D'abord, nous devons éliminer un malentendu, comme si les Syro-orientaux de cette époque étaient prêts à toutes sortes de concessions sur le plan théologique et ecclésiastique. Le meilleur exemple est la lettre que le patriarche Yahbalāhā aurait envoyée au pape Benoît XI, dans laquelle il se serait aligné sur les positions romaines sur la question de la *Theotokos* (Mère de Dieu), appellation de Marie rejetée par les syro-orientaux, et de celle du *filioque*, la double procession du Saint Esprit, du Père et du Fils, point clé de la doctrine trinitaire de l'Église romaine. Malheureusement, on a lu cette lettre dans la traduction latine faite par le dominicain Jacques d'Arles sur Tech, laquelle suggère effectivement que le patriarche aurait fait des concessions doctrinales. Le cardinal E. Tisserand a interprété ce texte latin comme la preuve de la volonté du patriarche de s'unir avec l'Église romaine.

⁴ *Liber Columbae*, éd. P. BEDJAN, Paris-Leipzig, 1898, p. 577-578. Cf. la traduction de ce fragment par S. Kh. Samir (faite sur le texte arabe), « Un récit autobiographique d'Ibn al-'Ibrī », *Dirāsāt*, 15, 1988, p. 15-51.

⁵ Cf. sa liste d'hérésies christologiques, en appendice de son traité sur l'incarnation, qui fait partie de son manuel dogmatique *Le candélabre du sanctuaire* : les chalcédoniens et les « nestoriens » n'y figurent pas. Voir Y. ÇIÇEK (éd.), *Mnōrat Qudšē*, Glanerbrug, 1977, col. 457-458.

⁶ G. TROUPEAU, « Le livre de l'unanimité de la foi de 'Alī ibn Dāwud al-'Arfādī », *Meltō*, 2 (Kaslik), 1969, p. 197-212 (réédité dans G. TROUPEAU, *Études sur le christianisme arabe au Moyen Âge*, Aldershot, Variorum – Ashgate Publishing Company, 1995, XIII).

Quand on lit cependant l'original arabe, édité par L. Bottini⁷, on n'y trouve nulle part les deux points que je viens de mentionner. La lettre est parfaitement en harmonie avec la théologie syro-orientale classique, sans *filioque* et sans *Théotokos*⁸.

Que les syro-orientaux n'aient eu nullement l'intention de se soumettre à Rome appert encore plus clairement du crédo prononcé par le moine Rabban Sauma devant les cardinaux, quand il se trouvait à Rome comme envoyé spécial de l'Ilkhan mongol. Interrogé sur ses convictions christologiques, le moine professe sans aucune ambiguïté sa foi dans la dualité des *qnomē* (« hypostases »), caractéristique de la christologie syro-orientale, et refuse l'acceptation du *filioque*. Même si nous acceptons que ce moine n'a probablement jamais prononcé son crédo exactement comme il se trouve dans le texte du rapport de son voyage, il reste quand même significatif que le rédacteur de ce passage ait voulu démontrer que le moine syro-oriental a tenu ferme devant les cardinaux sans faire de concessions sur le plan dogmatique⁹. À l'encontre de Barhebraeus, on pourrait dire que pour les orientaux le dogme christologique n'avait rien perdu de sa pertinence.

Cette attitude de principe n'empêche toutefois pas que, parmi les syro-orientaux, on trouve aussi une certaine ouverture œcuménique, mais exprimée de manière différente.

Išo'yahb b. Malkon

L'exemple le plus marquant est l'évêque de Nisibe, Išo'yahb b. Malkon (XIII^e s.), auteur aussi original que Barhebraeus, mais beaucoup moins connu, même au sein de sa propre communauté¹⁰.

Comme tous les grands écrivains de cette époque, il était bilingue ; ses écrits ont été rédigés en arabe et en syriaque et il s'intéressait particulièrement à la relation entre les deux langues. De plus, il était fasciné par la culture islamique ambiante, dont il n'hésitait pas à utiliser des éléments pour l'élaboration de son système de théologie.

Il a composé plusieurs écrits qui nous permettent de comprendre ses idées concernant les relations avec les autres confessions chrétiennes.

D'abord, il est l'auteur d'une profession de foi que la hiérarchie syro-orientale résolut d'envoyer à Rome pour convaincre les autorités de l'Église catholique de l'orthodoxie des syro-orientaux. Ce document, rédigé en arabe, mais traduit en latin

⁷ L. BOTTINI, « Due lettere inedite del patriarca Yahballaha III (1281-1317) », *Rivista degli studi orientali*, 1992, p. 239-256.

⁸ H. TEULE, « St Louis and the East-Syrians. The Dream of a terrestrial Empire », in K. CIGGAAR et H. TEULE (éd.), *East and West in the Crusader States. Context-Contacts-Confrontations III*, Louvain, Peeters, 2003, p. 101-122, spécialement, p. 114-116.

⁹ Cf. le texte syriaque édité par P. BEDJAN, *Histoire de Mar Jab-alaha, patriarche, et de rabban Sawwma*, Paris-Leipzig, 1895, p. 59. Traduction italienne P.-G. BORBONE, *Storia di Mar Yahballaha e di Rabban Sawwma. Cronaca siriana del XIV secolo*, Lulupress, 2009, p. 73-74.

¹⁰ Pour une introduction à son œuvre, voir H. TEULE, « Išo'yahb bar Malkon », in D. THOMAS et A. MALLET (éd.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Vol. 4, (1200-1350)*, Leyde, Brill, 2012, p. 331-338. Pour une interprétation de sa possible pierre tombale, cf. A. PALMER, « The tombstone, dated 1246, of Išo'yahb, Metropolitan of Nisibis, a celebration of bilingualism », in H. TEULE, E. KESER KAYAALP, K. AKALIN, N. DORU, M. S. TOPRAK (éd.), *Syriac in its multi-cultural context*, Louvain, Peeters (à paraître).

– les deux textes sont préservés – est caractérisé par un souci de ne pas choquer les oreilles des Occidentaux et évite de mentionner les deux *qnomē*/hypostases comme élément important de la christologie syro-orientale¹¹. Dans ce sens, il ne s'agit pas d'un véritable écrit œcuménique, mais plutôt d'un document tactique, surtout parce que nous savons de ses autres écrits qu'en bon syro-oriental, il tenait à la formule christologique des deux *qnomē*/hypostases.

Dans la même profession de foi, nous avons un passage qui permet d'entrevoir sa manière de penser. Il s'agit du terme *Theotokos*, rejeté par sa communauté. Il justifie le rejet de cette appellation de deux manières. D'abord, il souligne qu'il convient de n'utiliser qu'une terminologie biblique, et tout le monde – affirme-t-il – doit reconnaître que le titre de *Theotokos* ne se retrouve nulle part dans le Nouveau Testament et, dans ce sens, est une innovation. Mais plus important encore est que pour Išo'yahb, en matière théologique, il faut sauvegarder une terminologie claire et non ambiguë (*al-lafz 'abāratun 'an al-ma'ānī*). L'appellation « Dieu » étant d'abord une désignation pour toute la Trinité, il est préférable d'appeler Marie « Mère du Christ », terme qui indique le Dieu parfait et l'homme parfait. De cette manière, comme un pas vers les Latins, il ne veut pas rejeter entièrement l'expression « Mère de Dieu », et il ne la considère pas comme hérétique, ce qui était le cas dans le passé. Cependant, il stipule que si l'on veut vraiment utiliser ce terme ambigu, on doit au moins expliciter ce qu'on entend par Dieu.

En d'autres termes, Išo'yahb défend une certaine supériorité de la terminologie christologique syro-orientale, sans rejeter entièrement la position des autres.

C'est dans un autre traité qu'il développe cette idée plus amplement. Il s'agit de sa *Risālat al-Bayān (Traité de la démonstration)*, qui fait partie de la grande encyclopédie théologique syro-orientale *Asfār al-asrār*, composée au début du XIV^e s. Cette *risāla* visait le théologien copte Sévère ibn al-Muqaffa' (X^e s.), dont les réfutations des « nestoriens » étaient déjà connues à ceux-ci du temps d'Élie de Nisibe. Dans ce traité, notre auteur entend revenir sur l'expression « Marie, Mère de Dieu », chère aux Coptes. Il défend l'expression préférée nestorienne « Marie, Mère du Christ » avec des arguments bibliques, mais surtout en développant une argumentation philosophique, par laquelle il essaye de démontrer que le langage utilisé dans les définitions religieuses doit être clair et dépourvu d'ambiguïté. C'est ainsi qu'il affirme – de façon technique – que « tout énoncé est porteur d'un signifié » sous trois modes possibles, celui de *muṭābaqa*, qui indique l'accord complet entre le terme et sa signification, celui de *taḍammun*, un accord par implication (quand on utilise par exemple le terme *bayt* pour indiquer seulement le mur du bâtiment), et le troisième, celui d'*iltizām*, une signification de concomitance, qu'il explique avec l'exemple de « toit » comme indication pour « mur ». J'ai démontré ailleurs que cette triple division a été empruntée à Avicenne, qui en parle dans plusieurs traités, par exemple dans son *Kitāb al-šifā'* ou encore dans son *Kitāb al-išārāt wa-l-tanbīhāt*, ouvrage bien connu dans les cercles philosophiques chrétiens de l'époque¹². Affirmant ainsi que

¹¹ H. TEULE, « St Louis and the East-Syrians », *loc. cit.*, p. 109-111.

¹² H. TEULE, « A theological Treatise by Išo'yahb bar Malkon, preserved in the theological compendium *Asfār al-Asrār* », *Journal of Eastern Christian Studies*, 58, 2006, p. 235-252, spécialement p. 247 et s.

dans le domaine des fondements religieux (*al-uṣūl al-dīniyya*) ou dans les professions de foi, seulement l'énoncé selon le mode de l'accord complet est autorisé, il applique cette théorie aux deux expressions « Mère de Dieu » et « Mère du Messie ». Comme dans sa profession de foi, il affirme que Dieu, selon la mode de *muṭābaqa*, ne peut indiquer que la Trinité. Si on utilise ce terme pour désigner une seule des personnes de la Trinité, on est au niveau du mode dit *taḍammun* ; si on l'applique à l'humanité prise de la Vierge Marie et de la semence d'Abraham et de la descendance de David, unie à la divinité, on se situe au niveau de la concomitance. L'expression « Mère de Dieu » est alors à éviter pour des raisons de clarté, tandis que l'expression « Mère du Christ », indiquant chez les chrétiens l'humanité prise de la Vierge unie à sa divinité dès le moment de l'annonciation, a le mérite d'être dépourvue de toute ambiguïté.

On voit le grand pas en avant en comparant cette approche avec l'attitude classique : préférence pour la formule syro-orientale, mais sans le rejet total et absolu des autres formules.

'Abdišo' bar Brikhā de Nisibe

Une argumentation différente est développée par un successeur de Bar Malkon, le grand 'Abdišo' bar Brikhā de Nisibe (m. 1318), lui aussi fier de son bilinguisme et de son ouverture vers la culture arabe. Cette argumentation se trouve dans son *Livre de la perle*, (*Ktābā d-marganitā*), ouvrage très populaire dans la tradition postérieure syro-orientale¹³.

En parlant du Concile de Chalcédoine et de l'union hypostatique, il avance qu'il y a une différence entre le terme grec *hypostasis* et celui syriaque de *qnomā*. Dans ce sens – dit-il – il est correct pour les Chalcédoniens de parler de deux natures et d'une seule hypostase, parce que pour eux *hypostasis* (*qnomā*) est synonyme de *prosopon* (*parsopā*), « personne ». Et 'Abdišo' loue même le zèle de l'empereur Marcien (qui avait convoqué le Concile de Chalcédoine), qu'il appelle *rāḥem mšihā*, « quelqu'un qui aime le Christ ». Pour mesurer le progrès réalisé dans la réflexion théologique, il convient de se rappeler que son prédécesseur sur le siège de Nisibe, Elie (m. 1046), dans son *Kitāb al-burhān* (*Livre de la démonstration*)¹⁴, avait encore considéré ce même empereur comme un opportuniste qui avait imposé le compromis chalcédonien contre la vérité orthodoxe¹⁵.

¹³ Texte syriaque (incomplet) édité par A. Mai avec traduction latine dans *Scriptorum veterum nova collectio* X.2, 1838, p. 317-366, plus spécialement p. 328.

¹⁴ L. HORST, *Des Metropolitēn Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens*, Colmar, 1886, p. 38-39 (le texte arabe n'est pas encore édité).

¹⁵ Il est à noter que 'Abdišo' développe une attitude plus traditionnelle et nettement moins œcuménique dans sa *Profession de foi*, et même dans certains autres passages de son *Livre de la perle*. Cf. H. TEULE, « Gregory Bar Ebrōyō and 'Abdisho' bar Brikhā. Similar, but different », in P. BRUNS et H. LUTHE (éd.), *Orientalia Christiana. Festschrift für Hubert Kaufhold zum 70. Geburtstag*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2013, p. 543-551. Pour la profession de foi, voir S. Kh. SAMIR, « Une profession de foi de 'Abdišu' de Nisibe », in E. CARR et al. (éd.), *Eulogēma. Studies in honor of Robert Taft SJ*, Rome, 1993, p. 427-451. Cf. S. RASSI, « 'Abdishō' Bar Brikhā's attitude to non-east Syrian Christians », in H. TEULE et al. (éd.), *Syriac in its multi-cultural context*, op. cit. (à paraître).

Ṣalībā de Mossoul

Mon dernier auteur syro-oriental est le prêtre Ṣalībā de Mossoul, rédacteur de l'encyclopédie théologique *Asfār al-asrār*, mentionnée plus haut. Il s'agit d'une compilation de textes doctrinaux et historiques, parfois d'auteurs peu connus¹⁶. Ṣalībā a réalisé ce travail dans l'île de Chypre au début du XIV^e siècle. Il fait précéder sa compilation par une longue introduction, intitulée « Traité de la démonstration et de la direction vers la charité »¹⁷. Dans ce texte, il s'efforce de démontrer la concordance de la foi nestorienne avec la tradition latine. À ses yeux, il n'existe entre celles-ci « aucune divergence ni séparation, sauf la distance et la différence de langue » (ligne 28). Et il prie les Occidentaux de reconsidérer leurs préjugés classiques vis-à-vis des Orientaux et de ne pas les traiter automatiquement « sans investigation ni réflexion » (ligne 146) comme des hérétiques. Malheureusement, il ne donne pas de précisions sur la manière dont il voit cette concordance ; il se réfère seulement à l'héritage théologique commun, aux écrits des Pères grecs, comme Jean Chrysostome ou Grégoire de Nazianze, et à une pratique religieuse identique, par exemple la vénération de la Vierge Marie (cf. lignes 37, 136).

Le ton irénique de ce traité ne signifie pas pour autant qu'il serait prêt à attribuer une certaine validité à la christologie latine ou chalcédonienne. Toute l'encyclopédie fourmille de citations empruntées à des auteurs divers qui confirment la supériorité du dogme christologique syro-oriental. En ce sens, la concordance invoquée dans le *Traité de la démonstration* semble plutôt un appel à l'Église latine d'entretenir de bons rapports avec les Orientaux, une démarche tout à fait compréhensible dans le contexte politique et ecclésiastique de l'Église d'Orient, affaiblie par la récente acceptation de l'islam par les Ilkhans mongols, ses anciens protecteurs. La christologie est intentionnellement passée sous silence.

Conclusion

Dans le cadre restreint de cet article, il est impossible d'analyser tous les écrits syro-orientaux qui parlent des relations avec les autres Églises. Cependant, il y a deux aspects qui semblent caractéristiques de l'approche des Syro-orientaux. D'abord, dans leurs relations avec les Latins, ou les Chalcédoniens en général, ils ont toujours adopté une attitude de principe. Bien que certains auteurs comme Bar Malkon ou Bar Brikhā fussent prêts à quelques concessions, comme par exemple que les Chalcédoniens n'étaient pas des hérétiques dans le sens strict du terme, mais utilisaient simplement un langage moins rigoureux que les Orientaux, ils ne sont pas prononcés de la même manière que Barhebraeus ou al-Arfādī sur l'équivalence des trois formules christologiques. Pour eux, la formulation syro-orientale restait simplement la meilleure.

Deuxièmement, il semble que cette attitude « œcuménique » soit dirigée seulement envers les Latins, tandis que ces mêmes auteurs (pas dans tous les cas) continuaient

¹⁶ Une édition critique est en préparation par G. GIANAZZA (à paraître dans la série *Patrimoine arabe chrétien*, Beyrouth).

¹⁷ G. GIANAZZA, « Traité de la démonstration et de la direction : *Kitāb al-burhān wa-l-irshād* de Ṣalībā ibn Yuhannā al-Mawṣilī », *Parole de l'Orient*, 22, 1997, p. 567-629.

à combattre les Miaphysites, qu'ils fussent des Jacobites syro-occidentaux ou des Coptes. Leur œcuménisme était éclectique et peut-être motivé par la situation politique de l'époque.

Aḥmad al-Kayyāl et la secte des Kayyāliyya : le dédale de l’historiographie musulmane

Daniel DE SMET

L’hérésie au sein de « l’hérésie » ismaélienne

Les fils d’Israël se sont divisés après Moïse en soixante et onze factions (*firqa*) qui sont toutes en enfer à l’exception d’une seule qui est au paradis ; la communauté de Jésus s’est divisée après lui en soixante-douze factions qui sont toutes en enfer à l’exception d’une seule qui est au paradis ; ma communauté se divisera en soixante-treize factions dont soixante-douze iront en enfer et une seule au paradis¹.

Ce hadith célèbre, dont les multiples versions ont profondément marqué l’hérésiographie musulmane², est cité par Abū Tammām, un *dā’ī* ismaélien de mouvance carmathe, actif au Khurasan vers le milieu du X^e siècle. Pour l’auteur, la division de la communauté musulmane en une pléiade de « sectes » dont les tenants se maudissent mutuellement, est le fruit de l’action subversive de Satan. Celui-ci se manifesta à l’époque du Prophète sous les traits de ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, puis il réapparut en une série d’hérésiarques qui trafiquèrent et corrompirent à leur guise le sens apparent (*ẓāhir*) de la révélation. Seuls les *ahl al-bāṭin* – à savoir les Ismaéliens – sont restés sur la juste voie indiquée par Muḥammad, ‘Alī et les saints imams de

¹ Abū Tammām, *Kitāb al-Šağara*, in W. MADELUNG et P. WALKER (éd. et trad.), *An Ismaili Heresiography. The « Bāb al-šayṭān » from Abū Tammām’s Kitāb al-Šajara*, Leyde, Brill, 1998, p. 7-8 de la partie arabe. Sur l’attribution de cet ouvrage à Abū Tammām, voir l’introduction de W. MADELUNG et P. WALKER (éd. et trad.), *op. cit.*, p. 1-9 ; P. WALKER, « Abū Tammām and His *Kitāb al-Shajara* : A New Ismaili Treatise from Tenth-Century Khurasan », *Journal of the American Oriental Society*, 114, 1994, p. 343-352 ; J. VAN ESS, *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen Häresiographischen Texten*, Berlin, New York, De Gruyter, 2011, p. 548-552.

² J. VAN ESS, *op. cit.*, p. 7-64.

sa descendance, de sorte qu'ils ont été prémunis contre toute division interne³. Abū Tammām donne alors un long catalogue de soixante-douze « sectes maudites » issues du kharijisme, du sunnisme, du mu'tazilisme, du chiisme zaydite et imamite, ainsi que de différents courants « extrémistes » (ḡulāt). L'ismaélisme demeure totalement absent de cette énumération d'« hérésies »⁴.

De prime abord, cette absence pourrait sembler évidente dans un ouvrage ismaélien. Toutefois, les *ahl al-bāṭin* n'ont point été épargnés par la division et les dissensions internes, contrairement à ce qu'Abū Tammām voudrait nous faire croire. Bien au contraire, à l'époque où vivait l'auteur, un schisme au sein de la *da'wa* ismaélienne opposait ceux qui avaient admis l'imamat des Fatimides et ceux qui étaient restés fidèles à la doctrine initiale, en considérant Muḥammad b. Ismā'īl comme le dernier imam et le Mahdī de la fin des temps : il s'agit des soi-disant « Carmathes » auxquels appartenait Abū Tammām. De surcroît, les deux camps eurent à lutter contre des *du'āt* dissidents, des « hérétiques » accusés de soutenir des thèses « extrémistes » et dont certains, excommuniés par l'imam ou par les responsables de la *da'wa*, semblent même avoir fondé leurs propres « sectes »⁵. L'histoire de ces mouvements hérétiques, de ces « hérésies au sein de l'hérésie » – l'ismaélisme étant en effet considéré par ses adversaires musulmans comme la pire de toutes les hérésies⁶ – demeure obscure. En effet, dans la littérature ismaélienne de tendance carmathe et fatimide, une sorte de *damnatio memoriae* semble reposer sur ces *du'āt* rebelles qui, par leurs doctrines ou par leurs comportements, avaient transgressé les normes en vigueur. Ainsi, pour ce qui concerne les X^e et XI^e siècles, les sources font état d'incessants conflits à l'intérieur de la communauté ismaélienne. Mais, comme l'a très bien relevé Samuel Miklos Stern, les informations sont souvent sommaires, confuses et contradictoires, ce qui rend la tâche de l'historien particulièrement difficile⁷.

³ Abū Tammām, *Kitāb al-Šağara*, *op. cit.*, p. 8-9 du texte arabe.

⁴ Abū Tammām, *Kitāb al-Šağara*, *op. cit.*, p. 28-117 (trad.), p. 10-128 (texte arabe). W. MADELUNG et P. WALKER (éd. et trad.), *op. cit.*, p. 9, estiment que toute cette partie hérésiographique du livre « shows no sign – at least no overt characteristic – of Ismaili attitudes or sources » ; J. VAN ESS, *op. cit.*, p. 548, pense au contraire que l'apport personnel d'Abū Tammām en tant que *dā'ī* ismaélien est bien réel et que l'ouvrage servait les objectifs de la *da'wa* : classer et décrire les doctrines des adversaires afin de mieux pouvoir les convertir. Pour une analyse détaillée du contenu et des sources, voir J. VAN ESS, *op. cit.*, p. 515-548.

⁵ Les termes « hérésie » et « secte » posent problème dans le cadre de l'islam sunnite, vu l'absence d'Église, de clergé, de magistère et de dogmes fixés par des conciles et des synodes. Ils s'appliquent mieux au chiisme, et en particulier à l'ismaélisme, qui repose sur une organisation strictement hiérarchisée (la *da'wa*), placée sous l'autorité absolue de l'imam. Celui-ci avait le pouvoir d'excommunier (*takfīr*) des *du'āt* dissidents ; voir D. DE SMET, art. « Hérésie » et « Sectes », in M. A. AMIR-MOEZZI (éd.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 385-388, 809-812 ; sur le *takfīr* ismaélien, voir D. DE SMET, « *Kufr* et *takfīr* dans l'ismaélisme fatimide. Le *Kitāb Tanbīh al-hādī* de Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī » (à paraître).

⁶ D. DE SMET, « Al-Ġazālī et les Ismaéliens. Les « ignominies » (*faḍā'ih*) des *Bāṭiniyya* – *Ta'limiyya* et la synthèse ḡazālienne entre avicennisme et soufisme » (à paraître).

⁷ S. M. STERN, « Heterodox Ismā'īlism at the Time of al-Mu'izz », in *IBID.*, *Studies in Early Ismā'īlism*, Jérusalem – Leyde, The Hebrew University Magnes Press, 1983, p. 257-288, en particulier p. 257. Cet article (paru initialement dans *Bulletin of the School of Oriental and*

Nous pouvons en citer quelques exemples. Tout au long du X^e siècle, la *da'wa* ismaélienne en Iran fut le théâtre d'une controverse parfois âpre entre ses *du'āt* les plus éminents, comme Muḥammad al-Nasaḫī, Abū Ḥātim al-Rāzī et Abū Ya'qūb al-Siġistānī. Grâce aux ouvrages qui nous sont parvenus de ces auteurs ou aux fragments qui en sont transmis par des sources ultérieures, nous connaissons les thèmes qui étaient sujets à débat : la conception de Dieu, la cosmologie, la nature de l'âme humaine, la métempsychose, ainsi que l'interprétation de certains versets coraniques en rapport avec la prophétologie et l'imamologie⁸. Or, les enjeux de la controverse et son contexte politique et doctrinal nous échappent pour une large part. Ainsi, al-Siġistānī, un ancien Carmathe gagné à la cause des Fatimides, défend les thèses du Carmathe al-Nasaḫī, contre celles du Carmathe Abū Ḥātim al-Rāzī. Au début du XI^e siècle, Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, un membre éminent de la *da'wa* fatimide, intervient dans la discussion pour choisir le camp d'Abū Ḥātim contre son confrère al-Siġistānī. Comment, dès lors, mettre cette controverse doctrinale en rapport avec le schisme qui, à cette époque, déchirait l'ismaélisme ?

La *Risāla al-Wā'iza* d'al-Kirmānī contient une polémique véhémement contre un certain al-Ḥasan b. Ḥaydara al-Fargānī al-Aḥram (« celui qui a les narines percées »), manifestement un *dā'ī* ismaélien dissident qui avait professé l'infusion (*ḥulūl*) de la divinité dans le corps de l'imam-calife fatimide al-Ḥākim. Or nous ne savons rien du dénommé al-Aḥram. Son implication dans le mouvement druze qui allait apparaître bientôt au Caire est loin d'être évidente⁹. Inversement, la propagande menée dans la capitale égyptienne par Ḥamza b. 'Alī, Ismā'īl al-Tamīmī et Bahā' al-Dīn al-Muqtanā, trois *du'āt* ismaéliens qui sont les fondateurs de la religion druze, n'a laissé aucune trace dans la littérature ismaélienne de l'époque. Fait significatif, dans son *Tanbīh al-hādī wa-l-mustahdī*, un ouvrage de polémique contre les courants musulmans non ismaéliens écrit après le début de la prédication druze en 408/1017, al-Kirmānī évite toute référence explicite aux hérésies internes à la communauté ismaélienne¹⁰.

African Studies, 17, 1955, p. 10-33) illustre parfaitement les difficultés liées à la reconstitution de l'histoire du mouvement ismaélien.

⁸ Pour un état de la question, voir D. DE SMET, « Religiöse Anwendung philosophischer Ideen. 1. Die isma'ilitischen Denker des 10. und frühen 11. Jahrhunderts », in U. RUDOLF (éd.), *Philosophie in der islamischen Welt. Band I : 8-10 Jahrhundert*, Bâle, Schwabe Verlag, 2012, p. 518-531.

⁹ D. DE SMET, *La Quiétude de l'Intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī* (Orientalia Lovaniensia Analecta 67), Louvain, Peeters, 1995, p. 7, 15, 49-50. Contrairement à ce que j'avais écrit à l'époque, rien ne permet d'affirmer qu'al-Aḥram était associé à la propagande druze ; par ailleurs, la doctrine réfutée par al-Kirmānī ne présente pas de lien direct avec celle de Ḥamza b. 'Alī, un des *du'āt* dissidents dont les écrits sont à la base de la religion druze ; voir D. DE SMET, *Les Épîtres sacrées des Druzes*, Louvain, Peeters, 2007, p. 19-20. Pour un résumé du contenu de la *Risāla al-Wā'iza* (éditée par M. ĠĀLIB, *Majmū'at rasā'il al-Kirmānī*, Beyrouth, 1987, p. 134-147), voir H. HAJI, *A Distinguished Dā'ī under the Shade of the Fāṭimids : Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (d. circa 411/1020) and his Epistles*, Londres, Hamid Haji, 1998, p. 54-57.

¹⁰ D. DE SMET, « *Kufr* et *taḳfīr* dans l'ismaélisme fatimide », *loc. cit.*

Aḥmad al-Kayyāl et les Kayyāliyya

Tout aussi énigmatique que la figure d'al-Aḥram est celle du dénommé Aḥmad al-Kayyāl (« Aḥmad, le mesureur de grains »)¹¹, qui fut sans doute un *dā'ī* ismaélien hérétique dont l'action se situerait dans le Khurasan et en Transoxiane (l'actuel Ouzbékistan) au début du X^e siècle. Il aurait même fondé une secte qui porte son nom : les *Kayyāliyya*. Contrairement à al-Aḥram – et cela complique considérablement les choses – al-Kayyāl et les *Kayyāliyya* sont avant tout mentionnés par des sources hérésiographiques non ismaéliennes, notamment en des listes de sectes modelées d'après le hadith des « soixante-douze sectes maudites ». Le plus célèbre de tous les hérésiographes musulmans, al-Šahrastānī, nous a même laissé un exposé assez détaillé de la doctrine de l'hérésiarque. Néanmoins, les informations le concernant restent fragmentaires et, jusqu'à un certain point, contradictoires, ce qui a engendré des interprétations diverses dans la littérature secondaire¹².

Al-Kayyāl n'ayant pas encore reçu l'attention qu'il mérite, j'examinerai par ordre chronologique les textes dans lesquels il est mentionné. Il en résulte un dédale inextricable, un labyrinthe dans lequel l'historien risque de se perdre à tout moment. Tout au long de cette enquête se posera la question de la fiabilité des écrits hérésiographiques musulmans et de leur valeur comme source historique.

Abū Bakr al-Rāzī et al-Muṭahhar al-Maqdisī

Le médecin et philosophe Abū Bakr al-Rāzī (m. entre 313/925 et 323/935) serait l'auteur d'un « Livre de réfutation d'al-Kayyāl au sujet de l'imamat » (*Kitāb al-Naqd 'alā l-Kayyāl fi l-imāma*). Ce titre figure dans l'impressionnante bibliographie qui lui est attribuée dans le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm (m. 380/990)¹³. Comme c'est le cas pour la plupart des écrits qui y sont mentionnés, nous ne savons rien de son contenu.

Les *Kayyāliyya* apparaissent ensuite dans une liste de sectes chiïtes (*fīraq al-šī'a*) incluse en un chapitre hérésiographique du *Kitāb al-bad' wa-l-ta'rīḥ* d'al-Muṭahhar al-Maqdisī, ouvrage rédigé vers 355/966 en territoire samanide¹⁴. Contrairement à d'autres sectes au sujet desquelles des précisions sont données dans la suite de

¹¹ Les membres de sectes chiïtes portent souvent un surnom qui se réfère à une difformité physique, un métier ou un artisanat. Faut-il en conclure que ces mouvements recrutaient en des milieux sociaux modestes ou s'agit-il plutôt de noms codés ?

¹² Pour un bref aperçu des sources et de la doctrine qui lui est attribuée, voir W. MADELUNG, « Al-Kayyāl », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., Leyde – Paris, Brill – Maisonneuve, volume 4, 1978, p. 880. Il est généralement désigné sous le nom d'al-Kayyāl (ou Kayyāl dans les textes persans), mais Ibn al-Kayyāl est également attesté. Tout au long de cet article, j'opterai pour la forme al-Kayyāl, sauf dans les passages traduits où je rendrai le nom tel qu'il figure dans les éditions.

¹³ Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, éd. R. Tajaddud, Téhéran, 1973, p. 358.24-25.

¹⁴ Al-Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī, *Kitāb al-bad' wa-l-ta'rīḥ*, éd. C. HUART, 1899, Tome V, Paris, p. 123 [l'ouvrage a été faussement attribué à Abū Zayd al-Balḥī par l'éditeur]. Le chapitre hérésiographique dans lequel figure cette liste (p. 121-150 : *Fī maqālāt ahl al-islām*) est inspiré par le hadith des soixante-douze sectes, comme l'a montré J. VAN ESS, *op. cit.*, p. 560-569.

l'exposé, l'auteur se limite à la simple mention du nom *Kayyāliyya*. Il n'en dit rien de plus.

Les Iḥwān al-Ṣafā'

Louant dans leur « Épître sur la musique » les qualités exquises du nombre huit, les Iḥwān al-Ṣafā' évoquent rapidement les religions et les courants de pensée qui basent leurs doctrines sur d'autres nombres. Après avoir sévèrement critiqué les « septimaniens » qui ne jurent que par le nombre sept (s'agit-il des Ismaéliens ?), les Iḥwān mentionnent les dualistes qui voient tout en paires, les chrétiens qui s'adonnent aux triades, les philosophes de la nature qui fondent leurs théories sur des séries de quatre, les *Hurramiyya* dont le système repose sur des pentades et, finalement, « les Hindous et les *Kayyāliyya* qui chérissent les séries de neuf »¹⁵.

Dans la première partie de l'épître, intitulée « Les principes intellectuels selon l'opinion des Iḥwān al-Ṣafā' », en une section consacrée à la théorie pythagoricienne des nombres, les Iḥwān reviennent sur ceux qui affectionnent les « ennéades » :

Celles-ci ont également rempli de passion un groupe (*qawm*) parmi les Hindous qui les mentionnent sans cesse. De même, un homme parmi les savants (*raḡul min ahl al-'ilm*) connu sous le nom d'al-Kayyāl fut pris de passion pour elles, de sorte qu'il les mentionne abondamment dans ses livres bien connus qui se trouvent entre les mains des savants¹⁶.

Au dire des Iḥwān, al-Kayyāl était un savant qui s'intéressait au nombre neuf et qui était l'auteur de livres célèbres, lus par des gens de science. Ils l'associent, lui et ses disciples (les *Kayyāliyya*), à une secte hindoue. Tout cela demeure obscur à souhait. L'identité des Iḥwān et la datation de leurs *Rasā'il* restent un sujet controversé, bien qu'il existe aujourd'hui un certain consensus situant la rédaction des épîtres au cours de la seconde moitié du X^e siècle¹⁷.

¹⁵ Iḥwān al-Ṣafā', *Rasā'il*, Beyrouth 1957, I, p. 217. Le passage étant manifestement corrompu dans l'édition de Beyrouth, je me réfère à la nouvelle édition critique de l'épître par O. WRIGHT, *Epistles of the Brethren of Purity. On Music. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 5*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 111 de la partie arabe.

¹⁶ Iḥwān al-Ṣafā', *Rasā'il*, III, p. 206, cf. C. BAFFIONI, « Traces of « Secret Sects » in the *Rasā'il* of the Iḥwān al-Ṣafā' », in F. DE JONG (éd.), *Shī'a Islam, Sects and Sufism. Historical Dimensions, Religious Practice and Methodological Considerations*, Utrecht, M. Th. Houtsma Stichting, 1992, p. 11, 20.

¹⁷ G. DE CALLATAY, *Ikhwan al-Safa'. A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam*, Oxford, Oneworld, 2005, p. 3-4. Pour une autre opinion, inspirée par la conviction ismaélienne que l'auteur des *Rasā'il* est un des « imams cachés » entre Muḥammad b. Ismā'īl et le premier imam-calife fatimide, voir A. HAMDANI, « The Arrangement of the *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'* and the Problem of Interpolations », in N. EL-BIZRI, *The Iḥwān al-Ṣafā' and their Rasā'il*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 95. L'auteur pose comme *terminus ad quem* l'année 297/909. Selon lui, la mention d'al-Kayyāl et des *Kayyāliyya* ne contredit en rien cette datation, même si on accepte la date de l'apparition d'al-Kayyāl donnée par Abū l-Ma'ālī (à savoir l'année 295/907-908). Toutefois, Hamdani préfère la version ismaélienne de l'histoire d'al-Kayyāl rapportée par Idrīs 'Imād al-Dīn, qui le situe à une époque bien antérieure. Nous reviendrons sur tout cela dans la suite de l'article.

Abū l-Ma'ālī

Il faut attendre la fin du XI^e siècle pour que la figure d'al-Kayyāl prenne un peu plus de consistance dans le *Bayān al-adyān*, la première hérésiographie en langue persane, écrite en 485/1092 dans l'est de l'Iran par Abū l-Ma'ālī¹⁸. La cinquième et dernière partie du livre traite des « pseudo-prophètes » qui, par toutes sortes de stratagèmes, ont essayé de ruiner l'islam. L'auteur évoque successivement l'histoire (*aḥbār*) de dix-sept de ces imposteurs. Y figurent pêle-mêle Musaylima, le concurrent de Muḥammad, des ḡulāt célèbres comme Bayān b. Sam'ān, Muḡīra b. Sa'īd, Abū Manṣūr al-'Iḡlī et al-Muḡanna', l'hérésiarque mazdéen Bābak, le mystique al-Ḥallāḡ, le philosophe peu connu Īrānšahrī et, en dernier lieu, al-Kayyāl¹⁹.

Examinons de plus près la notice sur al-Kayyāl²⁰. Il faut tout d'abord remarquer que le manuscrit utilisé par l'éditeur Muḥammad Taqī Dānešpažūh (provenant de la collection Maḥdavi et daté de 1259/1843) semble défectueux, puisqu'il a dû corriger le texte à maintes reprises, tout en signalant ses interventions dans l'apparat critique. Néanmoins, des incertitudes subsistent, à commencer par le nom d'al-Kayyāl mentionné au début de la notice : « (Aḥmad) b. Zakariyā' Kayyāl ». Les parenthèses signifient sans doute qu'il s'agit d'un ajout de l'éditeur, mais il ne le précise pas dans l'apparat.

Selon Abū l-Ma'ālī, al-Kayyāl avait ses racines dans la région de Nišāpūr, étant originaire d'un village du Bayhaq (BHQ dans le ms.)²¹ et il « fit son apparition en l'an 259 » (*pejdā shodan o dar saneye mi'atay o khamsīn o tis*).

Or, il ressort de l'apparat critique que *khamsīn* est une correction de l'éditeur : dans le manuscrit, il y aurait *tisa 'īn*. L'éditeur fait suivre *tisa 'īn* par un point d'interrogation, ce qui signifie sans doute qu'il n'est pas sûr de la lecture. En supposant que « faire son apparition » (*pejdā shodan*) se réfère au début de la mission d'al-Kayyāl et non à sa naissance, et en acceptant la date qui figure probablement dans le manuscrit, nous pouvons en déduire qu'al-Kayyāl apparut en public en l'an 295/907-908²².

Toujours selon l'hérésiographe persan, al-Kayyāl prétendit avoir pour mission de remplacer la charia (la loi de l'islam) par une autre loi. À cet effet, il rédigea un livre en persan auquel il donna le titre de « Coran » et il l'écrivit en un alphabet secret dont il était le seul à connaître la signification. Il se rendit alors à Boukhara auprès du vizir Aḥmad b. Muḥammad al-Ġayhānī. Or, « Aḥmad » est une nouvelle correction de l'éditeur : d'après l'apparat, il y a dans le manuscrit « Muḥammad b. Muḥammad al-Ġayhānī ».

¹⁸ On trouvera des indications précieuses sur l'auteur et le contenu du *Bayān al-adyān* dans J. VAN ESS, *op. cit.*, p. 801-834 ; voir également IBID., « Abū l-Ma'ālī », *Encyclopaedia Iranica*, I, 1982-85, p. 334-335.

¹⁹ Pour la liste complète, voir J. VAN ESS, *op. cit.*, p. 826.

²⁰ Abū l-Ma'ālī, *Bayān al-adyān*, éd. M. T. DĀNEŠPAŽŪH, Téhéran 1376 sh./1997, p. 85-87.

²¹ Le Bayhaq était un district situé à l'Ouest de Nišāpūr dans le Khorasan.

²² C'est ainsi que W. MADELUNG, « Al-Kayyāl », *loc. cit.*, p. 880, interprète les données fournies par Abū l-Ma'ālī. La raison pour laquelle Dānešpažūh a corrigé 295 en 259 n'est pas claire, mais on peut supposer qu'il l'a fait sous l'influence du récit d'al-Šahrastānī ou d'Idrīs 'Imād al-Dīn (voir *infra*).

Cette correction pose problème. À cette époque, le vizirat semble avoir été héréditaire à la cour des Samanides de Boukhara, car trois vizirs portant le nom al-Ġayhānī s'y sont succédé : le père, Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad al-Ġayhānī, qui occupa le vizirat de c. 301/913-14 jusqu'à sa mort en 313/925 ; le fils, Abū 'Alī Muḥammad b. Muḥammad al-Ġayhānī, qui fut vizir de 326/937-938 à 330/941-942 ; et enfin, le petit-fils, Abū 'Abdallāh Aḥmad b. Muḥammad al-Ġayhānī, qui fut vizir de 365/975-976 à 367/977²³. Il n'est guère étonnant qu'Abū l-Ma'ālī ou un copiste ait pu confondre ces personnages aux noms similaires. Si l'on suit la lecture du manuscrit, al-Kayyāl aurait attendu plus de trente ans avant de chercher l'appui du vizir (al-Ġayhānī fils) pour sa mission. La correction de Dānešpažūh, qui semble identifier le vizir avec le petit-fils, est encore plus improbable. Par conséquent, si on admet 295 comme date pour le début de la mission d'al-Kayyāl, l'option la plus évidente est qu'il se rendit auprès d'al-Ġayhānī père²⁴.

Voyons maintenant la suite du récit, qui prend la forme d'un dialogue entre les deux hommes. Al-Kayyāl expose sa mission au vizir qui se montre aussitôt très intéressé, étant lui-même un hérétique. Il lui demande de faire de son livre en alphabet secret une « traduction claire » (*tarjomeye roushan*) et de prêcher sa doctrine à Kišš, à Naḥšab²⁵ et au Turkestan, tout comme l'avait fait avant lui al-Muqanna'. Abū l-Ma'ālī raconte alors comment les livres d'al-Kayyāl (des exemplaires de son « Coran » transcrits en caractères arabes ?) furent transportés en ces endroits sur l'ordre d'al-Ġayhānī. Al-Kayyāl commença sa prédication dans les environs de Kišš. Il s'adressa aux villageois au moment de la prière, en essayant de les dissuader d'observer les prescriptions légales. Toutefois, il ne réussit pas à les convaincre. Après plusieurs tentatives infructueuses, il retourna auprès d'al-Ġayhānī pour lui faire part de son échec. Celui-ci l'envoya alors avec ses livres à Marw, une région privilégiée car, selon le vizir, « les gens y sont idiots » (*ablahān*) et Abū Muslim y avait remporté de beaux succès, tout comme al-Muqanna'. Et en effet, la *da'wa* d'al-Kayyāl à Marw et ses environs fut un triomphe : il réunit beaucoup de monde autour de lui et « il rendit licites les choses illicites ». À sa mort, nous dit Abū l-Ma'ālī, il alla tout droit en Enfer²⁶.

L'interprétation de ce récit n'est pas aisée. Outre les problèmes de chronologie, il est clair que l'histoire rapportée par Abū l-Ma'ālī fait preuve d'une grande hostilité à la fois envers al-Kayyāl et envers al-Ġayhānī. À en croire l'hérésiographe, al-Kayyāl opérait comme un agent du vizir samanide de Boukhara, al-Ġayhānī père ou fils. Les deux occupaient le vizirat sous le règne de l'émir samanide Naṣr II b. Aḥmad al-Sa'īd (301-331/914-943) qui s'était converti à l'ismaélisme, probablement suite

²³ P. CRONE et L. TREADWELL, « A New Text on Ismailism at the Samanid Court », in C. F. ROBINSON (éd.), *Texts, Documents and Artefacts. Islamic Studies in Honour of D. S. Richards*, Leyde – Boston, Brill, 2003, p. 54-55 ; C. PELLAT, « al-Djayhānī », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., Supplément, 1980, p. 264-265.

²⁴ P. CRONE et L. TREADWELL, *loc. cit.*, p. 55, choisissent également cette option, W. MADELUNG, « Al-Kayyāl », *loc. cit.*, p. 880, hésite entre le père et le fils.

²⁵ La ville de Kišš est située au sud de Samarcande ; Naḥšab ou Nasaf se trouve à l'ouest de Kišš, entre Samarcande et Boukhara.

²⁶ Abū l-Ma'ālī, *Bayān al-adyān*, *op. cit.*, p. 86-87.

à la propagande menée par des *du'āt* carmathes (dont Muḥammad al-Nasafī)²⁷. Certains notables ont suivi son exemple, dont les Ġayhānī : le fils serait devenu Ismaélien et le petit-fils l'était encore après les persécutions anti-ismaéliennes menées après la mort de Naṣr par le fils et successeur de ce dernier, Nūḥ²⁸. Aucune source ne dit explicitement que le père adhérait à l'ismaélisme. Ibn al-Nadīm l'inclut dans une liste de *zindīqs* (aux côtés du poète Baššār b. Burd et du « libre penseur » Abū 'Īsā al-Warrāq) et il le qualifie ailleurs de « dualiste » (*tanawī*)²⁹. Or, ces termes étant appliqués à toutes sortes d'hérétiques (y compris aux Ismaéliens), le manque d'informations précises concernant al-Ġayhānī père ne nous permet pas de déterminer à quel courant il appartenait exactement.

La notice d'Abū l-Ma'ālī ne contient aucune référence explicite à l'ismaélisme. Pour organiser la mission d'al-Kayyāl, al-Ġayhānī prend pour modèle la propagande menée par Abū Muslim à Marw et par al-Muqanna', « l'homme au visage voilé », dans cette même ville et en Transoxiane. Ces deux *ḡulāt* opérant à la fin de l'époque omeyyade et au début de l'ère abbasside, appartenaient à des courants « extrémistes » au sein du chiisme kaysānite, qui s'était probablement éteint avant l'apparition du mouvement ismaélien vers le milieu du IX^e siècle. Tout comme les Ismaéliens, Abū Muslim et al-Muqanna' sont accusés par les hérésiographes d'avoir prêché l'antinomisme (*ibāḥa*)³⁰. Selon Abū l-Ma'ālī, la mission d'al-Kayyāl consistait précisément à proclamer l'abrogation de la loi islamique, remplacée désormais par une nouvelle « loi » au sujet de laquelle il ne nous apprend rien de concret. Or, la doctrine enseignée par les *du'āt* ismaéliens carmathes du X^e siècle, notamment dans la partie orientale de l'Iran et en Transoxiane à l'époque même des Ġayhānī, soutenait que l'avènement du Mahdī ou du *Qā'im* – l'imam caché Muḥammad b. Ismā'īl, le « seigneur du septième cycle » – marquera la clôture du cycle de Muḥammad et

²⁷ Pour une reconstitution minutieuse des faits, voir P. CRONE et L. TREADWELL, *loc. cit.*, p. 41-48. Muḥammad al-Nasafī semble avoir joué un rôle majeur dans la propagation de l'ismaélisme à la cour samanide. Mais il ne peut avoir travaillé pour le compte des Fatimides (comme l'insinue Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 239) dont il ne reconnaissait pas les droits à l'imamat. Je crois avec P. CRONE et L. TREADWELL, *loc. cit.*, p. 65, que la conversion de Naṣr et de son entourage fut l'œuvre de l'ancienne *da'wa* « carmathe » restée fidèle à Muḥammad b. Ismā'īl, et non de la propagande des missionnaires fatimides.

²⁸ La conversion ismaélienne du fils est mentionnée par al-Ta'ālībī ; le petit-fils est présenté comme un Ismaélien par Nizām al-Mulk, voir P. CRONE et L. TREADWELL, *loc. cit.*, p. 39, 55.

²⁹ Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 153, 401 ; P. CRONE et L. TREADWELL, *loc. cit.*, p. 55, en conclut qu'il était « a *zindīq* in the sense of a Manichean dualist ».

³⁰ D. GIMARET et G. MONNOT, *Shahrastani. Livre des religions et des sectes*, Louvain – Paris, Peeters, 1986, volume I, p. 543-556 ; H. HALM, *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die 'Alawiten*, Zurich – Munich, Artemis Verlag, 1982, p. 78-83. La branche kaysānite du chiisme s'est éteinte vers la fin du VIII^e siècle et la plupart de ses adeptes se sont ralliés à d'autres courants chiites. L'ismaélisme, dont la doctrine présente de nombreux points communs avec celle des Kaysānites, en est sans doute en partie l'héritier.

l'abrogation de sa loi. Commencera alors un cycle messianique, régi par une nouvelle loi dont la nature fut sujette à controverse au sein même de la *da'wa* ismaélienne³¹.

Al-Kayyāl aurait écrit son propre « Coran » en langue persane, en employant un alphabet secret. On connaît en effet la pratique assez courante dans les manuscrits ismaéliens qui consiste à écrire certains noms, termes ou passages entiers en alphabet secret, afin de les rendre inintelligibles aux profanes³².

Abū l-Ma'ālī était un chiite duodécimain ouvertement hostile à l'ismaélisme. Dans son *Bayān al-adyān*, il mentionne les Carmathes dans le deuxième chapitre consacré aux sectes non musulmanes et il les accuse d'antinomisme (*ibāḥa*) et de *zandaqa*³³. Sa notice sur al-Kayyāl s'accorde parfaitement avec le thème du « complot contre l'islam » qui forme la trame des multiples « légendes noires » circulant à l'époque au sujet des Ismaéliens³⁴. Toutefois, le récit d'Abū l-Ma'ālī ne permet pas de conclure avec certitude qu'al-Kayyāl était un *dā'ī* ismaélien soutenu par des vizirs samanides convertis à l'ismaélisme. En prenant le texte au pied de la lettre, il serait plutôt l'initiateur d'un courant chiite « extrémiste » dans la lignée d'Abū Muslim et d'al-Muqanna', patronné par un vizir qui avait la réputation d'être un *zindīq*.

Al-Šahrastānī

Une quarantaine d'années après le *Bayān al-adyān* d'Abū l-Ma'ālī, al-Šahrastānī rédigea la première partie de son *Kitāb al-milal wa-l-niḥal*, vers 521/1127³⁵. Ce chef-d'œuvre de l'hérésiographie musulmane contient une longue notice sur al-Kayyāl et les *Kayyāliyya*. Il s'agit de l'unique exposé actuellement connu qui donne des indications assez précises sur la doctrine de l'hérésiarque. Toutefois, à première vue du moins, l'image qui en ressort ne concorde pas avec les données fournies par Abū l-Ma'ālī. La question de la fiabilité des deux hérésiographes se pose ainsi avec d'autant plus d'insistance que nous ignorons leurs sources respectives.

Nous avons vu qu'Abū l-Ma'ālī était un chiite duodécimain profondément hostile à l'ismaélisme et à toute forme de « bāṭinisme ». Face à lui se dresse la figure énigmatique d'al-Šahrastānī, théologien ash'arite de tradition « post-avicennienne » – il admirait Avicenne tout en polémiquant contre certaines de ses doctrines jugées

³¹ Sur cette question, voir D. DE SMET, « Loi rationnelle et loi imposée. Les deux aspects de la *šarī'a* dans le chiisme ismaélien des X^e et XI^e siècles », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 61, 2008, p. 515-544.

³² Voir D. DE SMET, « L'alphabet secret des Ismaéliens ou la force magique de l'écriture », in R. GYSELEN (éd.), *Charmes et sortilèges. Magie et magiciens*, Bures-sur-Yvette, Groupe pour l'étude de la civilisation du Moyen-Orient, 2002, p. 51-60. Il y a même des manuscrits entiers en alphabet secret, comme le Ms. 1499 de l'*Institute of Ismaili Studies* de Londres qui contient le *Kitāb Kanz al-walad* d'Ibrāhīm b. al-Ḥusayn al-Ḥāmidī : voir F. DE BLOIS, *Arabic, Persian and Gujarati Manuscripts. The Hamdani Collection in the Library of The Institute of Ismaili Studies*, Londres – New York, I. B. Tauris – Institute of Ismaili Studies, 2011, p. 108-109 et la planche 3 (après la p. 126). La quasi-totalité des manuscrits ismaéliens étant modernes, il est toutefois impossible d'établir si cette pratique existait déjà au X^e siècle.

³³ Abū l-Ma'ālī, *Bayān al-adyān*, *op. cit.*, p. 37, cf. J. VAN ESS, *op. cit.*, p. 812-815.

³⁴ F. DAFTARY, *Légendes des Assassins. Mythes sur les Ismaéliens*, trad. Z. Rajan-Badouraly, Paris, Vrin, 2007.

³⁵ D. GIMARET et G. MONNOT, *op. cit.*, volume I, p. 6, 662 et n. 46.

hérétiques – qui de surcroît semble avoir été attiré par l’ismaélisme, s’il n’en était pas secrètement un adhérent³⁶.

Aborder la question troublante et épineuse des rapports d’al-Šahrastānī avec l’ismaélisme dépasserait de loin le cadre de cet article. Pour notre présent propos, il suffit de rappeler brièvement la manière dont l’auteur traite l’ismaélisme dans son *Kitāb al-milal*.

Le chapitre consacré aux chiïtes commence par quatre sections qui reprennent la classification usuelle des grandes branches du chiïsme : (1) les *Kaysāniyya* ; (2) les *Zaydiyya* ; (3) les *Imāmiyya* ; (4) les *Ġāliyya*. Les Ismaéliens font leur première apparition dans la section sur les Imamites : il y est fait mention des *Ismā’īliyya al-wāqifa*, les « Ismaéliens qui font arrêter » la succession des imams avec le fils de Ġa’far al-Šādiq, Ismā’īl, ou avec son petit-fils, Muḥammad b. Ismā’īl. Al-Šahrastānī distingue les adhérents de cette « secte », qu’il désigne sous le nom de *Mubārakiyya*³⁷, de ceux qui font continuer l’imamat dans la descendance de Muḥammad b. Ismā’īl, d’abord en une série d’imams cachés (*mastūrūn*), puis en un nombre d’imams apparents qui agissent en public (*zāhirūn qā’imūn*, c’est-à-dire les Fatimides). Il appelle ces Ismaéliens les *Bāṭiniyya – Ta’limiyya* et promet d’exposer leur doctrine ultérieurement³⁸.

Al-Šahrastānī clôt la section sur les Ġāliyya avec une phrase énigmatique :

J’ai terminé avec les sectes islamiques. Il ne reste plus que la secte des *Bāṭiniyya*. Les auteurs de livres consacrés aux doctrines (*maqālāt*) tantôt les excluent des sectes [islamiques], tantôt les y incluent. Somme toute, il s’agit de gens qui s’opposent aux soixante-douze [autres] sectes³⁹.

Faut-il en conclure, avec van Ess, qu’al-Šahrastānī considérait les *Bāṭiniyya* comme la *firqa al-nāḡiyya*, la seule dont les adeptes iront au Paradis⁴⁰ ?

³⁶ D. STEIGERWALD, *La pensée philosophique et théologique de Shahrastānī*, Saint-Nicolas (Québec), Presses de l’Université Laval, 1997 (l’auteur essaie de départager les éléments ash’arites, avicenniens et ismaéliens dans la pensée d’al-Šahrastānī) ; W. MADELUNG et T. MAYER, *Struggling with the Philosopher. A Refutation of Avicenna’s Metaphysics. A New Arabic Edition and English Translation of Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm al-Shahrastānī’s Kitāb al-Muṣāra’a*, Londres – New York, I. B. Tauris, 2001, en particulier p. 1-14.

³⁷ Bien que ce nom soit fréquent dans la littérature hérésiographique (il apparaît déjà dans les *Firaq al-Šī’a* d’al-Nawbaḥfī et dans les *Maqālāt al-firaq* d’al-Qummī), l’identité du personnage appelé *al-Mubārak* reste incertaine. Il s’agit sans doute d’un surnom d’Ismā’īl b. Ġa’far ou de son fils Muḥammad b. Ismā’īl ; pour une analyse des sources, majoritairement hérésiographiques, concernant les origines obscures de l’ismaélisme, voir F. DAFTARY, « The Earliest Ismā’īlīs », *Arabica*, 38, 1991, p. 214-245.

³⁸ Al-Šahrastānī, *Kitāb al-milal wa-l-niḥal*, éd. M. S. KAYLĀNĪ, 1976, Le Caire, I, p. 167-168 ; D. GIMARET et G. MONNOT, *op. cit.*, volume I, p. 491-492. L’« édition » de Kaylānī est en fait une version piratée de l’édition de ‘A. M. Wakīl (Le Caire, 1968), qui est à son tour hautement tributaire de l’édition critique de M. F. Badrān (Le Caire 1947-1955) ; cf. D. GIMARET et G. MONNOT, *op. cit.*, volume I, p. 29 n. 58.

³⁹ Al-Šahrastānī, *Kitāb al-milal wa-l-niḥal*, I, p. 190.

⁴⁰ J. VAN ESS, *op. cit.*, p. 899-900 ; sur l’ambiguïté de la phrase, voir également D. GIMARET et G. MONNOT, *op. cit.*, volume I, p. 545 n. 242.

Après une liste d'autorités chiïtes qui semble être une insertion, l'auteur aborde enfin les Ismaéliens *Bāṭiniyya* – *Ta'limiyya*. Ce chapitre, qui mériterait une étude à part entière, montre qu'al-Šahrastānī était bien informé et qu'il a utilisé des sources ismaéliennes authentiques. Il ne suit pas le « roman noir » anti-ismaélien élaboré par ses prédécesseurs, comme Ibn Ḥazm, al-Bağdādī ou al-Ġazālī, mais il présente, au contraire, son sujet sur un ton neutre et d'une façon relativement objective, une qualité qui vaut d'ailleurs pour l'ensemble du *Kitāb al-milal*. L'auteur est bien conscient des changements doctrinaux que l'ismaélisme a subis au cours de son histoire complexe. Il distingue tout d'abord la doctrine « ancienne » (*qadīma*), celle des auteurs carmathes et fatimides – al-Šahrastānī semble toutefois ignorer les modifications substantielles qui y ont été introduites par Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (m. vers 411/1021) – et il décrit avec une remarquable exactitude leurs conceptions sur Dieu, la cosmologie, la structure du monde intelligible, la prophétologie et l'imamologie, ainsi que leurs spéculations sur les lettres de l'alphabet. Puis, il mentionne la *da'wa ḡadīda* initiée par Ḥasan al-Šabbāḥ et cite de longs extraits de plusieurs de ses écrits en traduction arabe, notamment les fameux « Quatre chapitres ». Al-Šahrastānī semble avoir rencontré Ḥasan al-Šabbāḥ et avoir mené des discussions avec les Nizarites d'Alamūt. Tout en se gardant de faire de la polémique, son exposé montre qu'il avait des réserves envers les notions de *taqlīd* et de *ta'lim* tels que Ḥasan les concevait⁴¹.

Revenons maintenant à la notice consacrée aux *Kayyāliyya*. Celle-ci figure dans la section sur les Ġāliyya. Dix « sectes » y sont successivement traitées, allant des *Saba'iyya* aux *Nuṣayriyya* – *Iṣḥāqīyya*. Aḥmad al-Kayyāl s'y trouve en compagnie de ḡulāt notoires, comme 'Abd Allāh b. Sab', al-Muḡīra b. Sa'īd al-'Iḡlī, Abū Maṣṣūr al-'Iḡlī et Abū l-Ḥaṭṭāb, mais également du théologien chiïte dissident Hišām b. al-Ḥakam et d'autres figures dont le rapport avec les courants ḡulāt est moins évident⁴².

L'exposé sur les *Kayyāliyya* se démarque de l'ensemble du *Kitāb al-milal* par son ton hautement polémique. Abandonnant son impartialité habituelle, al-Šahrastānī se plaît à tourner en dérision les thèses soutenues par Aḥmad al-Kayyāl⁴³. Ce fait est d'autant plus étonnant que les doctrines qui lui sont attribuées entrent parfaitement dans le cadre de l'ismaélisme, comme nous le verrons à l'instant.

En voici une traduction annotée⁴⁴ :

Les *Kayyāliyya* – les disciples d'Aḥmad b. al-Kayyāl⁴⁵. Il faisait partie des propagandistes (*du'āt*) d'un des Gens de la Maison (*ahl al-bayt*) après Ġa'far b. Muḥammad al-Šādiq – je pense (*aḏunnu*) que c'était un des imams cachés (*al-a'imma al-mastūrūn*). Sans doute avait-il entendu [de l'imam] des paroles se rapportant à

⁴¹ Al-Šahrastānī, *Kitāb al-milal wa-l-niḥal*, I, p. 191-198 ; D. GIMARET et G. MONNOT, *op. cit.*, I, p. 551-565 ; cf. J. VAN ESS, *op. cit.*, p. 869-871.

⁴² D. GIMARET et G. MONNOT, *op. cit.*, I, p. 507-545 ; cf. J. VAN ESS, *op. cit.*, p. 899.

⁴³ Comme l'a bien relevé J. VAN ESS, *op. cit.*, p. 892, 898.

⁴⁴ Al-Šahrastānī, *Kitāb al-milal wa-l-niḥal*, I, p. 181-184 ; cf. la traduction de D. GIMARET et G. MONNOT, *op. cit.*, I, p. 526-530, dont je m'écarte en de nombreux endroits.

⁴⁵ Ainsi dans l'édition de Kaylānī. Certains manuscrits donnent la forme habituelle du nom : Aḥmad al-Kayyāl, tout comme le fera l'édition de Kaylānī dans la suite du texte ; cf. D. GIMARET et G. MONNOT, *op. cit.*, I, p. 526, n. 128.

la science (*kalimāt 'ilmiyya*)⁴⁶, mais il les mélangea à ses opinions erronées et à sa pensée futile. Il créa ainsi autour de chaque objet de la science une doctrine (*maqāla*) qui n'était basée ni sur ce qu'il avait entendu [de la bouche de l'imam], ni sur la raison. Parfois même, il se détournait du bien (*al-ḥusn*)⁴⁷ au sujet de certaines questions. Lorsque [les imams] furent mis au courant de son innovation doctrinale (*bid'a*), ils se dissocièrent de lui, le maudirent et ordonnèrent à leurs partisans (ṣī'a) de se séparer de lui et de rompre tout contact avec lui. Ayant appris cela d'eux, al-Kayyāl détourna la mission (*da'wa*) vers lui-même : en un premier temps, il prétendit à l'imamat ; ensuite, il se fit passer pour le Résurrecteur (*Qā'im*).

À sa doctrine appartenait l'idée que toute personne en mesure de déterminer [la position] des « horizons » (*āfāq*) par rapport aux « âmes » (*anfūs*)⁴⁸ et capable d'expliquer le cours des deux mondes – à savoir le « monde des horizons », qui est le monde supérieur, et le « monde des âmes », qui est le monde inférieur – est l'imam. [Il ajoutait] que toute personne en mesure de saisir le tout (*al-kull*) en son essence et capable d'expliquer chaque chose universelle en son individualité concrète et partielle, est le *Qā'im*. Il disait que personne, à aucune époque, ne fut en mesure d'accomplir cela, si ce n'est Aḥmad al-Kayyāl. Par conséquent, c'était lui, le *Qā'im*. Un de ses anciens associés l'a tué⁴⁹ uniquement à cause de cette innovation doctrinale (*bid'a*) [qui consistait à prétendre] qu'il était l'imam et ensuite le *Qā'im*. De sa doctrine concernant l'univers, il subsiste des écrits en arabe et en persan, tous remplis d'une vaine rhétorique et de thèses contraires à la Loi (*ṣar'*) et à la raison.

⁴⁶ Il s'agit probablement du *'ilm al-bāṭin*, la science ésotérique qui, selon l'ismaélisme, forme l'objet de l'enseignement des imams.

⁴⁷ La plupart des manuscrits, tout comme l'édition de Kaylānī, donnent *al-ḥusn* (ou *al-ḥasan*) ; D. GIMARET et G. MONNOT, *op. cit.*, I, p. 526, n. 130 se rangent toutefois à la lecture figurant dans l'édition de Badrān : *al-ḥiss*, « les sens, le sensible ».

⁴⁸ Les termes *āfāq* et *anfūs* apparaissent dans le Coran (Q 41:53) : « Nous leur montrerons bientôt nos Signes, dans l'univers (*fī l-āfāq*) et en eux-mêmes (*fī anfusihim*), jusqu'à ce qu'ils voient clairement que ceci est la Vérité » (trad. Denise Masson). La doctrine attribuée à al-Kayyāl se présente comme un *ta'wīl* ismaélien de ce verset. En effet, l'auteur interprète le texte coranique comme si les « horizons » se réfèrent au monde intelligible et les « âmes » au monde sensible. Or, le terme *ufq* occupe une place importante dans le néoplatonisme arabe, notamment dans la « Pseudo-Théologie d'Aristote » : l'Âme universelle se situe « dans l'horizon » de l'Intellect ; chaque hypostase du monde intelligible se trouve « dans l'horizon » de celle qui la précède dans l'ordre hiérarchique de l'émanation : voir les références citées dans D. DE SMET, *Empedocles Arabus. Une lecture néoplatonicienne tardive*, Bruxelles, Brepols, 1998, p. 117. Cette notion a été adoptée par les néoplatoniciens ismaéliens, entre autres par Abū Ya'qūb al-Siġistānī, *Kitāb al-Nuṣra*, cité par Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, *Kitāb al-Riyāḍ*, éd. 'Ā. TĀMIR, 1960, Beyrouth, Dār al-Ṭaqāfah, p. 65, 111-112. Par ailleurs, al-Siġistānī, *Kitāb al-Maqālīd*, éd. I. K. POONAWALA, 2011, Tunis, Dār al-Ġarb al-Islāmī, p. 277, compte la « science des horizons et des âmes » (*'ilm al-āfāq wa-l-anfus*) parmi les « sciences véridiques » (*al-'ulūm al-ḥaqīqīyya*) nécessaires au salut de l'âme. Notons toutefois qu'al-Šahrastānī emploie à plusieurs reprises l'expression *qadara al-āfāq 'alā l-anfus* (ou une expression similaire) dans des notices consacrées à des mouvements qui n'ont pas de lien direct avec l'ismaélisme ; voir les occurrences dans D. GIMARET et G. MONNOT, *op. cit.*, volume I, p. 437 n. 6.

⁴⁹ *Qatalahu* selon l'édition de Kaylānī, ce qui semble être la lecture de la majorité des manuscrits ; mais le texte est peut-être corrompu ; voir D. GIMARET et G. MONNOT, *op. cit.*, I, p. 527, n. 135.

Al-Kayyāl disait qu'il y a trois mondes (*'awālim*) : le monde supérieur, le monde inférieur et le monde de l'homme. Il distinguait dans le monde supérieur cinq lieux (*amākin*). Le premier est le lieu suprême (*makān al-amākin*) : il s'agit d'un lieu vide qui n'est habité par aucun être et qui n'est régi par aucune entité spirituelle (*rūhānī*) ; c'est lui qui enveloppe le tout (*muḥīt bi l-kull*). Il ajoutait que le Trône (*'arš*) mentionné dans la Loi (*šar'*) s'y réfère. Au-dessous de lui se situent successivement le lieu de l'âme supérieure, le lieu de l'âme rationnelle (*al-nafs al-nāṭīqa*), le lieu de l'âme animale⁵⁰ et le lieu de l'âme humaine⁵¹.

Il disait que l'âme humaine voulait s'élever vers le monde⁵² de l'âme supérieure. Elle s'éleva donc et traversa les deux lieux, c'est-à-dire ceux de l'âme animale et de l'âme rationnelle. Alors qu'elle était sur le point d'atteindre le monde de l'âme supérieure, elle fut prise de fatigue ; elle s'épuisa, devint confuse et se décomposa ; ses parties se transformèrent, de sorte qu'elle tomba vers le monde inférieur. Elle vit alors se succéder les cycles et les ères (*akwār wa adwār*), tout en demeurant en cet état de décomposition et de transformation. Puis, l'âme supérieure s'épancha vers elle et fit émaner sur elle une parcelle de ses lumières. Ainsi furent accomplies en ce monde les compositions (*al-tarākīb*)⁵³ et furent générés les cieux, la terre et les êtres composés : les minéraux, les végétaux, les animaux et l'homme. [L'âme humaine] fut soumise aux vicissitudes de ces compositions, ressentant tantôt la joie et tantôt

⁵⁰ *Al-nafs al-ḥayawāniyya* manque dans l'édition de Kaylānī, mais elle est mentionnée dans la suite du texte.

⁵¹ Bien que les détails de cette cosmologie ne correspondent à aucun système ismaélien connu, elle se compose d'éléments qui ont des parallèles dans les écrits ismaéliens du X^e siècle. La distinction de différents « mondes » ou niveaux de la réalité est commune dans l'ismaélisme, tandis que la structure pentadique du « monde supérieur » – constitué des cinq êtres supérieurs (*al-ḥamsa al-'ulwiyya*) – se retrouve chez plusieurs auteurs de cette époque, notamment al-Siğistānī, entrant parfois en concurrence avec la triade néoplatonicienne (Intellect – Âme – Nature) ; voir les textes réunis et analysés par H. HALM, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya*, Wiesbaden, F. Steiner, 1978, p. 67-74. Le « Lieu suprême » d'al-Kayyāl correspond plus ou moins à l'Intellect ismaélien : il est identifié au Trône divin et associé à la sphère enveloppante qui forme la limite ultime de l'univers, dont Dieu est exclu. Cette sphère est « vide » : elle ne comporte aucun astre, aucune planète, et, par conséquent, elle n'est régie par aucune des *rūhāniyya* ou anges cosmiques qui animent les astres (voir H. HALM, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya*, op. cit., p. 91-100). « L'âme supérieure » qui lui fait suite correspond à l'Âme universelle. Les trois derniers « lieux » sont plus problématiques. La présence de l'âme humaine dans le monde supérieur s'explique par le fait qu'elle y demeurait avant sa chute en ce bas monde (voir la suite du texte). Mais que vient y faire l'âme animale ? Quelle est la différence entre l'âme rationnelle et l'âme humaine ? Les « cinq êtres supérieurs » des Ismaéliens sont l'Intellect, l'Âme, al-Ġadd, al-Faṭḥ et al-Ḥayāl, dont les trois derniers sont parfois associés à des facultés de l'âme humaine ; voir D. DE SMET, « La fonction noétique de la triade al-Jadd, al-Faṭḥ et al-Khayāl. Les fondements de la connaissance prophétique dans l'ismaélisme », in H. BIESTERFELDT et V. KLEMM (éd.), *Differenz und Dynamik im Islam. Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburtstag*, Würzburg, Ergon, 2012, p. 319-336, en particulier p. 328-330. La doctrine attribuée à al-Kayyāl y ferait-elle allusion ?

⁵² Rappelons que dans le vocabulaire ismaélien, le terme *'ālam* a une signification assez vague : il désigne souvent un niveau de la réalité ou un domaine particulier, comme, par exemple, le « monde de la religion » ou le « monde de la loi ».

⁵³ *Tarākīb* (« composition ») est un terme technique ismaélien qui désigne l'action démiurgique accomplie par l'Âme universelle.

la tristesse, tantôt le bonheur et tantôt la détresse, étant parfois saine et vigoureuse, parfois affligée et mise à l'épreuve. [Cela continuera] jusqu'au moment où apparaîtra le *Qā'im*, qui la fera retourner à l'état de perfection. Les compositions seront alors désagrégées, les contraires disparaîtront et le spirituel l'emportera sur le corporel. Or, ce *Qā'im* n'est autre qu'Ahmad al-Kayyāl⁵⁴.

Par ailleurs, il voulut prouver ce qu'il s'attribua à lui-même de la manière la plus faible que l'on puisse imaginer et la plus fragile possible, en soutenant que le nom *Ahmad* correspond aux quatre mondes. Ainsi, l'*alif* de son nom correspondrait à l'âme supérieure, le *hā'* à l'âme rationnelle, le *mīm* à l'âme animale et le *dāl* à l'âme humaine. Il ajouta que les quatre mondes sont les principes (*al-mabādi'*) et les éléments (*al-basā'iy*). Quant au lieu suprême, il n'y a absolument aucun être en lui.

Puis, il établit la correspondance (*muqābala*) entre les mondes supérieurs et le monde inférieur corporel⁵⁵. Le ciel, disait-il, est vide : par conséquent, il correspond au lieu suprême. Au-dessous de lui, il y a successivement le feu, l'air, la terre et l'eau.

⁵⁴ Le thème « gnostique » de la chute de l'âme humaine dans la matière et de sa lente remontée vers la patrie céleste occupe une place centrale dans l'ismaélisme iranien du X^e siècle (voir H. HALM, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya*, op. cit., p. 110-114). La version attribuée à al-Kayyāl rappelle à bien des égards les thèses soutenues par al-Nasafi et surtout par al-Siġistānī. La chute de l'âme n'est pas due à une faute ou à un péché quelconque (al-Siġistānī nie explicitement cette possibilité, notamment dans *Maqālīd*, p. 200-202), mais à son incapacité à s'élever vers l'Âme universelle. Dans un passage où résonne l'écho du célèbre chapitre des *Ennéades* (IV, 8, 1), où Plotin décrit son « expérience mystique », al-Siġistānī évoque la fatigue et la lassitude de l'âme humaine qui, voulant s'élever vers le monde intelligible et s'unir à l'Âme universelle, retombe à chaque fois alors qu'elle était sur le point d'atteindre son but (al-Siġistānī, *Kitāb al-Yanābī'*, éd. H. CORBIN, *Trilogie ismaélienne*, Téhéran – Paris, Adrien Maisonneuve, 1961, § 65, p. 36 du texte arabe). La particularité du système d'al-Kayyāl réside toutefois dans le fait que les tentatives infructueuses de l'âme humaine commencent déjà dans le monde intelligible avant la chute, alors qu'al-Siġistānī se réfère à l'âme incorporée dans la matière de ce bas monde. En revanche, al-Kayyāl rejoint al-Siġistānī en soutenant que l'âme humaine « se décompose » et se fragmente en tombant dans le monde inférieur. En effet, pour al-Siġistānī, les âmes humaines sont des « parties » (*ağzā'*) de l'Âme universelle qui s'est fragmentée suite à son épanchement vers la matière. Afin de permettre à ces « parties » de rejoindre le « tout » dont elles sont issues, l'Âme universelle fait émaner des parcelles de lumière sur les âmes humaines et elle crée « les cieus et la terre » avec tous les êtres qu'ils abritent. Ainsi, le monde sensible n'est autre qu'un dispositif complexe visant à sauver l'âme humaine. Selon al-Kayyāl, celle-ci reste liée au corps pendant d'innombrables cycles : une allusion implicite à la métempsycose. Elle ne pourra se libérer définitivement de ses attaches corporelles que lors de l'avènement du Résurrecteur, qui révélera l'intégralité de la gnose salvatrice (le '*ilm al-bāṭin*') nécessaire à sa rédemption finale. Sur ce point, al-Kayyāl rejoint une fois de plus al-Siġistānī qui professe, lui-aussi, une forme de métempsycose ; voir les textes et les références dans D. DE SMET, *La philosophie ismaélienne : un ésotérisme chiite entre néoplatonisme et gnose*, Paris, Éditions du Cerf, 2012, p. 113-125, 134-142 ; *IBID.*, « La transmigration des âmes. Une notion problématique dans l'ismaélisme d'époque fatimide », in O. MIR-KASIMOV (éd.), « Norm », *Transgression and Identity in Islam : Diversity of Approaches and Interpretations*, Leyde (à paraître).

⁵⁵ La plupart des auteurs ismaéliens s'appliquent à établir les correspondances entre les « mondes » et à mettre en évidence l'équilibre régnant entre les différents niveaux de la création : c'est la « balance de la religion » (*mīzān al-diyāna*) ; voir D. DE SMET, *La Quiétude de l'Intellect*, op. cit., p. 27-31.

Ces quatre [éléments] correspondent aux quatre mondes [supérieurs]. Il dit encore que l'homme correspond au feu, l'oiseau à l'air, l'animal [terrestre] à la terre et le poisson à l'eau. Telle était bien son intention : il situa l'eau au niveau le plus bas et fit du poisson le plus vil des êtres composés⁵⁶.

Ensuite, il fit correspondre le monde de l'homme – qui est un des trois [mondes], à savoir le monde des âmes – avec les horizons des deux premiers mondes, le spirituel et le corporel. Il dit que les sens qui y sont établis sont au nombre de cinq. L'ouïe correspond au lieu suprême, puisqu'elle est vide, et elle correspond également au ciel. La vue correspond à l'âme supérieure du [monde] spirituel et elle correspond au feu du [monde] corporel. On y trouve la pupille de l'œil (*insān al-'ayn*) puisque la pupille (ou l'homme, *insān* ?) se rapporte au feu. L'odorat correspond à [l'âme] rationnelle du [monde] spirituel et à l'air du [monde] corporel, puisque c'est par l'air que l'odorat sent et hume. Le goût correspond à [l'âme] animale du [monde] spirituel et à la terre du [monde] corporel, puisque l'animal se rapporte à la terre et la saveur à l'animal. Enfin, le toucher correspond à [l'âme] humaine du [monde] spirituel et à l'eau du [monde] corporel, car le poisson se rapporte à l'eau et le toucher au poisson. Parfois, il exprimait le toucher par l'écriture (*bi-l-kitāba*) [?] ⁵⁷.

Il disait encore que [le nom] *Aḥmad* [se compose des lettres] *alif, hā', mīm* et *dāl* et qu'il correspond ainsi aux deux mondes. Pour ce qui concerne la correspondance avec le monde supérieur spirituel, nous l'avons déjà mentionnée. Quant à la correspondance avec le monde inférieur corporel, l'*alif* se réfère à l'homme, le *hā'* à l'animal, le *mīm* à l'oiseau et le *dāl* au poisson⁵⁸. L'*alif*, du fait qu'il se tient debout, est comme l'homme ; le *hā'* est comme l'animal parce qu'il est courbé et tourne sa tête vers le bas, et parce que [la lettre] *hā'* se trouve au début du mot *ḥayawān* (« animal »)⁵⁹; le *mīm* ressemble à la tête d'un oiseau et le *dāl* à la queue d'un poisson. Il ajoutait à cela que le Créateur Très-Haut a créé l'homme selon la forme du nom *Aḥmad* : sa stature est comme l'*alif*, ses mains sont comme le *hā'*, son ventre comme le *mīm* et ses jambes comme le *dāl*⁶⁰.

⁵⁶ Cette hiérarchie des quatre éléments qui situe l'eau au niveau le plus bas, va à l'encontre de celle, plus traditionnelle, adoptée généralement par les auteurs ismaéliens : feu – air – eau – terre. Voir, par exemple, Al-siğistānī, *Yanābī'*, p. 15, Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, *Rāḥat al-'Aql*, éd. M. ĠĀLIB, Beyrouth, 1983, p. 229, 275, cf. D. GIMARET et G. MONNOT, *op. cit.*, I, p. 528, n. 142.

⁵⁷ C'est la lecture de l'édition de Kaylānī et, paraît-il, de la majorité des manuscrits. Une autre lecture serait *bi-l-kināya* : « par métonymie ». Selon Pellat, cité par D. GIMARET et G. MONNOT, *op. cit.*, I, p. 529, n. 144, « Kayyāl aurait usé en l'occurrence d'un euphémisme, le verbe *lamasa* pouvant avoir, comme l'on dit, un « sens obscène » ». D'après le dictionnaire de Kazimirsky, *lamasa* peut en effet signifier « toucher, palper quelque chose avec la main, déflorer une fille ».

⁵⁸ Comme le remarquent D. GIMARET et G. MONNOT, *op. cit.*, I, p. 529, n. 145, il y a une incohérence avec les correspondances établies plus haut : le *hā'* devrait correspondre à l'oiseau et le *mīm* à l'animal.

⁵⁹ Il y a une erreur dans l'édition de Kaylānī, p. 183, ligne 16 : il faut corriger *wa li'anna l-ḥayawān* en *wa li'anna l-hā'*.

⁶⁰ Le but manifeste d'al-Šahrastānī est de ridiculiser le système élaboré par al-Kayyāl. Néanmoins, des spéculations de ce type sont fréquentes dans la littérature ismaélienne. Pour ne citer qu'un exemple parmi tant d'autres, le *Kitāb al-Šağara* attribué à Abū Tammām est pour une large part consacré à *ta'wīl* des lettres et de leurs formes, notamment celles composant le nom *Allāh* et la *basmala* ; voir A. STRAFACE, « An Esoteric Interpretation of the *Basmala* in the

[Il enseignait] parmi d'autres choses étonnantes que les prophètes sont les guides des « gens de la soumission » (*ahl al-taqīd*) et que ceux-ci sont aveugles. En revanche, le *Qā'im* est le guide des « gens du discernement » (*ahl al-baṣīra*) qui sont « ceux doués d'intelligence » (*ūlū al-albāb*). Or, ils n'arrivent à ce discernement qu'en établissant la correspondance entre « les horizons et les âmes ». Cette correspondance, telle que tu viens de l'entendre, est une des doctrines les plus viles qui soient et elle concerne la plus futile des correspondances, de sorte qu'aucune personne douée de raison ne puisse estimer qu'il soit permis de l'écouter. Comment pourrait-elle alors accepter d'y croire ?

Le plus étonnant de tout cela sont ses exégèses (*ta'wīlāt*) tronquées et les correspondances qu'il établit entre, d'une part, les prescriptions légales et les préceptes religieux et, de l'autre, les êtres des deux mondes, celui des horizons et celui des âmes. Il en va de même de sa prétention d'être le seul à avoir fait une telle chose. Comment cela pourrait-il être vrai ? Beaucoup d'hommes de science (*ahl al-'ilm*) l'ont fait avant lui, mais non de la façon erronée d'al-Kayyāl⁶¹. Ainsi, il a mis la Balance (*al-mīzān*) en rapport avec les deux mondes, la Voie (*al-ṣirāṭ*) avec soi-même, le Paradis avec le fait d'accéder à sa science basée sur le discernement, et l'Enfer avec le fait d'accéder à ce qui lui est contraire.

Si les bases (*uṣūl*) de sa science sont comme nous l'avons mentionné, considère en quel état seront les branches (*furū'*) qui en dérivent !

Nous avons déjà remarqué que cette notice sur les *Kayyāliyya* – dans laquelle, paradoxalement, on n'apprend rien sur les disciples d'al-Kayyāl ni sur une secte se réclamant de lui – se trouve dans une section du *Kitāb al-milal* consacrée aux *ḡulāt*. Or, la doctrine qu'al-Šahrastānī attribue à Aḥmad al-Kayyāl ne contient aucune mention explicite des thèses taxées habituellement de *ḡuluww* par les hérésiographes et théologiens musulmans de cette époque : l'infusion (*ḥulūl*) de l'esprit divin dans le corps des prophètes et des imams, la transmigration des âmes (*tanāsuḥ*)⁶² et le rejet de la loi islamique (*ibāḥa*)⁶³. Contrairement au récit d'Abū l-Ma'ālī, al-Šahrastānī

Kitāb Šajarat al-yaqīn », in P. ADAMSON (éd.), *In the Age of al-Fārābī : Arabic Philosophy in the Fourth / Tenth Century*, Londres – Turin, Warburg Institute – Nino Aragno Editore, 2008, p. 151-162 ; voir également H. HALM, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya*, op. cit., p. 38-52. En particulier, la conviction que la forme des lettres du nom *Aḥmad* ou *Muḥammad* correspond à celle d'un homme, est un lieu commun dans l'ismaélisme ; voir, par exemple, Abū Ḥātim al-Rāzī, *Kitāb al-Iṣlāḥ*, éd. H. MINUCEHR et M. MOHAQQEQ, Téhéran, 2004, p. 211-214. S. DE SACY, *Exposé de la religion des Druzes*, Paris, Imprimerie royale, 1838, volume I, p. LXXXVI, n. 2, avait déjà observé ce fait.

⁶¹ La « balance de la religion » établit en effet des correspondances entre les préceptes de la charia, la structure du monde intelligible et celle du monde sensible. Les « hommes de science » qui, bien avant al-Kayyāl, ont appliqué cette méthode avec succès sont probablement des Ismaéliens. Il semble donc qu'al-Šahrastānī ne réprovoque pas la théorie des correspondances en tant que telle : il s'en prend uniquement à la manière de procéder d'al-Kayyāl.

⁶² Certes, la conception qu'al-Kayyāl se faisait de la chute de l'âme humaine dans la matière du monde sensible dont elle ne pourra se libérer que lors de l'avènement du *Qā'im*, implique une forme de métempsycose, qui est inhérente à la doctrine ismaélienne. Notons d'ailleurs qu'al-Šahrastānī n'attaque pas al-Kayyāl sur ce point.

⁶³ Voir W. AL-QĀDĪ, « The Development of the Term *Ḡulāt* in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya », *Abhandlungen der deutsche Akademie der Wissenschaften*

ne dit à aucun moment qu'al-Kayyāl aurait prêché l'abrogation de la charia ou aurait écrit son propre « Coran ». Cependant, cela pourrait être impliqué par le fait qu'il se fit passer pour le *Qā'im*.

Il ressort des notes à ma traduction que le système d'al-Kayyāl s'avère proche de la doctrine ismaélienne du X^e siècle, telle qu'elle fut élaborée par des *du'āt* iraniens comme Muḥammad al-Nasafī, Abū Tammām et Abū Ya'qūb al-Siġistānī. D'ailleurs, le chapitre du *Kitāb al-milal* consacré aux *Ismā'īliyya*, dans lequel al-Šahrastānī décrit avec une grande neutralité et une remarquable exactitude la doctrine des « anciens *Bāṭiniyya* », contient plusieurs thèmes qui figurent également dans la notice sur al-Kayyāl : la rédemption finale lors de la Grande Résurrection ; les correspondances entre les préceptes juridiques et les différentes composantes de l'univers ; le rapport entre les lettres, les mots et les êtres auxquels ils se réfèrent ; la recherche des correspondances comme la méthode par excellence des auteurs ismaéliens⁶⁴.

Tout cela pourrait parfaitement s'accorder avec le récit d'Abū l-Ma'ālī, car ce fut précisément cette forme d'ismaélisme carmathe qui fut propagée à la cour des Samanides à l'époque des Ġayhānī. Le fait qu'al-Kayyāl prétendait être le *Qā'im* expliquerait pourquoi il se disait investi de la mission d'abroger la charia et de la remplacer par une loi nouvelle. Par ailleurs, al-Šahrastānī présente explicitement al-Kayyāl comme un *dā'ī* ismaélien dissident : « Il faisait partie des propagandistes (*du'āt*) d'un des Gens de la Maison (*ahl al-bayt*) après Ġa'far b. Muḥammad al-Šādiq – je pense (*aẓunnu*) que c'était un des imams cachés (*al-a'imma al-mastūrūn*) ». Toutefois, cette dernière partie de la phrase pose un sérieux problème chronologique et s'avère en contradiction flagrante avec la chronologie proposée par Abū l-Ma'ālī.

Il est indéniable qu'al-Šahrastānī avait une connaissance précise de l'histoire de l'ismaélisme. Il savait parfaitement qu'une partie des Ismaéliens faisait continuer l'imamat dans la descendance de Muḥammad b. Ismā'īl. Aussi cite-t-il la version fatimide de la transmission de l'imamat : il y eut d'abord des imams cachés qui, du fond de leur retraite, envoyaient des propagandistes (*du'āt*) ; puis, avec al-Mahdī et al-Qā'im, les deux premiers califes fatimides, les imams devinrent apparents⁶⁵. Or, un siècle et demi sépare la mort de Ġa'far al-Šādiq (en 148/765) du début du règne d'al-Mahdī en 297/909. Selon la tradition ismaélienne fatimide, l'imamat passa de Ġa'far à son fils Ismā'īl (qui est mort avant lui, vers 136/754), puis au fils de celui-ci, Muḥammad b. Ismā'īl, le premier des imams cachés. Lui succédèrent, de père en fils, trois autres imams cachés – 'Abd Allāh, Aḥmad et al-Ḥusayn – avant que l'imamat ne redevienne apparent vers la fin du IX^e siècle avec un certain 'Alī ou Sa'īd, qui en 297/909 prendra le pouvoir en Ifriqiyya en adoptant le titre de 'Ubayd Allāh al-Mahdī⁶⁶. L'existence de ces quatre imams cachés est un acte de foi pour les

zu Göttingen. *Philol.-hist. Klasse*, 98, 1976, p. 295-319 ; D. DE SMET, « Exagération », dans M. A. AMIR-MOEZZI (éd.), *op. cit.*, p. 292-295.

⁶⁴ AL-ŠAHRASTĀNĪ, *Kitāb al-milal wa-l-niḥal*, I, p. 194-195 ; D. GIMARET et G. MONNOT, *op. cit.*, I, p. 558-560.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 168, 192 ; D. GIMARET et G. MONNOT, *op. cit.*, I, p. 492, 552-553.

⁶⁶ Voir la table généalogique des imams ismaéliens dans F. DAFTARY, *The Ismā'īlīs. Their History and Doctrines*, 2^e éd., Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 507. Pour l'imbroglio lié à la généalogie des Fatimides, voir *infra*.

Ismaéliens, mais l'historien ne dispose à leur sujet d'aucune source fiable. Si al-Kayyāl était un *dā'ī* au service d'un de ces imams cachés, comme le suppose al-Šahrastānī, son activité devrait être antérieure à la fin du IX^e siècle. Cela concorde mal avec les données fournies par Abū l-Ma'ālī, qui fait apparaître al-Kayyāl en 295/907 et le situe sous le vizirat d'al-Ġayhanī père ou fils, c'est-à-dire à l'époque de l'émir samanide Naṣr II b. Aḥmad al-Sa'īd dont le règne (301-331/914-943) est contemporain de celui des deux premiers imams-califes fatimides : al-Mahdī (297-322/909-934) et al-Qā'im (322-334/934-946). Soulignons toutefois qu'al-Šahrastānī s'exprime avec prudence : le mot *aẓunnu* (« je pense ») indique qu'il ne savait pas avec certitude quand et pour qui al-Kayyāl travaillait.

En revanche, il ne fait aucun doute pour al-Šahrastānī que la *bid'a* d'al-Kayyāl résidait dans le fait d'avoir revendiqué l'imamat avant de se faire passer pour le Résurrecteur. Pour cette raison, al-Kayyāl aurait été assassiné par un de ses anciens disciples.

Nous ignorons où al-Šahrastānī a trouvé ses informations sur al-Kayyāl⁶⁷. Il a probablement employé une source ismaélienne, comme en témoigne la révérence avec laquelle sont mentionnés les *kalimāt 'ilmīyya* des imams et les *ahl al-'ilm* qui pratiquent de façon correcte la science des correspondances. Nous ignorons également si le ton ironique et hautement polémique, qui dénote avec le reste du *Kitāb al-Milal*, provient de sa source ou s'il est dû au jugement personnel d'al-Šahrastānī.

Ibn Funduq al-Bayhaqī

Abū l-Hasan 'Alī b. Zayd b. Funduq al-Bayhaqī (m. probablement en 565/1169-70) consacre une courte notice à Aḥmad al-Kayyāl dans son *Ta'rīkh-e Bayhaq* :

Le cheikh Aḥmad al-Kayyāl. Aḥmad Kayyāl est né à Dast(a)kare Bayt al-Nār. Il est l'auteur d'un grand nombre de livres et ses propos sont étranges (*ġarīb*) et surprenants (*'ajīb*). Parmi ses livres, j'ai vu un volume entre les mains de l'émir, l'imam Quṭb al-Dīn Abū Maṣū'ir 'Abbādī – que Dieu ait miséricorde de lui. Ses élèves, ses livres et ses disciples sont très présents à Samarcande⁶⁸.

Le *Ta'rīkh-e Bayhaq* n'est pas une hérésiographie, mais un ouvrage consacré à la géographie et à l'histoire politique et intellectuelle du Bayhaq, terre natale d'Ibn Funduq. La majeure partie du livre se présente comme un catalogue de « célébrités » : hommes de lettres, savants, poètes, transmetteurs de hadith, juristes, prédicateurs, grammairiens, commentateurs du Coran, etc. Aḥmad al-Kayyāl y apparaît, non comme un hérésiarque, mais comme l'auteur de livres au contenu « étrange et surprenant ». Il reçoit même le titre honorifique de *šayḥ*⁶⁹.

⁶⁷ S. WASSERSTROM, « Šahrastānī on the Maġāriyya », *Israel Oriental Studies*, 17, 1997, p. 131-132, affirme qu'al-Šahrastānī a composé sa notice à partir des ouvrages mêmes d'al-Kayyāl et il y voit une preuve de la qualité du « travail scientifique » de l'hérésiographe qui se base sur des « sources primaires ». En l'absence d'informations précises sur les « livres » des *Kayyāliyya*, une telle assertion me semble hautement spéculative.

⁶⁸ Ibn Funduq al-Bayhaqī, *Ta'rīkh-e Bayhaq*, éd. A. BAHMANYĀR, Téhéran, Vezārat-e farhang, 1938, p. 253.

⁶⁹ Toutefois, je ne sais si le titre de la notice, écrit en arabe – *al-šayḥ Aḥmad al-Kayyāl* – et placé entre des crochets calligraphiés, figure dans les manuscrits, ou s'il s'agit d'un ajout

Ibn Funduq est le seul auteur qui mentionne le lieu précis de la naissance d'al-Kayyāl : Dast(a)kare Bayt al-Nār, un village du Bayhaq que je n'ai pas réussi à localiser⁷⁰. Cela confirme le témoignage d'Abū l-Ma'ālī, selon lequel al-Kayyāl est né dans un village du Bayhaq. Ibn Funduq affirme avoir vu de ses propres yeux (*dīdam*) un ouvrage d'Aḥmad al-Kayyāl en possession d'un émir dont l'identité m'échappe. Enfin, il nous apprend qu'à son époque, al-Kayyāl avait encore de nombreux disciples à Samarcande : il s'agit sans doute des *Kayyāliyya*. Tout en ne comportant aucune indication chronologique permettant de dater l'activité d'Aḥmad al-Kayyāl, on peut déduire de la notice que cette activité se déroulait en Transoxiane, ce qui rejoint, une fois de plus, le récit d'Abū l-Ma'ālī.

Ġamāl al-Dīn al-Murtaḍā al-Rāzī

Al-Kayyāl réapparaît dans la *Tabṣirat al-'awāmm*, une hérésiographie écrite en persan et achevée à Shiraz en 630/1233. Son auteur, un certain Ġamāl al-Dīn al-Murtaḍā al-Rāzī qui était chiite duodécimain de tendance mu'tazilite⁷¹, traite brièvement d'al-Kayyāl, non dans les sections de l'ouvrage consacrées aux *gulāt* et aux sectes chiites, mais dans le premier chapitre : « Sur la doctrine des philosophes ».

En effet, al-Kayyāl y figure en illustre compagnie : sont mentionnés successivement Platon, Aristote et al-Fārābī, puis des personnages plus énigmatiques comme Mūnis, Ṭīsūs (Thésée ?), Qūlūnus al-Fayyūmī et Iflātūn al-Qibṭī al-Ḥilwānī⁷², suivis par Thalès, Anaxagore, Pythagore, Socrate, Thémistius, Proclus, les matérialistes (*aṣḥāb-e hayūlā*), Galien, Ptolémée et les astronomes (*muhandisūn*)⁷³. Ce sont sans doute les spéculations de ces derniers sur les sphères célestes qui amènent al-Murtaḍā à parler d'al-Kayyāl. Il écrit à son sujet :

Al-Kayyāl a rapporté en se basant sur certains [philosophes] grecs que le firmament (*falak*) est comme une roue, que les choses sont limitées en nombre et qu'elles ne sont pas sujettes à l'accroissement ni à la décroissance, puisqu'une chose disparaît tandis qu'une [autre] chose vient à l'existence. Ainsi, une âme [dont le corps] périt se transporte en un corps existant, comme l'affirment les tenants de la métempsycose (*aṣḥāb-e tanāsukh*)⁷⁴.

de l'éditeur. Notons que dans le texte même, le nom *Kayyāl* figure sans l'article, ce qui est conforme à l'usage persan.

⁷⁰ *Dast(a)kare* (dont la forme arabisée est *Daskara*) vient du pehlevi *dastakarta*, mot qui désigne « un poste, un village, une ville, ou simplement un terrain nivelé » ; plusieurs villages portaient ce nom, notamment en Irak ; voir A. A. DURİ, « Daskara », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., II, 1965, p. 171. Le *bayt al-nār* est probablement un temple de feu zoroastrien.

⁷¹ L'identification de l'auteur pose néanmoins problème ; voir J. VAN ESS, *op. cit.*, p. 1017-1021.

⁷² Comme l'a bien remarqué J. VAN ESS, *op. cit.*, p. 1024, n. 184, ces noms sont mentionnés dans le *Kitāb Sīr al-ḥalīqa*, attribué à Apollonius de Tyane, dont dépend manifestement al-Murtaḍā.

⁷³ Ġamāl al-Dīn al-Murtaḍā al-Rāzī, *Tabṣirat al-'awāmm*, éd. 'A. IQBAL, Téhéran 1934, p. 5-7.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 7.

L'auteur ouvre alors un nouveau paragraphe consacré à la doctrine des philosophes au sujet de l'esprit (*rūh*) et de l'âme (*nafs*), qui n'a plus rien à voir avec al-Kayyāl⁷⁵.

La courte notice d'al-Murtaḍā attribue donc à al-Kayyāl la croyance en la métempsycose, qui semble liée à sa philosophie de la nature : comme tous les êtres dans l'univers sont en un nombre fini et limité, il en va de même des âmes humaines. Al-Kayyāl est classé parmi les philosophes et les savants, et non parmi les ḡulāt ou les Ismaéliens. Nous retrouvons ici l'image d'un al-Kayyāl savant que nous avons déjà rencontrée dans les épîtres des Iḥwān al-Ṣafā'.

Ibn al-Akfānī

Un siècle plus tard, al-Kayyāl ressurgit dans le *Kitāb Iršād al-qāṣid ilā asnā al-maqāṣid*, une sorte d'encyclopédie des sciences datée de l'année 726/1326, dont l'auteur, Ibn al-Akfānī, était médecin au Caire⁷⁶. Le livre contient une section consacrée aux soixante-douze sectes damnées. Pour chacune d'elles, il donne le nom du fondateur et un bref résumé de ses thèses, tiré en grande partie d'al-Šahrastānī. Après avoir évoqué les *Muḡīriyya* et les *Ḥaṭṭābiyya*, il aborde les *Kayyāliyya* :

Parmi les sectes, il y a les *Kayyāliyya*, les disciples d'al-Kayyāl al-Ḥaṣībī, un des *du'āt* [qui lança l'appel] pour lui-même. Il estimait qu'il y a trois mondes : le monde supérieur, le monde inférieur et le monde de l'homme. Il les a comparés entre eux et il a fait correspondre les essences (*ma'ānī*) des uns avec celles des autres. Il a écrit des livres en persan et en arabe. Ses propos relèvent d'une rare imbécillité⁷⁷.

Puis l'auteur enchaîne avec les *Nuṣayriyya*.

Cette notice sur les *Kayyāliyya* n'apporte rien de nouveau, car elle dépend entièrement d'al-Šahrastānī. Il est toutefois remarquable qu'Ibn al-Akfānī donne à al-Kayyāl la *nisba* al-Ḥaṣībī. Sans doute y a-t-il confusion entre al-Kayyāl et al-Ḥusayn b. Ḥamdān al-Ḥaṣībī (m. en 346/957 ou 358/969), le fondateur de la secte des *Nuṣayris*⁷⁸. Or, dans la notice sur les *Nuṣayriyya* qui suit immédiatement, *Nuṣayr* est désigné comme fondateur de la secte et il n'est fait aucune mention d'al-Ḥaṣībī. Il ne peut donc y avoir erreur de copiste. J'ignore si l'association d'al-Kayyāl avec al-Ḥaṣībī est due à une inadvertance commise par Ibn al-Akfānī ou si elle circulait par ailleurs à son époque⁷⁹.

⁷⁵ Je ne comprends pas pourquoi J. VAN ESS, *op. cit.*, p. 1024, affirme qu'al-Kayyāl aurait servi de source à al-Murtaḍā pour son chapitre sur les philosophes grecs. Il se demande même si ce n'est pas par al-Kayyāl que l'auteur de la *Tabṣira* aurait connu le *Kitāb Sirr al-ḥalīqa* (*ibid.*, n. 184). Or, je ne vois dans le chapitre en question aucun indice qui pourrait soutenir une telle hypothèse.

⁷⁶ Sur l'auteur et son ouvrage, voir J. VAN ESS, *op. cit.*, p. 1155-1160.

⁷⁷ Ibn al-Akfānī, *Kitāb Iršād al-qāṣid ilā asnā al-maqāṣid*, éd. J. J. WITKAM, *De Egyptische arts Ibn al-Akfānī (gest. 749/1348) en zijn indeling van de wetenschappen*, Leyde, Ter Lugt Pers, 1889, p. 35 du texte arabe.

⁷⁸ Sur al-Ḥusayn b. Ḥamdān al-Ḥaṣībī, voir Y. FRIEDMAN, *The Nuṣayrī-'Alawīs. An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*, Leyde – Boston, Brill, 2010, p. 17-34.

⁷⁹ Notons que L. MASSIGNON, « Esquisse d'une bibliographie qarmate », in Y. MOUBARAC (éd.), *Louis Massignon. Opera Minora*, Beyrouth, Dar al-Maaref, 1963, I, p. 630 (article paru

Idrīs ‘Imād al-Dīn

La dernière étape de notre étude chronologique des sources relatives à al-Kayyāl nous mène, un siècle après Ibn al-Akfānī, au Yémen. Idrīs ‘Imād al-Dīn (m. 872/1468), le dix-neuvième *dā’ī muṭlaq* des Ismaéliens ṭayyibites, y rédigea une monumentale histoire des imams ismaéliens en sept volumes, les *‘Uyūn al-aḥbār wa funūn al-āṭār*, qui couvre une vaste période allant du Prophète Muḥammad jusqu’à l’occultation de l’imam al-Ṭayyib et les débuts de la *da’wa* ṭayyibite au Yémen (seconde moitié du XII^e siècle)⁸⁰. Le quatrième volume rapporte l’histoire des imams, d’al-Ḥasan b. ‘Alī jusqu’au dernier imam caché qui précède l’avènement de ‘Ubayd Allāh al-Mahdī, le premier calife fatimide avec lequel l’imamat redeviendra apparent. Nous avons vu que les sources historiques concernant ces quatre imams cachés – Muḥammad b. Ismā‘īl, ‘Abd Allāh, Aḥmad et al-Ḥusayn – sont quasiment inexistantes. Or Idrīs ‘Imād al-Dīn se montre particulièrement bien informé à leur égard. Dans l’édition du quatrième volume des *‘Uyūn*, l’imamat de Muḥammad b. Ismā‘īl est traité en six pages, dix pages sont consacrées à ‘Abd Allāh, vingt-huit à Aḥmad et dix à al-Ḥusayn⁸¹. Il est fort probable qu’Idrīs ait trouvé une partie de ses informations dans des textes ismaéliens fatimides, une large part de la littérature ismaélienne de cette époque ayant été transférée au Yémen avant que le Caire ne tombe sous les coups de Saladin. Mais, dans l’état actuel de notre documentation, l’historicité des faits qu’il rapporte s’avère impossible à établir.

Le début du chapitre dédié à ‘Abd Allāh – qui est désigné comme l’imam Raḍī al-Dīn ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Ismā‘īl – nous apprend qu’ayant accédé à l’imamat après la mort de son père, ‘Abd Allāh s’établit à Nihāwand où il se maria. Face à la menace des Abbassides qui le recherchaient partout, l’imam se cacha, de sorte que même ses dignitaires (*ḥudūd*) et les membres de son « parti » (*ṣī’a*) ignoraient son lieu de retraite. Néanmoins, sa *da’wa* resta active et ses *du’āt* demeurèrent fidèles à sa doctrine et à celle de ses ancêtres. Intervient alors al-Kayyāl :

Ils [les *ḥudūd* et les *du’āt* de l’imam] ne négligèrent aucune des affaires de la religion, mis-à-part le cas d’Aḥmad b. al-Kayyāl. Celui-ci faisait partie des *du’āt* et il avait entendu des paroles se rapportant à la science (*kalimāt ‘ilmiyya*) issues des propos des imams. Mais il les mélangea et les contamina avec ses opinions erronées⁸² et ses vaines paroles. Il créa ainsi des doctrines relatives à cette science, mais dénuées

initialement dans *Oriental Studies offered to E. G. Browne*, Cambridge 1922, p. 329-338), mentionne « Aḥmad Ibn al-Kayyāl » en faisant suivre entre crochets la *nisba* al-Ḥaṣībī. On peut déduire de son annotation cryptique que Massignon a probablement trouvé ce nom dans la *Risāla fī bayān al-fraq al-dālla* de l’auteur ottoman Kemalpaşazade (m. 940/1534) qui est citée à la fin de sa notice ; sur cet ouvrage inédit, voir J. VAN ESS, *op. cit.*, p. 1175. Je ne sais si Kemalpaşazade dépend d’Ibn al-Akfānī ou d’une autre source.

⁸⁰ Sur l’auteur et le contenu des *‘Uyūn*, voir A. F. SAYYID, *The Fatimids and their Successors in Yaman. The History of an Islamic Community*, Londres – New York, I. B. Tauris – Institute of Ismaili Studies, 2002, p. 9-12.

⁸¹ Idrīs ‘Imād al-Dīn, *‘Uyūn al-aḥbār wa funūn al-āṭār*, éd. M. ĠALIB, Beyrouth, 1986, tome 4, respectivement p. 351-356, 357-366, 367-394, 395-404.

⁸² Il faut sans doute corriger *al-ġā’il* en *al-fā’il*, mot qui figure dans le passage correspondant d’al-Šahrastānī.

de tout fondement et dont rien ne correspond aux branches (*furū'*) de la religion des imams et à ses bases (*uṣūl*). Il était dans l'errance, comme l'étaient ceux qui l'ont précédé, et il a suivi la voie d'Abū l-Ḥaṭṭāb et d'al-Muġīra à l'époque d'al-Šādiq et d'al-Bāqir – sur eux le salut. À cet Ibn al-Kayyāl se rapportent les *Kayyāliyya*. Lorsque l'imam prit connaissance de son hostilité, de son mensonge, de sa folie et de sa dissidence, il se dissocia de lui et il le maudit. Il ordonna à son parti (*ṣī'a*) de s'opposer à lui et de prendre des distances à son égard. Quand Ibn al-Kayyāl apprit que l'imam s'était dissocié de lui et qu'il avait ordonné à ses disciples de l'abandonner et de s'éloigner de lui, il détourna la *da'wa* vers lui-même, prétendit d'abord à l'imamat et se fit passer ensuite pour le Résurrecteur (*Qā'im*) qui remplira la terre de justice. Il persévéra dans l'innovation doctrinale (*bid'a*) et multiplia encore les mensonges, jusqu'au moment où il fut tué par ses partisans qui s'étaient associés à lui, lorsque ceux-ci prirent conscience de la perversité de ses croyances et de la corruption qu'il voulait répandre sur la terre. Quand cette affaire avec Ibn al-Kayyāl eut lieu et qu'il s'appliqua avec assiduité à l'errance, l'imam craignait que lui et ses disciples conduisent vers lui ses ennemis parmi les Abbassides, et qu'ils leur indiquent son lieu de résidence (*makān*). Il renforça alors son état d'occultation (*istitār*) et son déguisement. Il sortit avec trente-deux *du'āt* et se rendit au pays du Daylam afin d'y appeler les gens à l'obéissance à Dieu et à la fidélité envers l'imam⁸³.

Bien qu'Idrīs ne nous dévoile rien de la doctrine « pernicieuse » d'al-Kayyāl – hormis le fait qu'une fois excommunié, il se fit passer d'abord pour l'imam légitime et ensuite pour le *Qā'im* – il est manifeste que son récit présente des similitudes frappantes avec celui d'al-Šahraṣṭānī, au point d'en reprendre littéralement certaines parties et certaines expressions. Mais, d'autre part, Idrīs est bien plus explicite qu'al-Šahraṣṭānī : il situe al-Kayyāl sous le deuxième imam caché, ce qui est une fois de plus incompatible avec la chronologie avancée par Abū l-Ma'ālī. En outre, il place l'épisode d'al-Kayyāl dans un contexte historique et géographique précis : voulant se soustraire à la persécution des Abbassides, l'imam se tient caché à Nihāwand, au sud de Hamadān, lorsque survient « l'affaire al-Kayyāl ». Idrīs ne dit pas explicitement qu'al-Kayyāl opérait dans cette même ville, ce qui serait difficilement conciliable avec Abū l-Ma'ālī qui situe son activité au Khurasan et en Transoxiane. Toutefois, le récit laisse entendre qu'al-Kayyāl était un proche de l'imam, puisque celui-ci craint que l'apostat ne révèle aux Abbassides son lieu de résidence, inconnu de la plupart des *du'āt* et des « membres de son parti ». Pour ne prendre aucun risque, il fuit au Daylam, une région située au sud de la mer Caspienne. Tout comme al-Šahraṣṭānī, Idrīs affirme qu'al-Kayyāl a été assassiné par un de ses disciples.

Enfin, Idrīs établit un parallélisme entre le cas d'al-Kayyāl et ceux d'al-Muġīra b. Sa'īd et d'Abū l-Ḥaṭṭāb, deux *ḡulāt* qui ont été excommuniés respectivement

⁸³ Idrīs 'Imād al-Dīn, *Uyūn al-aḥbār*, p. 357-358. W. IVANOW, « Ismailis and Qarmatians », *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, 16, 1940, p. 64-65, a traduit ce passage à partir d'un manuscrit conservé dans une collection privée des *Bohras*. Il semble se baser sur un texte légèrement différent de celui qui figure dans l'édition de Ġālib. Ainsi, une phrase significative manque dans cette dernière : « He [al-Kayyāl] ceased to believe in the Creator of the world, and concocted theories which contradicted the principles and practice, spirit and letter of the religion of the Imams ». Faute d'édition critique, il n'est pas possible d'établir s'il s'agit d'une interpolation.

par les imams Muḥammad al-Bāqir et Ğa‘far al-Šādiq⁸⁴. Tout en partageant avec al-Šahraštānī la conviction qu’al-Kayyāl était un *dā‘ī* ismaélien dissident, exclu de la communauté par l’imam, Idrīs l’accuse ainsi indirectement de ğuluww, ce que fit également al-Šahraštānī en intégrant les *Kayyāliyya* dans son chapitre consacré aux ğulāt.

Il n’est pas facile d’évaluer le témoignage d’Idrīs ‘Imād al-Dīn à sa juste valeur. Plusieurs possibilités sont en effet envisageables. Soit Idrīs se serait inspiré d’al-Šahraštānī pour étoffer son chapitre sur le deuxième imam caché, l’ensemble n’étant alors qu’une mise en scène de son propre cru⁸⁵. Soit il aurait eu accès à la source utilisée par al-Šahraštānī pour sa notice sur al-Kayyāl, une source dont nous avons vu qu’elle était probablement d’origine ismaélienne. Autre possibilité : Idrīs a employé une source ismaélienne qui situait al-Kayyāl sous l’imamat de ‘Abd Allāh et il l’a complétée à l’aide d’al-Šahraštānī. Ou il a simplement recopié un texte ismaélien qui avait déjà opéré cette compilation avant lui. L’état lacunaire dans lequel la littérature ismaélienne nous est parvenue, et l’absence d’études sur les sources compilées par Idrīs dans les chapitres des *‘Uyūn al-aḥbār* relatifs aux débuts du mouvement ismaélien, rendent périlleuse toute tentative de trancher cette question de façon catégorique.

L’identité d’Aḥmad al-Kayyāl : l’imbroglio des sources et la confusion des historiens modernes

Face à la disparité des sources hérésiographiques et à leurs contradictions internes, il n’est guère étonnant que le personnage d’Aḥmad al-Kayyāl ait suscité différentes interprétations dans la littérature secondaire.

Avant de présenter les hypothèses émises à cet égard, un bref rappel de l’histoire très obscure et compliquée des premiers siècles de l’ismaélisme s’impose⁸⁶. D’après les hérésiographes imamites al-Nawbaḥtī et al-Qummī, confirmés – comme nous l’avons vu – par al-Šahraštānī et autres, une partie des imamites qui, après la mort de Ğa‘far al-Šādiq, avaient reconnu l’imamat d’Ismā‘īl b. Ğa‘far (mort avant lui, en 138/755), considéraient le fils de ce dernier, Muḥammad b. Ismā‘īl, comme le Mahdī : entré en occultation, il devait réapparaître dans un avenir assez proche. Or, nous perdons toute trace de cette secte, désignée par les hérésiographes sous le nom de *Mubārakiyya*. Un siècle plus tard, vers le milieu du IX^e siècle, apparaît en Iran, au Khuzistan, un certain ‘Abd Allāh, qui annonça la parousie imminente du Mahdī Muḥammad b. Ismā‘īl. L’origine de cet ‘Abd Allāh, surnommé *al-Akbar* et souvent considéré comme le fondateur de la doctrine ismaélienne, fut sujette à débat. Les Ismaéliens le présentent comme un descendant de Ğa‘far al-Šādiq, alors que leurs adversaires font de lui le fils d’un certain Maymūn al-Qaddāḥ, un hérétique *daysānite*

⁸⁴ H. HALM, *Die islamische Gnosis, op. cit.*, p. 89-96, 199-206.

⁸⁵ C’est l’opinion de W. MADELUNG, « Al-Kayyāl », *loc. cit.*, p. 880, qui n’accorde aucun crédit à Idrīs : « il s’agit d’une donnée imaginaire exclusivement fondée sur les affirmations d’al-Shahraštānī ».

⁸⁶ Pour ce qui suit, voir W. MADELUNG, « Das Imamāt in der frühen ismailitischen Lehre », *Der Islam*, 37, 1961, p. 43-86 ; H. HALM, *Die Schia*, Darmstadt, WBG, 1988, p. 193-215, où l’on trouvera les principales sources primaires et secondaires.

(disciple de Bardésane⁸⁷) qui aurait ourdi un complot sinistre visant à détruire l'islam en propageant une doctrine matérialiste et athée. Quoi qu'il en soit, 'Abd Allāh réussit à mettre sur pied tout un réseau de missionnaires, qu'il envoya aux quatre coins du monde musulman. Ayant fui l'Iran, il s'était établi en Syrie, où il fit de Salamiyya son quartier général. Il y mourut à une date inconnue et son fils Aḥmad, au sujet duquel nous ne possédons aucune information sûre, lui succéda. Puis son oncle, Muḥammad Abū l-Šalaġlaġ, prit la direction de la *da'wa* de Salamiyya. À sa mort en 286/899, le nouveau maître – son neveu, appelé 'Alī ou Sa'īd, le futur premier calife fatimide qui prendra le titre de 'Ubayd Allāh al-Mahdī – changea brusquement de doctrine : il ne se présenta plus comme le *huḡġa* (le « garant » ou la « preuve ») du Mahdī Muḥammad b. Ismā'īl, mais prétendit être lui-même le Mahdī. Cette prétention ne fut pas acceptée par une partie des *du'āt*, qui restèrent fidèles à l'ancienne doctrine. Parmi eux se trouvait Ḥamdān Qarmat, qui donna son nom au mouvement des Carmathes⁸⁸.

Revenons maintenant à al-Kayyāl. Theodor Haarbrücker, qui en 1850 publia une traduction allemande du *Kitāb al-milal* d'al-Šahrastānī, affirme dans ses notes qu'Aḥmad b. al-Kayyāl n'est autre qu'Aḥmad b. 'Abd Allāh b. Maymūn al-Qaddāh, le fils du présumé fondateur de l'ismaélisme. Par conséquent, la notice sur les *Kayyāliyya* contiendrait la forme la plus ancienne de la doctrine des *Bāṭiniyya*⁸⁹. Bien que cette identification ne repose sur aucun élément concret, elle fut reprise par toute une série d'islamologues, dont de Goeje, Massignon, Ivanow et Diwald⁹⁰. Tout en trouvant cette identification « extremely tempting », Ivanow croit pouvoir déduire du récit d'Idrīs 'Imād al-Dīn qu'Aḥmad al-Kayyāl est à la base du schisme carmathe,

⁸⁷ Bardésane d'Édesse (II^e siècle) était un théologien et philosophe syriaque hétérodoxe. Selon les sources arabes, ses disciples (les Bardésanites) auraient fondé la secte des *Dayṣāniyya*, généralement associée au manichéisme : voir H. J. W. DRIVERS, *Bardaisan of Edessa*, Assen, Van Gorcum & Comp., 1966, en particulier p. 200-207.

⁸⁸ Comme signalé plus haut, la tradition fatimide ultérieure introduit trois imams cachés entre Muḥammad b. Ismā'īl et 'Ubayd Allāh al-Mahdī : 'Abd Allāh, Aḥmad et al-Ḥusayn, qui se succèdent de père en fils. Les deux premiers portent donc le même nom que les deux premiers *du'āt* qui dirigèrent le mouvement ismaélien depuis Salamiyya. Cette identité de noms a généré une confusion entre les deux imams et les deux *du'āt*, ce qui soulève un nœud de problèmes, notamment d'ordre chronologique (l'imam caché 'Abd Allāh serait le fils de Muḥammad b. Ismā'īl, alors que 'Abd Allāh al-Akbar apparaît un siècle après la mort d'Ismā'īl, le père de Muḥammad !). La généalogie des Fatimides constitue dès lors un imbroglio inextricable qui a déjà fait couler beaucoup d'encre, mais sur lequel il n'y a pas lieu d'insister ici.

⁸⁹ T. HAARBRÜCKER, *Religionspartheien und Philosophenschulen*, Halle, C.A. Schwetschke und Sohn, 1850, II, p. 412-413 ; la notice sur les *Kayyāliyya* est traduite dans le volume I, p. 208-212.

⁹⁰ M. J. DE GOEJE, *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides*, Leyde, Brill, 1886, p. 20 ; L. MASSIGNON, *loc. cit.*, p. 630 ; *IBID.*, *La passion de Hallāj*, III, Paris, Gallimard, 1975, p. 208, n. 3 ; W. IVANOW, *loc. cit.*, p. 83 ; S. DIWALD, *Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie Kitāb Iḥwān as-Šafā' (III) Die Lehre von Seele und Intellekt*, Wiesbaden, O. Harrasowitz, 1975, p. 117.

dont il serait en quelque sorte l'initiateur⁹¹. Or, comme l'a bien montré Madelung⁹², cette hypothèse, qui n'est guère plus qu'une simple supposition, s'avère intenable. En admettant que le témoignage d'Idrīs soit digne de foi, al-Kayyāl devrait être situé à l'époque de l'imam caché 'Abd Allāh, le fils présumé de Muḥammad b. Ismā'īl⁹³. Comment pourrait-il alors être le fils du *dā'ī* 'Abd Allāh al-Akbar, dont l'activité se situe dans la seconde moitié du IX^e siècle ? Comment pourrait-il y avoir eu un schisme entre « Ismaéliens » et « Carmathes » à une date si précoce, alors que ce schisme n'apparaît qu'en 286/899 ? L'impasse est totale.

Par ailleurs, al-Kayyāl est souvent qualifié dans la littérature moderne de « gnostique chiite »⁹⁴. Déjà Schaefer avait remarqué que la théorie des cinq « lieux » qui lui est attribuée par al-Šahrastānī, rappelle le manichéisme⁹⁵. Or, nous savons maintenant que l'ismaélisme a adopté tout un ensemble de notions gnostiques et manichéennes⁹⁶. Notre analyse de la notice d'al-Šahrastānī a montré que la doctrine qui y est exposée, sans correspondre exactement à un système ismaélien connu, entre parfaitement dans le cadre de l'ismaélisme du X^e siècle. Mais elle ne permet pas de dater al-Kayyāl avec exactitude, ni d'établir à quelle branche ismaélienne il appartenait.

Malgré le dédale des informations contradictoires, essayons néanmoins, en guise de conclusion, de dégager de nos sources une image susceptible de nous rapprocher quelque peu de la figure historique d'Aḥmad al-Kayyāl. Je serais tenté d'écarter le récit d'Idrīs 'Imād al-Dīn comme une reconstruction inspirée par la phrase dubitative avec laquelle al-Šahrastānī ouvre sa notice sur al-Kayyāl : « Il faisait partie des propagandistes d'un des Gens de la Maison après Ġa'far b. Muḥammad al-Šādiq – je pense (*azunnu*) que c'était un des imams cachés ». En identifiant cet imam caché avec 'Abd Allāh, le fils de Muḥammad b. Ismā'īl, Idrīs situe al-Kayyāl quelque part vers la fin de la seconde moitié du VIII^e siècle, ce qui est non seulement incompatible avec les données fournies par d'autres sources (en premier lieu Abū l-Ma'ālī), mais s'avère très improbable vu la doctrine qui lui est attribuée par al-Šahrastānī. Celle-ci représenterait alors le plus ancien témoin du système *bāṭinite* qui nous soit parvenu (ce que plusieurs auteurs modernes ont effectivement affirmé), alors que nous avons vu qu'elle s'inscrit parfaitement dans le cadre de la doctrine ismaélienne de la première

⁹¹ W. IVANOW, *loc. cit.*, p. 79-83.

⁹² W. MADELUNG, « Fatimiden und Bahrainqarmaten », *Der Islam*, 34, 1959, p. 44-45 ; *IBID.*, « Al-Kayyāl », *loc. cit.*, p. 880.

⁹³ Pour cette raison, W. IVANOW, *loc. cit.*, p. 64, n. 3, estime que la date de la mort d'al-Kayyāl avancée par L. MASSIGNON, *loc. cit.*, p. 630, à savoir c. 270/883-4 (sur quelle base ?) est manifestement trop tardive. Selon lui, « something like 207/822 should be nearer to the truth ». Mais d'où tient-il cette date ?

⁹⁴ Ainsi, par exemple, W. MADELUNG, « Al-Kayyāl », *loc. cit.*, p. 880 ; P. CRONE et L. TREADWELL, *loc. cit.*, p. 63 (« As an autonomous preacher, al-Kayyāl was a Gnostic ») ; J. VAN ESS, *op. cit.*, p. 382, n. 34, 1024, 1158.

⁹⁵ H. H. SCHAEFER, « Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung », *ZDMG*, 79, 1925, p. 234 ; cf. H. HALM, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya*, *op. cit.*, p. 74.

⁹⁶ H. HALM, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya*, *op. cit.*, en particulier p. 115-127 ; D. DE SMET, *La philosophie ismaélienne*, *op. cit.*, en particulier p. 171-173.

moitié du X^e siècle. Par ailleurs, je ne vois aucune raison pour mettre en doute le fond historique du récit d'al-Šahrastānī : probablement tiré d'une source ismaélienne, il nous apprend qu'al-Kayyāl était un *dā'ī* ismaélien excommunié, qui avait revendiqué l'imamat pour lui-même, avant de se faire passer pour le *Qā'im*. Ni al-Šahrastānī, ni Idrīs ne situent l'activité d'al-Kayyāl dans un cadre géographique, sauf qu'on pourrait éventuellement déduire des propos d'Idrīs qu'il était à l'origine un proche de l'imam caché 'Abd Allāh, qui aurait résidé à Nihāwand.

Abū l-Ma'ālī, quant à lui, précise qu'al-Kayyāl était originaire du Bayhaq, à l'ouest de Nishāpūr – ce qui est confirmé par Ibn Funduq – et qu'il commença sa mission en 295/907-908. Proclamant l'abrogation de la loi islamique – ce qui pourrait parfaitement s'accorder avec ses prétentions d'être le *Qā'im* – il aurait été enrôlé par al-Ġayhānī père ou fils, vizirs samanides de Boukhara entre 301 et 330/913 et 941, période qui correspond à l'interlude ismaélien dans l'histoire des Samanides. Sa mission se situait à Merv et en Transoxiane, entre Boukhara et Samarcande, ville où il aurait encore eu des adeptes à l'époque d'Ibn Funduq. Al-Maqdisī, qui résidait en territoire samanide, est en effet un des premiers à mentionner les *Kayyāliyya*. Par ailleurs, Abū Bakr al-Rāzī (m. entre 313/925 et 323/935), bien qu'il ne fût pas chiite, aurait réfuté la doctrine de l'imamat d'al-Kayyāl. Cela confirme qu'il avait émis une doctrine concernant l'imamat et ne contredit en rien la chronologie proposée par Abū l-Ma'ālī : al-Kayyāl aurait été alors un contemporain d'Abū Bakr al-Rāzī.

Au vu de tout ce qui précède, on pourrait avancer avec prudence la reconstitution suivante des faits. Aḥmad al-Kayyāl était un *dā'ī* engagé dans la *da'wa* ismaélienne à la cour des Samanides durant la première moitié du X^e siècle. Nous avons vu que cette propagande était menée par des *du'āt* carmathes, comme Muḥammad al-Nasaḫī, qui refusaient les prétentions des Fatimides à l'imamat, mais attendaient la réapparition de Muḥammad b. Ismā'īl en tant que *Qā'im*. Il est dès lors probable qu'en cette période d'intense attente messianique, marquée par le schisme entre Carmathes et Fatimides – le premier calife fatimide, 'Ubayd Allāh, prétendait précisément être le Mahdī, alors que son fils et successeur portait le titre d'*al-Qā'im* –, al-Kayyāl ait revendiqué cet honneur pour lui-même, suite à quoi il fut excommunié par la *da'wa* carmathe comme un imposteur⁹⁷. De même, pour la tradition fatimide postérieure et les branches ṭayyibite et nizarite qui en sont les héritières, al-Kayyāl ne pouvait être qu'un hérétique qui aurait pu, tout aussi bien, être excommunié par l'imam fatimide. Cela expliquerait l'hostilité très marquée de la notice d'al-Šahrastānī – en supposant qu'il fut un Ismaélien nizarite – et du récit de l'Ismaélien ṭayyibite Idrīs 'Imād al-Dīn.

Quoi qu'il en soit, beaucoup de points restent entourés d'une obscurité profonde. Que dire du « Coran arabe » et des nombreux écrits en arabe et en persan que nos sources attribuent à al-Kayyāl, au point de le présenter comme un savant ? Nous n'en connaissons même pas les titres. Comment concilier l'exposé d'al-Šahrastānī, selon lequel le système d'al-Kayyāl repose sur des pentades, avec la remarque des

⁹⁷ P. CRONE et L. TREADWELL, *loc. cit.*, p. 62-63, en viennent plus ou moins à une conclusion analogue, bien qu'ils supposent qu'al-Kayyāl aurait commencé à travailler pour son propre compte, en rompant avec la *da'wa* de Salamiyya, au moment où 'Ubayd Allāh changea la doctrine dans le but de se faire passer pour l'imam légitime et le Mahdī attendu.

Iḥwān al-Ṣafā' qui attribuent aux *Kayyāliyya* une passion excessive pour le nombre neuf ? Que dire, enfin, de ces fameux *Kayyāliyya*, souvent mentionnés, mais au sujet desquels aucun détail ne nous est parvenu, si ce n'est l'affirmation d'Ibn Funduq qu'ils auraient encore existé à Samarcande au XII^e siècle ? S'agit-il vraiment d'une « secte » ?

Ce brouillard épais est certes dû en partie à la discrétion avec laquelle les sources ismaéliennes abordent les dissensions internes à la communauté. Mais il résulte également du labyrinthe de doctrines et de sectes dans lequel nous entraîne la littérature hérésiographique musulmane, soucieuse de multiplier les hérésiarques et les courants hérétiques afin de répondre au hadith des soixante-douze sectes maudites. Tout cela ne fait que compliquer outre mesure l'étude de l'histoire religieuse et doctrinale de l'islam médiéval.

Le système politique de l’Islam médiéval offre-t-il une prime à l’hérésie ?

Gabriel MARTINEZ-GROS

Le titre de cet article offre une formulation étrange, dans la mesure où l’hérésie, par définition, est un choix jugé hétérodoxe par l’autorité qui se proclame orthodoxe. Or cette autorité orthodoxe n’a généralement le pouvoir de s’affirmer comme telle que dans la mesure où elle dispose de l’appui du pouvoir politique. Même s’il existe de nombreuses exceptions, l’alliance du trône et de l’autel contre l’hérésie est donc sans doute restée, à travers l’histoire de l’hérésie, la situation la plus fréquente. L’histoire de l’Islam présente cependant à de nombreuses reprises une configuration particulière de « pouvoir hérétique » dont je vais traiter ici en m’appuyant pour l’essentiel sur quelques exemples maghrébins, même si on pourrait sans doute identifier cette configuration dans d’autres régions du monde musulman – j’en donnerai quelques exemples à la fin de ce texte. Mais pour faire comprendre cette configuration, il me faut d’abord brièvement exposer la théorie du pouvoir d’Ibn Khaldoun, qui en rend largement compte.

La théorie

La théorie d’Ibn Khaldoun organise le monde en deux genres de vie, tribal et sédentaire, ou mieux, étatique¹. L’un des problèmes les plus récurrents, ce sont les images spontanées – et fausses – que ces mots font naître. De fait, « sédentaire »

¹ En arabe, *al-‘umrān al-badāwī* (l’humanité bédouine) et *al-‘umrān al-ḥaḍārī* (l’humanité sédentaire) ; ou encore *al-aḡyāl al-badū wa-l-ḥaḍar*. Voir Ibn Khaldoun, *Muqaddima*, livre I, chapitre premier, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1992, p. 128 (traduction française de A. Cheddadi : *Le livre de Exemples*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 2002, p. 370). Au début de la partie qui lui est consacrée, la civilisation sédentaire ou étatique est désignée sous la paraphrase : *Fī-l-buldān wa-amṣār wa sa’ir al-‘umrān* (« Sur les pays, les métropoles et le reste de la civilisation ») ; le mot « sédentaire » (*ḥaḍārī*) n’apparaît même pas,

ne signifie pas « paysan » ; pas plus que « tribal » ne signifie « nomade ». Deux traits distinguent la vie « sédentaire » de la vie « bédouine ». Le premier, c'est que la sédentarité produit plus que le strict nécessaire, et donc qu'elle accumule, tandis que la bédouinité en est incapable². Une population paysanne réduite à la simple subsistance est donc tout aussi « tribale » qu'une tribu nomade. Au contraire, les sociétés sédentaires amassent, concentrent et diversifient. Le signe le plus éclatant en est l'existence des villes. Les villes sont en effet des accumulations, des concentrations qui rassemblent des populations dont une part importante est dégagée des activités d'immédiate survie au profit de métiers de plus en plus nombreux, divers et raffinés – menuisiers ou ébénistes, orfèvres, sages-femmes, médecins, juristes, hommes de science – que les régions bédouines ignorent³. La science en particulier, qui repose sur une mémoire cumulative et transmissible par l'enseignement, n'appartient qu'au monde sédentaire, tout comme l'histoire. La mémoire collective est une des formes de l'accumulation, du surplus, qui caractérise la ville⁴.

Mais pourquoi une partie de l'humanité vit-elle sédentaire tandis qu'une autre demeure bédouine ? Comment en vient-on au régime plus élaboré, socialement et économiquement plus efficace, de la sédentarité ? Un seul mot suffit à le dire : l'État (*mulk*) – et c'est la deuxième distinction fondamentale entre le monde bédouin ou tribal d'une part, qui ignore l'État, et le monde sédentaire d'autre part, qui en est constitué. Ibn Khaldoun nomme « État » la force de coercition qui concentre, par le biais de l'impôt, la richesse du territoire qu'elle contrôle dans une capitale⁵, au profit d'élites qui redistribuent ces ressources aux artisans, aux marchands, aux savants – à tous ceux dont l'office et les compétences sont étroitement dépendants d'une clientèle fortunée, qui se multiplient avec elle et qui perfectionnent leur savoir-faire pour elle. La pointe de la civilisation – la ville, ses aristocrates et la cohorte des hommes de l'art qui les suit – est donc créée par une inégalité et une violence fondatrices : l'impôt, le tribut extorqué à la majorité, c'est-à-dire concrètement, le plus souvent, à la masse paysanne du terroir nourricier de la métropole. Mais, même pour ces paysans pressurés par l'impôt, l'inégalité et le désavantage initiaux débouchent sur un gain. La prospérité de la ville en effet en accroît la demande, stimule les productions agricoles et de matières premières de ces paysans contribuables, mobilise leur travail et les enrichit à leur

tant l'évidence s'impose que la civilisation est essentiellement sédentaire. Cf. Ibn Khaldoun, *Muqaddima*, p. 365, *Livre des Exemples*, p. 703.

² « Les gains (*makāsib*) sont des moyens de subsistance (*ma'āṣ*) s'ils sont limités au strict nécessaire (*bi-miqdār al-darūratī wa-l-ḥāggati*), et des richesses capitalisées (*wa-riyāṣ wa-mutamawwal*) quand ils dépassent ce nécessaire » (Ibn Khaldoun, *Muqaddima* V, 1, p. 406, *Livre des Exemples*, p. 760).

³ Sur la liste de ces arts urbains, cf. Ibn Khaldoun, *Muqaddima*, V, chapitres 23-33, p. 432-458, *Livre des Exemples*, chapitres 22-32, p. 794-831.

⁴ Les sciences et l'enseignement occupent la sixième et dernière partie de la *Muqaddima*. Ce sont par excellence les activités urbaines, et donc cumulatives.

⁵ « Les États sont antérieurs aux pays et aux capitales ; celles-ci n'existent qu'en conséquence de l'État (*wa-innahā innamā tūğad taniyatan 'an al-mulk*) » (*Muqaddima*, IV, chapitre 1, p. 365, *Livre des Exemples*, p. 703).

tour⁶, ce qui permet un accroissement de l'impôt, donc une nouvelle diversification et de nouveaux progrès des arts et des savoirs, donc une nouvelle augmentation de la demande urbaine, et donc de la prospérité des campagnes, etc.

Ce « cercle vertueux » ne réclame qu'une seule condition impérative : le désarmement des sujets. Des hommes armés se refuseraient à payer l'impôt, que chacun, dit Ibn Khaldoun, ressent comme une humiliation⁷. D'une manière plus générale, l'État s'attache, par toutes les formes de la domestication – l'éducation, le respect des lois, ou la protection qu'il leur garantit – à saper courage et virilité chez ceux qu'il gouverne, en échange de la prospérité qu'il leur assure⁸. On pourrait ainsi définir l'État comme un processus de transformation de la violence et de la virilité naturelles des groupes humains en soumission opulente ou en prospérité domestiquée.

Mais l'État porte ainsi une contradiction majeure. Il naît et se maintient par une forme de violence qu'exige la levée de l'impôt, mais il bannit toute violence solidaire parmi les populations qu'il contrôle. D'où tire-t-il donc la force de coercition qui lui est nécessaire, mais qu'il ne peut pas tolérer, et donc ne peut pas trouver, chez ses sujets? Précisément dans l'autre monde, celui des tribus. Là, l'absence d'État maintient les groupes humains dans les conditions d'une survie mal assurée : densités faibles, économie de pure subsistance. Aucune force publique, aucune justice institutionnelle, aucune armée ne garantissent l'ordre, ni la défense du groupe contre l'ennemi extérieur. Chacun est armé et solidaire des siens – de sa famille et au-delà de son clan et de sa tribu – qui procurent tant bien que mal la protection et le réconfort que l'État apporte à ses sujets dans la société sédentaire. Ibn Khaldoun nomme *'aṣabiya* (« esprit de corps ») cette solidarité primitive propre aux groupes bédouins⁹. C'est

⁶ Sur la mobilisation du travail dans les sociétés sédentaires de population dense, qui permet un abaissement des coûts et des prix, à l'inverse des sociétés tribales de populations clairsemées et d'autosubsistance, voir « Les prix dans les villes », *Muqaddima*, IV, chapitre 12, p. 386-388, *Livre des Exemples*, p. 733-735.

⁷ Voir le chapitre « Au nombre des obstacles au pouvoir, la soumission à autrui », dans *Muqaddima*, II, chapitre 18, p. 149-150, *Livre des Exemples*, p. 399-400 : « À ce chapitre sur les causes de l'avisement d'une tribu, il y a les impôts et les taxes (*mağārim wa-ḍarā'ib*). Une tribu ne consent à payer des impôts que si elle se résigne à l'avisement. Les impôts et les taxes sont une marque d'oppression et d'avisement que les âmes fières ne supportent pas ».

⁸ *Muqaddima*, II, chapitre 6, p. 134-135, *Livre des Exemples*, p. 377-378, en particulier p. 135/378 : « Quand les lois s'appuient sur des châtiments (*'iqāb*), elles annihilent le courage. (...) C'est pourquoi on trouve plus d'intrépidité (*ašadd ba'san*) chez les Arabes sauvages (*mutawahhišim*) que chez les populations soumises aux lois (*aḥkām*). On remarque également que ceux qui ont eu à subir les lois depuis l'enfance à travers leur éducation dans les arts, les sciences et la religion, sont dépouillés d'une grande part de leur courage et presque incapables de faire front à une injustice. C'est le cas des étudiants (...). Ces situations détruisent la capacité de se défendre et le courage ».

⁹ *Muqaddima*, II, chapitre 7, p. 136-137, *Livre des Exemples*, p. 380-381 : « Dans les villes et les cités, ce sont les gouvernements et l'État (*al-ḥukām wa-l-dawla*) qui empêchent les gens de s'agresser mutuellement (...). Dans les tribus, ce sont les chefs et les Grands (*mašā'ih wa-kubrā'u*) ; pour que la défense et la protection soient efficaces, il faut un esprit de corps unifié et une ascendance commune ».

cette solidarité armée des bédouins que l'État mobilise et transforme à son profit en force de coercition et de maintien de l'ordre dans l'espace sédentaire.

Cette convocation de la violence bédouine par l'État sédentaire prend grossièrement deux formes : d'une part, et c'est la situation la plus fréquente, l'enrôlement de mercenaires que l'État recrute parmi les peuples bédouins. Mais assez souvent – c'est le second cas de figure – une tribu bédouine, dont les solidarités naturelles ont été renforcées et considérablement élargies par un appel religieux (une *da'wa*), s'empare de l'État et de ses territoires sédentaires¹⁰. Le résultat est le même : l'injection d'une nécessaire violence solidaire bédouine dans le corps de l'État.

Mais cette situation repose de nouveau sur un déséquilibre. Devenu roi, le chef de la tribu se conforme à l'usage de l'État en désarmant ses sujets, et d'abord sa propre tribu, principal obstacle désormais à la levée de l'impôt et à l'affirmation de la monarchie. Les solidarités de la tribu sont en outre rongées par le mode de vie sédentaire. L'État y prend en charge la défense, la justice, l'assistance, tout ce à quoi servaient les solidarités tribales dans la situation bédouine. La logique de la société sédentaire et la volonté politique du souverain convergent donc pour abolir la *'aṣabiya*, la force solidaire de la tribu. En général, trois à quatre générations, soit cent à cent vingt ans, suffisent pour qu'il ne reste rien de l'esprit de corps initial, pour que les arrière-petits-enfants, totalement sédentarisés, ne sachent même plus comment leurs arrière-grands-parents ont conquis le pouvoir, ni par quels moyens on le conserve¹¹.

L'État, processus de désarmement et d'accumulation, de *civilisation* au sens propre, distingue donc radicalement le monde sédentaire, qu'il organise, du monde bédouin, qui l'ignore. Mais il unit aussi l'un à l'autre, tirant sa force du monde bédouin pour s'imposer aux populations sédentaires. Voilà donc la théorie, où le religieux n'intervient pratiquement qu'en un point : la *da'wa* – l'appel qui mobilise les solidarités tribales au-delà du cercle de quelques centaines ou milliers d'individus où se cantonne en général une tribu. C'est là le plus difficile de la tâche du conquérant – rassembler les siens. C'est dans cette phase de rassemblement qu'il a besoin de manifester une autorité, souvent religieuse, que les tribus ignorent, une foi neuve qui en impose aux chefs de clans réticents¹². Si Muḥammad n'avait pas disposé du message et du mandat prophétiques, ajoute Ibn Khaldoun, jamais il n'aurait réussi à unifier les Arabes. Le reste en revanche, la conquête du monde, n'a relevé que de moyens humains. L'essentiel, c'est-à-dire le contrôle de l'Arabie, était bien accompli à la mort du Prophète en 632.

¹⁰ *Muqaddima*, III, chapitre 4, p. 166, *Livre des Exemples*, p. 422 : « Les États puissants et d'extension universelle sont fondés sur la religion (*aṣluḥā al-dīn*), que ce soit la prophétie ou l'appel en faveur du vrai (*da'wa ḥaqq*) ».

¹¹ *Muqaddima*, III, chapitre 14 et 17, p. 180, 185, *Livre des Exemples*, chapitres 12 et 15, p. 439, 446 : « Les États, comme les personnes, ont une longévité naturelle », « Les différentes phases d'un État... ».

¹² *Muqaddima*, III, chapitre 5, p. 167, *Livre des Exemples*, p. 422 : « La religion (*al-da'wa al-dīniya*) apporte à l'État à ses débuts une force supplémentaire qui s'ajoute à la force de l'esprit de corps (*quwwa 'alā quwwa al-'aṣabiya*) ».

L'hérésie initiale et l'orthodoxie finale

Or cet élan religieux fondateur est le plus souvent hérétique – autrement dit, il a toutes chances de se heurter à la religion établie, d'être déclaré hérétique à la fois par le monde sédentaire qu'il vise, mais aussi par les souverains des générations suivantes, qui se plient aux exigences et aux conceptions de la sédentarité, et qui s'éloignent en revanche des pulsions jugées primitives de leurs ancêtres. Par définition en effet, tout souverain a des origines bédouines ou tribales. Son aïeul ou tout au plus son bisaïeul, fondateur du trône où il est assis, vivait dans les conditions précaires de la steppe, de la montagne ou du désert. Il ignorait tout de la science religieuse dont son descendant a été longuement instruit. Le plus souvent, ce descendant a oublié la langue de la tribu de ses ancêtres pour adopter celle de l'État sédentaire dont il est devenu le maître. Jahangir, quatrième sultan de l'Inde moghole, se flatte, lors d'une visite au tombeau de son aïeul Babur, de savoir encore tracer une phrase dans le turc tchaghataï qui était la langue du fondateur. Mais de fait, il ne connaît que le persan d'empire. 'Abdallāh b. Zīrī, le roi de la *taifa* de Grenade au XI^e siècle, parle et écrit l'arabe¹³. Il se dit pourtant berbère et il est combattu comme tel par son voisin le roi de Séville ; il aimerait tirer parti de ses origines maghrébines lorsque les Almoravides, issus de la même confédération berbère que lui, les Sinhajis, s'emparent de la péninsule ibérique¹⁴, avant de mesurer tout ce qui le sépare, lui le souverain lettré, inquiet d'astrologie, fêru de médecine, de ces parents sauvages qui le dépouillent et l'emprisonnent sans merci, comme l'auraient sans doute fait ses propres ancêtres bédouins.

En outre, la *da'wa* a d'autant plus d'emprise sur les tribus qu'elle veut rassembler qu'elle offre un message radical, en rupture avec le discours dominant dans le monde urbain et sédentaire. La promesse de réforme – au sens que le mot garde au XVI^e siècle –, de châtement des déviances urbaines, s'allie à l'espoir du pillage, qui lui est naturellement associé, pour jeter les tribus sur la ville. La ville ment, vole, fornique, et elle mérite donc d'être forcée et mise à sac. Même ses hommes de religion ne sont pas sans tâche, puisqu'ils ont le plus souvent négligé d'entendre celui qui prêche les tribus. Si Abū 'Abdallāh, le missionnaire du mouvement fatimide au Maghreb, a gagné les solitudes de la Kabylie, s'il s'acharne avec succès à convertir les rudes Berbères Kutāma à la cause chiite ismaélienne, c'est bien sûr parce qu'il n'a pas été écouté à Bagdad, à Basra ou à Damas¹⁵. Si Ibn Tūmart, le fondateur du mouvement almohade, regagne les montagnes de son Haut-Atlas natal pour en soulever les tribus,

¹³ 'Abdallāh b. Bulluqin, *Kitāb al-tibyān 'an al-ḥādīṭa al-kā'ina bi-dawla Banī Zīrī fī Ġarnāta*, éd. É. LÉVI-PROVENÇAL, 1955, Le Caire, IFAO, réimprimé 2006, Le Caire, Maktabat al-ṭaqāfat al-dīniyya, traduction espagnole de E. GARCIA GOMEZ, *El siglo XI en primera persona*, Madrid, Alianza Tres, 1980.

¹⁴ 'Abdallāh b. Bulluqin, *Kitāb al-Tibyān*, chapitre 48 : en allant accueillir l'émir almoravide Yūsuf b. Tāšufīn à Séville avant la bataille de Zalāqa, 'Abdallāh ibn Zīrī affirme : « Je pensais que sa venue en al-Andalus était une grâce divine, d'autant plus que nous avions une parenté ethnique (*qarāba*) » (*Kitāb al-Tibyān, op. cit.*, p. 132 ; traduction espagnole de E. GARCIA GOMEZ, *op. cit.*, p. 201).

¹⁵ Au cœur de l'empire abbasside et du monde sédentaire, que les Qarmates vont tenter de prendre d'assaut au même moment, sans succès, peut-être précisément parce que le foyer de leur soulèvement est trop proche du cœur du pouvoir et de ses défenses les plus puissantes.

c'est que les oulémas de Marrakech, sans oser conseiller de le mettre à mort, ne se sont pas ralliés à sa réforme. La malédiction de la ville et de sa religion est inscrite dans le message initial de la révolte ; mais la réhabilitation de cette même orthodoxie urbaine est inévitable dans le processus de sédentarisation de l'État. Si l'on peut se permettre une formulation audacieuse, la malédiction de La Mecque et des Quraysh est gravée dans le marbre du texte coranique, tout comme la réhabilitation de la Mecque, centre du pèlerinage et cœur du monde islamique, est gravée dans l'histoire de la construction et de la sédentarisation de l'État islamique¹⁶.

Si ce processus est avéré, on doit donc voir apparaître dans l'histoire des dynasties deux mouvements opposés : d'abord la victoire révolutionnaire de « l'hérésie » avec le triomphe de la nouvelle dynastie ; puis la progressive sédentarisation du pouvoir et la répudiation des thèses « hérétiques » – désormais reconnues pour telles – dans les dernières générations du pouvoir.

Les Almohades

C'est sans doute l'histoire des Almohades (1120-1269) qui apporte la confirmation la plus claire de ce schéma. Cette dynastie est aujourd'hui tenue pour la plus glorieuse du Moyen Âge maghrébin, puisqu'elle seule réussit à imposer son autorité pendant deux générations à l'ensemble du Maghreb, de l'Algarve portugais à Tripoli de Libye. Elle naît d'un projet de réforme religieuse dont il faut souligner le radicalisme, que porte le nom même d'Almohades – *al-muwahhidūn*. On traduit généralement « Unitaires » – ce qui ne veut à peu près rien dire. En fait, *al-Muwahhidūn* signifie les partisans du *tawhīd*, de l'Unicité de Dieu, ou encore du monothéisme. Pour rendre au mot la force qu'entendaient bien lui donner ses sectateurs, il faudrait donc traduire *al-Muwahhidūn* par « monothéistes », ce qui laisse entendre, bien entendu, que les adversaires du mouvement ne le sont pas. Et en effet, les Almohades stigmatisent les Almoravides au pouvoir du nom de *mulaṭṭimūn* – ceux qui portent le voile, ceux qui ont inversé le rapport des sexes en voilant les hommes et en dévoilant les femmes, nous y reviendrons ; ou encore de *muḡassimūn* – ceux qui donnent un corps à Dieu, ceux qui poussent la lecture littérale du Coran jusqu'à assigner à la divinité des attributs corporels. L'idéologie des Almohades est la plus proche qu'on puisse trouver dans le Maghreb médiéval du *takfīr* des *jihādistes* contemporains – qui consiste à déclarer infidèles ceux qui n'appartiennent pas au mouvement. En termes médiévaux, ces positions les rapprochent des kharijites des premières générations de l'Islam¹⁷. Leurs pratiques vont de pair avec ce radicalisme idéologique. La plus spectaculaire, dans

¹⁶ Le mouvement almohade en donne peut-être le meilleur exemple. Il est peu de ruptures plus brutales et révolutionnaires d'avec le régime en place des Almoravides. Mais une fois victorieux, les Almohades, fait assez rare dans l'histoire des révolutions islamiques, reprennent pour capitale Marrakech, que les Almoravides avaient fondée, au prix, il est vrai, d'une reconstruction des mosquées selon une *qibla* rectifiée.

¹⁷ Ils en sont accusés par leurs adversaires, de leur aveu même. É. LÉVI-PROVENÇAL, *Documents inédits d'histoire almohade*, Paris, Geuthner, 1928, 3^e partie, texte arabe et traduction des « Mémoires » d'al-Bayḍāq, éditées sous le titre *Ta'rīḥ al-Muwahhidīn, li-Abī Bakr ibn 'Alī al-Sinhāḡī al-Bayḍāq*. Lors de la prise de Fès, en particulier, l'accusation de kharijisme est portée contre le mouvement par les citadins (*Ta'rīḥ*, p. 99, *Mémoires*, p. 162). Auparavant

la première génération du mouvement, en fut le *tamyẓ* (la « distinction ») ou *i'tirāf* (la reconnaissance), à savoir l'épuration, l'extermination des opposants. L'épisode le mieux connu, ordonné en 1148 au moment de la victoire sur les Almoravides, offre une liste de plus de 32 000 victimes – soit au moins 1% de la population du Maroc d'alors s'il faut en croire ces chiffres – soigneusement et inégalement réparties entre les tribus de l'empire, selon l'appui qu'elles avaient offert au mouvement, ou au contraire les réticences qu'elles lui avaient manifestées¹⁸. Mais toutes les tribus sont épurées, pour briser les solidarités propres à chacune et pour renforcer la *'aṣabiya* générale du mouvement. Les Almohades, dont le nom répudie toute détermination ethnique, sont dirigés comme un parti moderne, par des conseils hiérarchisés dont les membres sont issus de tribus diverses. Mais ces *ṣuyūh* sont supposés représenter le mouvement au sein de leurs tribus plutôt que la tribu au sein du mouvement. L'organisateur de la victoire et premier souverain almohade, 'Abd al-Mu'min (r. 1147-1163) est lui-même issu d'une tribu périphérique de l'Oranais – alors que le cœur de l'insurrection est dans l'Atlas marocain. Il tire toute sa légitimité de son rôle de disciple préféré du fondateur, Ibn Tūmart, et aucune de son autorité tribale¹⁹. Le couple du réformateur religieux, Ibn Tūmart, et du triomphateur, 'Abd al-Mu'min, rappelle bien sûr la succession de l'autorité entre le Prophète Muḥammad et ses premiers successeurs, bâtisseurs de l'Empire, Abū Bakr et surtout 'Umar. Mais la comparaison tourne assez vite court. Abū Bakr et 'Umar s'imposent à la tête de l'islam parce qu'ils ont été choisis par le Prophète certes, mais aussi parce qu'ils sont très largement acceptés par les Mecquois et les Quraysh. Le pouvoir de 'Abd al-Mu'min ne repose que sur l'héritage d'Ibn Tūmart. Nous sommes ici plus proches du chiisme le plus radical qui concède à la délégation de l'Imam toute la réalité et toute la légalité du pouvoir. « Imam » ou « Mahdi », deux noms fortement colorés de chiisme, sont d'ailleurs ceux par lesquels on désigne le fondateur Ibn Tūmart dans le mouvement. Si 'Abd al-Mu'min porte le titre de calife auquel il n'a aucun droit selon l'interprétation sunnite de la Loi, c'est parce qu'il succède, moins au prophète Muḥammad comme le veut la charge du califat, qu'au nouveau prophète Ibn Tūmart.

Kharijisme ou chiisme, le mouvement almohade, par son idéologie comme par ses pratiques, entre en conflit violent avec un islam sédentaire maghrébin largement pénétré par le malikisme étroitement sunnite dominant à Fès, en Tunisie et en Espagne. Les Almohades, indispensables défenseurs d'al-Andalus contre la Reconquista chrétienne, n'y seront pour cette raison jamais populaires. Ils y soutiendront constamment les pensées dissidentes, par chance les plus brillantes, Ibn Ḥazm ou Averroès, contre la masse hostile du malikisme. C'est d'Espagne que vient le coup fatal porté à l'almohadisme, avec la réhabilitation de l'orthodoxie²⁰.

déjà, ils sont qualifiés de kharijites par des adversaires auxquels ils renvoient le qualificatif de *muḡassimūn*, « corporéistes » ou « anthropomorphistes » (*Ta'rīḥ*, p. 77, *Mémoires*, p. 125).

¹⁸ Sur cette gigantesque épuration, voir les *Mémoires* du Bayḍāq (édition p. 109 et s. ; traduction, p. 181 et s.).

¹⁹ Au contraire, le calife procède à de nombreuses exécutions dans le sein même de sa propre tribu (*Ta'rīḥ*, p. 95, *Mémoires*, p. 154).

²⁰ Avec la victoire dans les guerres de succession des années 1224-1230 du gouverneur de Séville al-Ma'mūn.

Comme le veut la théorie d'Ibn Khaldoun, 'Abd al-Mu'min se sépare, une fois maître du pouvoir, du cœur du mouvement almohade, en cherchant des appuis de substitution. Comme il arrive souvent dans l'histoire de l'Islam, les conquêtes vont y pourvoir. Les vaincus d'aujourd'hui sont en effet les partisans de demain contre la propre *'aṣabiya* du prince. Aussitôt son pouvoir consolidé au Maroc, 'Abd al-Mu'min s'engage dans la conquête de l'est du Maghreb, déjà militairement et politiquement dominé par les tribus arabes depuis les « invasions hilaliennes » du siècle précédent²¹. Vainqueur, il tire de la soumission des tribus arabes la force qui lui permet d'écarter la tribu du Mahdi Ibn Tūmart. Pourvu de forces mercenaires arabes venues de l'est du Maghreb, le régime tire au contraire ses ressources sédentaires – en particulier ses secrétaires et ses juristes – d'al-Andalus. Le fils de 'Abd al-Mu'min, gouverneur d'al-Andalus du vivant de son père, y établit de fait sa capitale entre 1171 et 1176. Il réside alors à Séville, où il fait construire la grande mosquée et son minaret, la Giralda. Son propre fils, al-Mansr, le vainqueur d'Alarcos (1195), est aussi le protecteur d'Averroès. À la génération suivante, les princes almohades susceptibles d'accéder au trône de Marrakech font tous leurs premières armes comme gouverneurs de provinces andalouses.

Logiquement, comme le veut la théorie d'Ibn Khaldoun, l'affaiblissement militaire va de pair avec l'éloignement des principes fondateurs – puisque l'un et l'autre sont le signe du déclin de la *'aṣabiya* initiale et de la sédentarisation de la dynastie. En 1212, les Almohades sont écrasés à Las Navas de Tolosa par les Castillans. En 1224 éclate une crise de succession majeure dans la dynastie²². En 1230, le pouvoir revient à al-Ma'mūn, gouverneur de Séville, qui l'emporte à Marrakech avec l'appui d'une milice castillane. Après avoir procédé à de nombreuses exécutions dans l'élite du mouvement almohade qui s'est opposé à lui, al-Ma'mūn fait répudier en chaire l'idéologie almohade et maudire la personnalité même d'Ibn Tūmart, déclaré hérétique²³. Moins d'un siècle après la victoire almohade, le processus de sédentarisation, et donc de rupture avec l'idéologie bédouine fondatrice, est consommé. Les Almohades ne survivront, à Marrakech, qu'une quarantaine d'années à ce reniement.

²¹ La chronique du Bayḍaq est si largement intéressée par la conquête de Bougie (grâce à la victoire de 'Abd al-Mu'min sur les tribus arabes à Sétif en 1153) et par l'élimination contemporaine des frères du Mahdi Ibn Tūmart (en 1155 après leur révolte à Marrakech) qu'il est difficile de ne pas faire le lien entre les deux événements. Pour le dire comme Ibn Khaldoun, le pouvoir du calife 'Abd al-Mu'min change de *'aṣabiya*, d'assise militaire et tribale. Il passe peu à peu des Berbères du Haut-Atlas qui avaient dans un premier temps incarné le mouvement (et donc de la tribu et de la famille d'Ibn Tūmart) à des appuis arabes de plus en plus marqués, qui renforcent le pouvoir du calife 'Abd al-Mu'min et de ses descendants au détriment des proches d'Ibn Tūmart.

²² Sur le détail de cette crise dynastique, voir A. HUICI-MIRANDA, *Historia política del imperio almohade*, Grenade, Universidad de Granada (édition facsimilé), 2000, II, p. 451 et s.

²³ A. HUICI-MIRANDA, *op. cit.*, p. 473-475.

Almoravides et fatimides

Pour finir, je voudrais mener une rapide comparaison avec deux autres soulèvements victorieux maghrébins, ceux des Almoravides et des Fatimides. Le cas des Almoravides semble tout différent de celui des Almohades. Comme les Turcs Saljukides, leurs exacts contemporains orientaux, ils se lèvent au milieu du XI^e siècle au nom de la défense d'une orthodoxie menacée. Bien qu'ils aient fondé leur capitale, Marrakech, en 1062 ou 1070 selon les sources²⁴, les Almoravides n'accèdent pleinement à l'État qu'avec leur victoire de Zalāqa en 1086, et surtout leur occupation d'al-Andalus en 1090-1091. Ils ont alors, contre les chrétiens et contre les rois des *taifas*, le soutien actif des oulémas²⁵. Et pourtant, là encore, le processus de sédentarisation, de rupture avec la génération fondatrice, prend place inévitablement trente ans plus tard à peine. En 1120-1121, une série d'événements marque le début du déclin de la dynastie. Les troupes almoravides, après avoir perdu Saragosse en 1118, sont lourdement vaincues à Cutanda en Aragon par le roi Alphonse le Batailleur²⁶. Comme le dit la théorie, la défaite militaire manifeste et accélère à la fois la sédentarisation et l'affaiblissement de la dynastie. En mars 1121, Cordoue se révolte, avec l'approbation de ses hommes de religion, à la suite, semble-t-il, du viol d'une Cordouane par un soldat noir de la garnison almoravide²⁷. Le souverain almoravide passe le détroit pour châtier la révolte, puis renonce à affronter directement la ville et ses clercs. Enfin et surtout, c'est en 1120 que commence la révolte almohade. Elle est précédée, dans le récit qu'en font les chroniques postérieures, par une entrevue du souverain almoravide 'Alī, fils du fondateur, et d'Ibn Tūmart, un intellectuel de retour d'Orient qui a osé s'en prendre à l'équipage de la sœur de 'Alī, sous prétexte qu'elle n'était pas voilée. À l'Almoravide qui lui reproche sa violence, Ibn Tūmart répond en substance qu'il entend rétablir un ordre où les femmes soient voilées et où les hommes ne le soient pas – les Berbères almoravides, originaires de la Mauritanie d'aujourd'hui, portaient le voile bleu des Touaregs, mais leur femmes ne couvraient pas leur visage²⁸. La pression sédentaire ne s'exerce pas ici sur une doctrine – les Almoravides n'en ont pas qui diffère de l'orthodoxie urbaine établie – mais sur des usages hérités d'un monde africain dont la couleur noire de la peau aggrave l'offense. Fait significatif : dans les deux cas, à Cordoue comme à Marrakech, 'Alī cède, absout

²⁴ La date de 1062 est la plus souvent retenue. Voir J. BOSCH VILA, *Los Almorávides*, Grenade, Universidad de Granada (édition facsimilé), 1998, p. 103-105.

²⁵ Comme le dit tout au long de son récit 'Abdallāh b. Zīrī, l'une des victimes de cette alliance.

²⁶ Sur la perte de Saragosse, puis le désastre de Cutanda, voir J. BOSCH VILA, *op. cit.*, p. 193-196.

²⁷ J. BOSCH VILA, *op. cit.*, p. 197-199. Les notables de Cordoue demandent au gouverneur almoravide l'exécution du violeur supposé. Le gouverneur s'y refuse, des émeutes éclatent, qui opposent les Cordouans aux soldats noirs des Almoravides. Au moment où l'émir 'Alī se présente devant la ville, elle lui ferme ses portes, et les oulémas maintiennent leur position hostile au gouverneur et aux troupes noires. L'émir almoravide renonce à tenter l'épreuve de force devant l'unanimité de l'élite et de la plèbe urbaines.

²⁸ Voir, sur la célèbre entrevue de l'émir almoravide 'Alī et du Mahdi Ibn Tūmart, qui lui résiste sèchement, le récit d'al-Baydaq (*Ta'riḥ*, p. 67-68, *Mémoires*, p. 108-109).

Cordoue, relâche Ibn Tūmart. L'initiative est revenue aux sédentaires et la dynastie n'y survivra pas plus de vingt-cinq ans – elle tombe en 1147. Le cas des Almoravides est encore plus profondément instructif peut-être que celui des Almohades. Le rejet de l'hérésie fondatrice, à la maturité de la dynastie, n'est qu'un aspect du rejet plus général des mœurs bédouines des premiers âges, où les coutumes, la langue – et ici la couleur de la peau – jouent un rôle majeur. À défaut d'hérésie religieuse, les Almoravides manifestaient une hérésie sociale qui ne leur fut jamais pardonnée²⁹.

Les Fatimides, enfin : ils triomphent en 909 en Ifriqiya/Tunisie à la tête des Berbères Kutāma dans une province ardemment sunnite dont la capitale, Kairouan, fait alors, plus que Cordoue, figure de phare de l'école malikite. L'hégémonie des Kutāma ne dépasse pas une génération. En 943, une énorme révolte kharijite, née dans les Aurès, les déborde. Assiégés dans leur capitale Mahdia, les Fatimides doivent leur salut à l'entrée en jeu d'une nouvelle famille berbère, venue de l'actuel Algérois, les Zirides. Lorsque les Fatimides quittent le Maghreb pour l'Égypte conquise en 973, ce sont ces Zirides qu'ils installent à leur place à Mahdia.

Encore une génération, et les Zirides, à partir du début du XI^e siècle, répudient peu à peu le chiisme à mesure qu'ils abandonnent les usages berbères pour se rallier aux vues du monde clérical de l'Ifriqiya. En 1017, pendant la minorité du prince al-Mu'izz, de violents pogroms anti-chiites éclatent partout dans la province³⁰. Devenu adulte, al-Mu'izz lui-même rompt progressivement les liens avec Le Caire et le chiisme entre 1040 et 1050³¹. Comme il se doit, la dynastie ziride ne survit pas même une quinzaine d'années au rétablissement de l'orthodoxie : elle est de fait balayée à Kairouan par les invasions des Arabes hilaliens en 1062-1064.

Conclusion : la courbe de l'hérésie

Il existe donc bien ce qu'on pourrait nommer une courbe islamique de l'hérésie. Presque toutes les dynasties qui naissent d'un tourbillon tribal convoqué par un appel religieux réformiste (c'est le cas de beaucoup, sinon de la plupart) commencent dans l'hérésie – ou dans ce qui est considéré comme tel par les élites cléricales urbaines. La raison, on l'a vu, en est simple : les tribus convoquées au combat le sont pour combattre les pratiques frelatées de la ville ; et à l'inverse, la ville tient tout ce qui lui vient de la montagne ou de la steppe pour hérétique. En revanche, au fil des générations, la dynastie se rapproche de l'espace qu'elle a conquis et s'éloigne de celui des conquérants. C'est le cas des plus grandes dynasties maghrébines. Mais on aurait pu tout aussi bien citer les Abbassides, nés Chiites et Khurassaniens, et qui terminent bagdadiens et défenseurs ultimes du sunnisme ; ou à l'inverse les Ottomans,

²⁹ Sur le rejet des soldats noirs des Almoravides, on pourra consulter Ibn 'Abdūn, *Risāla ft-l-qaḍā wa-l-ḥisba*, éd. É. LÉVI-PROVENÇAL, *Trois traités hispaniques de ḥisba*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1955 ; traduction française IBID., *Séville musulmane au début du XII^e siècle*, Paris, Maisonneuve, 1947.

³⁰ Ibn Iḍārī, *Al-bayān al-muḡrib*, éd. R. DOZY, révisée G. S. COLIN et É. LÉVI-PROVENÇAL, Paris, Geuthner, 1948, I, p. 268

³¹ La décision de substituer le nom du calife abbasside de Bagdad à celui du calife fatimide du Caire est prise en 440/1048 selon Ibn Iḍārī, *Al-bayān al-muḡrib* I, p. 277. Al-Mu'izz fait ensuite maudire le nom des Fatimides.

nés d'une confrérie bektachie très hétérodoxe et convertis en garants de l'orthodoxie ; ou même les Safavides, issus de la mouvance turkmène extrémiste des Kizilbash dont ils se débarrasseront au bout d'un siècle au profit d'un Islam persan et duodécimain apaisé.

À propos de « l'hérésie » des « bons hommes » : un itinéraire d'approche

Jean-Louis BIGET

La dissidence religieuse des « bons hommes », développée dans le Midi toulousain aux XII^e et XIII^e siècles, n'est, à deux exceptions près, connue que par des sources émanées de ses adversaires. Longtemps, celles-ci ont été reçues sans distance critique. Et, pour ce qui concerne les registres des inquisiteurs, c'est seulement dans les décennies les plus récentes qu'on a pris conscience que la parole de leurs victimes était orientée par des questionnaires préétablis, par la pression du tribunal, de la prison et de la torture, qu'elle était recomposée par les notaires du tribunal, et qu'elle subissait le passage de l'oral à l'écrit, du vernaculaire au latin et d'un niveau de langue à un autre. Des précautions sont donc à observer pour déterminer le rapport à la réalité des dires des accusés. On ne peut faire usage des textes inquisitoriaux sans tenir compte de leur contexte d'élaboration, ni ramener au style direct les témoignages consignés dans les registres des inquisiteurs comme s'il s'agissait des paroles effectives des déposants.

La provenance unilatérale des sources indique clairement que l'image qu'elles donnent de l'hérésie participe nécessairement de la prévention et de la lutte et appartient au registre de la construction discursive bien plus qu'à celui d'une définition objective. Elle est évidemment déterminée par le danger, que la dissidence représente, aux yeux des gens d'Église, pour l'unité de la foi et de l'institution ecclésiastique, pour le salut commun, la société et le statut des clercs. Elle participe d'un discours de combat, forcément gros d'héritages, d'automatismes, de déformations et d'amplifications. Face à la contestation qui les menace, les clercs construisent l'hérésie à leur manière, l'inventent en quelque sorte. L'histoire de l'hérésie dépend ainsi très étroitement de celle de l'Église. On ne saurait considérer l'hérésie comme un phénomène autonome, né puis totalement constitué ailleurs, et gagnant ensuite l'Occident. En outre, dans le monde de la chrétienté latine du Moyen Âge, où la religion s'avère consubstantielle à la société, informant cette dernière dans sa globalité, l'hérétique, comme le

juif, le lépreux et l'homosexuel, sert de repoussoir aux différents pouvoirs, qui se renforcent en le persécutant, après l'avoir chargé d'une identité négative, comme l'a bien montré Robert Moore. On constate à cet égard une concomitance entre, d'une part, l'affirmation de la réforme ecclésiastique, dite « grégorienne », et des pouvoirs territoriaux en France et en Angleterre, dont le roi est duc d'Aquitaine, et, d'autre part, l'apparition des traités antihérétiques. Les premiers de ceux-ci sont en effet rédigés dans les années 1138-1145, les plus notables étant celui de Guillaume le Moine, archevêque d'Arles contre l'hérétique Henri et celui de Pierre le Vénéral, abbé de Cluny, contre les sectateurs de Pierre de Bruis, prêtre dauphinois, brûlé à Saint-Gilles vers 1140. Le « standard » de l'hérésie, déjà fermement défini, est ensuite enrichi et diffusé par les cisterciens, qui deviennent les chefs de la lutte antihérétique à partir de saint Bernard. Pour eux, il n'est pas d'évangélisme, ni de vie apostolique hors du cloître. L'apparition de laïcs prétendant porter la parole de Dieu s'avère le signe d'une subversion profonde à laquelle ils s'opposent vigoureusement. C'est à Clairvaux, Cîteaux et Hautecombe que sont compilés, pour former des instruments de combat, les textes dénonçant les hérésies antérieures. Après saint Bernard, qui poursuit les hérétiques du Languedoc à la Rhénanie, le combat est dirigé par son secrétaire, Geoffroy d'Auxerre, successivement abbé de Clairvaux, de Fossanova et d'Hautecombe, et par Henri de Marcy, abbé d'Hautecombe puis de Clairvaux, ensuite légat pontifical, qui joue un rôle majeur dans le Toulousain en 1178 et 1181. Geoffroy et Henri siègent avec Guichard, archevêque de Lyon et ancien abbé de Pontigny, dans le tribunal ecclésiastique qui reçoit en 1180 la confession de foi de Pierre Valdès. À partir de 1198, les légats d'Innocent III en Languedoc sont pour la plupart des cisterciens, notamment Maître Raoul et Pierre de Castelnaud, moines de Fontfroide, et la croisade a pour chef spirituel Arnaud Amalric, abbé de Cîteaux, après l'avoir été de Poblet et de Grandselve. Montfort disparu en 1218, c'est encore un cistercien, ancien abbé de Clairvaux et de Cîteaux, Conrad d'Urach, devenu cardinal de Porto, qui s'efforce de relancer la croisade en Occitanie et cautionne l'idée qu'il existe une Église hérétique universelle, organisée sur le modèle de celle de Rome. Parallèlement, Aubry de Trois-Fontaines, Césaire de Heisterbach ou Hélinand de Froidmont écrivent également sur l'hérésie méridionale. Le réseau monastique cistercien est dense et fortement structuré et les écrits y circulent rapidement d'abbaye en abbaye, d'un bout à l'autre de la Chrétienté latine. Ainsi se construisent des standards répétitifs. Au-delà, il existe des fraternités et des liens entre les ordres religieux, qui concourent au même résultat. Ainsi, le prémontré rhénan Evervin von Steinfeld, le Bénédictin Eckbert von Schönau, saint Bernard et Geoffroy d'Auxerre entretiennent-ils des relations suivies. C'est très probablement par le canal des cisterciens et des prémontrés que se répand l'image de l'hérésie fixée par Eckbert, qui assigne à la dissidence rhénane une origine, une unité, une hiérarchie et une doctrine : le dualisme. C'est sous influence cistercienne, en tout cas, que le comte de Toulouse, Raimond V, accuse les dissidents occitans d'être dualistes, dans une lettre qu'il adresse en 1177 au chapitre général de Cîteaux. Dénoncés successivement par les conciles de Toulouse en 1119 et de Latran II en 1139, puis de Tours en 1163, les dissidents apparaissent physiquement en Albigeois dans l'année 1165. Les « bons hommes », mentionnés pour la première fois

sous ce nom, sont alors condamnés par une assemblée de puissants, notamment parce qu'ils refusent de prêter serment.

Dans le contexte antérieur à la croisade contre les Albigeois, entre 1190 et 1205, sont élaborés des traités polémiques détaillés, dont les plus importants sont l'*Adversus Waldensium sectam* du prémontré Bernard de Fontcaude, le *De fide catholica libri quatuor* d'Alain de Lille et l'*Opusculum* d'Ermengaud, hérésiarque repenté. Durant la croisade, le chroniqueur cistercien Pierre des Vaux-de-Cernay synthétise dans son *Histoire albigeoise* les traités antérieurs en un court chapitre, puis, après 1220, à une époque où les Occitans ont pris le dessus sur les croisés, le vaudois converti Durand de Osca attaque violemment les bons hommes dans son *Liber contra manicheos*. Dès 1200, l'image de l'hérésie des bons hommes est fixée ; elle ne change plus dans le siècle suivant, ainsi que le montre le *Manuel de l'inquisiteur* composé par Bernard Gui en 1323.

L'hérésie albigeoise selon ses adversaires

Une création diabolique

L'hérésie méridionale est présentée comme émanant d'un contre-monde, celui de Satan. Sont appliqués à ses adhérents tous les *topoi* diabolisants utilisés depuis l'Antiquité contre les chrétiens, selon Minucius Félix et Tertullien, puis retournés ensuite contre les dissidents du christianisme romain. Ces stéréotypes sont repris au XI^e siècle contre certains chanoines d'Orléans par Adémar de Chabannes et par Paul, moine de Saint-Père de Chartres, lequel raconte, vers 1060, que les dissidents orléanais se vautraient dans des débauches diaboliques les plus licencieuses, brûlant ensuite les enfants nés de leurs orgies et usant des cendres de ces derniers comme viatique pour les mourants de leur secte. Les mêmes standards circulent à la fin du XII^e siècle ; on les retrouve, par exemple, chez Walter Map. On reproche aux bons hommes des pratiques occultes et contre nature, appartenant à une telle horreur qu'elles entrent dans l'ordre de l'indicible, du *nefandum*, ce qui n'empêche pas les polémistes de les détailler complaisamment. Dès 1178, Henri de Marcy clame :

Le ver de l'antique luxure a surgi en effet des cendres de Gomorrhe (...). Ce que font les hérétiques de manière occulte blesserait la pudeur de celui qui écrit et l'honnêteté de celui qui lirait (registre de l'indicible). Mais pourquoi disons-nous de manière occulte ? Ils prêchent leur péché comme à Sodome et ils provoquent au péché de luxure comme dans les faubourgs de Gomorrhe.

En 1181, des hérésiarques toulousains « repentis » avouent les secrets de l'hérésie, des erreurs de doctrine, mais aussi des turpitudes sataniques : orgies avec incestes et usage indifférent des femmes, suivis d'infanticides. On trouve l'écho de ces « révélations » dans la chronique du moine limousin Geoffroy de Vigeois, lequel déclare qu'après les missions de 1178 et 1181, « les pores sont revenus à leur vieux borbier ». Ultérieurement, la mention des orgies occultes avec partenaires indifférenciés se retrouve chez le cistercien Césaire de Heisterbach, vers 1220 et un siècle plus tard encore dans le *Manuel de l'inquisiteur* de Bernard Gui. Il est vrai que dans l'intervalle, Grégoire IX a, en 1233, avalisé et authentifié l'ensemble des accusations fantasmagoriques portées contre les hérétiques, dans une lettre (*Vox in Rama*) adressée aux évêques de Mayence et d'Hildesheim, ainsi qu'à l'inquisiteur

Konrad von Marburg. Il est aussi notable que l'évêque de Paris, Étienne Tempier, accusé en 1277 les maîtres artiens réputés hérétiques, Siger de Brabant et Boèce de Dacie, de prôner des dépravations sexuelles. Dans le contexte intellectuel qui naît à la fin du XII^e siècle, illustré en particulier par Alain de Lille, les clercs associent, plus encore qu'antérieurement, les actes *contra naturam* aux positions *contra fidem*.

Dans le grand combat opposant la Chrétienté à l'éternel Ennemi, les contestataires sont rangés dans la mouvance de Satan. À partir de 1145, divers bourgs et villes de l'Occitanie sont successivement proclamés sièges de ce dernier : Verfeil, Toulouse, Lavaur et bien d'autres. Le Poitevin Raoul Ardent affirme dans une homélie que les dissidents adorent le diable. Alain de Lille les accuse de baiser le derrière d'un chat sous la forme duquel leur apparaît Lucifer.

Le comportement des bons hommes, cependant, ne permet pas de les mettre en cause. Alors, sont repris les arguments des polémistes chrétiens de l'Antiquité, qui ont retourné contre les dissidents leur conduite exemplaire en s'appuyant sur quelques passages des Épîtres de Paul : « L'ennemi ancien introduisit en cachette dans ce pauvre pays des « fils de perdition » » (2 Thess 2:3), « ayant l'apparence de la piété, mais en refusant le principe » (2 Tm 3:5). L'ascétisme des bons hommes et leur vertu sans faille marquent pour les clercs leur appartenance certaine à la vassalité de Satan. Si ceux qu'ils condamnent donnent l'impression de mener une vie sainte et juste et de suivre l'Évangile, ce n'est qu'affectation et apparence ; ils dissimulent leur perversion pour mieux corrompre la foi chrétienne. Cette certitude, héritée des Pères de l'Église, repose également sur la disjonction opérée entre l'être et l'accident, qui permet de convaincre d'hérésie des personnes à la conduite irréprochable.

La diabolisation de la dissidence occitane montre que, pour les clercs, elle s'insère, logiquement et immédiatement, dans une tradition hérésiologique déjà longue, confortée par les développements plus récents de la pensée théologique. L'image qu'ils en donnent participe d'héritages, d'automatismes intellectuels et de présupposés culturels. Le recours au passé pour qualifier l'hérésie présente s'inscrit très clairement dans cette perspective.

Une résurgence de l'arianisme et du manichéisme, étrangère à l'Occident

L'hérésie instrument du démon s'avère présente dans le monde depuis les origines du christianisme, toujours prête à resurgir. Les dissidences qui se font jour sont donc considérées par les clercs comme la manifestation actuelle des hérésies antiques, combattues par les Pères de l'Église. On peut les nommer et les décrire comme ces derniers, en particulier saint Augustin. Adémar de Chabannes voit dans les chanoines d'Orléans, brûlés en 1022, des manichéens ; il en mentionne également en Aquitaine en 1027. Cependant, au milieu du XII^e siècle, les dissidents du Toulousain sont d'abord nommés « Ariens » par Geoffroy d'Auxerre, probablement en raison de leur refus du christocentrisme et de l'eucharistie. Henri de Marcy fait encore de même en 1178 et Guillaume de Puylaurens, tardivement, use encore de cette appellation, mais à propos d'un hérésiarque des années 1180. Cette détermination cède la place à celle de manichéens à la fin du XII^e siècle. Il est probable que cette dernière réapparaît dans le Midi par le canal des cisterciens, en contact étroit avec la Rhénanie, où s'élabore dans les années 1160, par la plume d'Eckbert von Schönau, un discours sur les hérétiques du

temps qui procède entièrement du *De heresibus* de saint Augustin. Eckbert va jusqu'à emprunter à ce dernier le nom de « cathares », qu'il confère à ceux qu'il combat. La qualification de manichéens porte l'accent sur le dualisme de la dissidence, qui met en cause l'unité divine, celle de la création et celle de l'Église, à un moment où cette dernière tend à s'affirmer sous l'autorité du Souverain pontife. Elle est quasi exclusive après 1180, jusqu'à l'époque du crépuscule de la dissidence, où Bernard Gui dans sa *Practica inquisitionis* considère les hérétiques du Midi comme « les Manichéens du temps présent ».

Les dissidents de l'Occitanie, qui prétendent vivre leur foi hors des normes admises, sont ainsi ressentis et définis comme des étrangers, participant d'un ailleurs temporel, qui est simultanément un ailleurs géographique. À leur croyance est assignée une origine orientale, puisqu'elle est rattachée aux hérésiarques historiques. Le poids du présent intervient pour renforcer l'idée que l'hérésie occidentale prend sa source dans l'Orient pervers, père des erreurs. En effet, au temps de la deuxième croisade, se noue l'opposition de Byzance et des Occidentaux, qui ne cesse de croître jusqu'en 1204. Ensuite, à un moment où l'Empire latin de Constantinople se trouve en butte aux coups des Grecs de Nicée, ainsi qu'à ceux des Bulgares, se manifeste et se généralise rapidement l'idée d'un relais balkanique, plus spécifiquement bulgare, entre le manichéisme oriental et le dualisme occidental. En Lombardie, entre 1210 et 1215, s'élabore une généalogie de la dissidence qui fait procéder celle-ci d'églises des Balkans. Elle concerne également le Midi de la France et elle est intégrée vers 1222-1223 dans le *Liber contra manicheos* composé par Durand de Osca.

Toujours en lien avec l'actualité, peu de temps après la victoire remportée sur les musulmans à Las Navas de Tolosa en 1212, Césaire de Heisterbach, dans son *Dialogue des miracles*, déclare les dissidents languedociens coupables d'avoir conclu une alliance avec le roi du Maroc, Miramomelin, qu'ils ont appelé à leur secours et qui a envahi les Espagnes avec une foule innombrable. La conjonction des ennemis intérieurs de la Chrétienté avec ses ennemis extérieurs est ainsi proclamée. Alain de Lille l'a déjà du reste suggérée, dans sa *Summa quadripartita de fide catholica*, où il prend successivement à partie bons hommes, vaudois, juifs et mahométans, préparant ainsi le passage de la croisade en Terre sainte, ou bien dans la péninsule ibérique, à la croisade intérieure.

Un dualisme, rameau d'une contre-Église universelle

Le dualisme de la dissidence occitane est évoqué d'abord, après 1160, de manière elliptique, dans les écrits d'un moine de l'abbaye cistercienne de Silvanès ; il est ensuite dénoncé dans un document d'authenticité incertaine, mais probablement d'inspiration cistercienne, se présentant comme une lettre adressée par le comte de Toulouse, Raimond V, au chapitre général de Cîteaux en 1177, pour requérir son appui contre les hérétiques. L'accusation de dualisme s'avère extrêmement grave, puisque le dualisme implique la rupture explicite de l'unité du monde et de la société, l'unité religieuse étant la garante de l'harmonie sociale. Il implique en conséquence le rejet du magistère ecclésiastique, affirmé depuis la réforme « grégorienne ». Au moment où l'Église tend à coïncider avec la communauté sociale, totalité organique qu'elle unifie, la dissidence vient rompre le processus. Mais puisque le dualisme attente à la

puissance de Dieu en soutenant qu'il existe un pouvoir concurrent du Sien, il constitue un cas de lèse-majesté divine, justiciable des châtiments les plus sévères.

Aussi bien, tous les traités élaborés à partir des années 1190 commencent-ils par exposer le dualisme de la dissidence, dont ils font découler les errements de cette dernière. Ils suggèrent également que la dissidence des bons hommes possède une doctrine constituée en système et la présentent comme un genre de contre-Église, mimétique de l'Église romaine, avec évêques et diacres. Ces traités constituent des ouvrages de polémique, où sont exprimées les opinions des hérétiques (de manière tendancieuse, probablement) et les arguments des tenants de l'orthodoxie, fondés sur des *auctoritates* et des *rationes*. Ils exposent en détail tout ce qui sépare les dissidents de l'Église. Alain de Lille évoque également le clergé de l'hérésie, désigné comme un groupe de *perfectos*, et il applique à ceux qui ont reçu le baptême par l'imposition des mains le nom de *consolatos*. Ermengaud décrit quant à lui le *consolamentum* avec un grand luxe de détails.

Toutefois, les traités ne confèrent aucun nom à la dissidence des bons hommes. La pourvoir d'une appellation précise serait la circonscrire dans la société ou dans l'espace et l'exclure du registre de l'universel. En effet, à la fin du XII^e siècle, le discours des clercs projette sur les groupes multiples de dissidents une cohérence et une unité qui en masque les discontinuités dans le temps et l'espace. Alain de Lille comme Ermengaud signalent pourtant des différences doctrinales au sein de la dissidence occitane. Mais le premier ne manque pas d'affirmer aussi, très fortement, l'unité de l'hérésie : *Novi haeretici (...) ex diversis haeresibus, unam generalem haeresim compingunt, et quasi ex diversis idolis unum idolum, ex diversis monstris unum monstrum, et quasi ex diversis venenatis herbis unum toxicum comune conficiunt*. De manière générale, les clercs présentent les dissidents comme les rameaux d'un même arbre et les têtes d'une hydre unique. Innocent III lui-même affirme : *species quidem habent diversas, sed caudas ad invicem colligatas*.

Au moment même où s'affirme l'unité institutionnelle de l'Église, les clercs unissent les communautés marginales autonomes et les contestations diverses dans un ensemble unifié à vocation universelle : *heretica pravitas*, la dépravation hérétique. Le travail des juristes contribue d'ailleurs à forger le concept. L'albigéisme est présenté comme l'expression régionale de ce mouvement général. Plus tard, afin de relancer la croisade contre les Albigeois, Conrad d'Urach, cardinal de Porto (mais ancien abbé de Clairvaux et de Cîteaux), convoque les évêques du royaume de France pour le 26 juillet 1223 à Sens. Dans la lettre qu'il leur adresse, il déclare qu'il « existe dans les confins de la Bulgarie, de la Croatie et de la Dalmatie, près de la nation hongroise », un antipape, lequel a en Languedoc un légat qui « crée des évêques et s'efforce d'organiser des églises de perfidie ». Cette assertion procède clairement de l'histoire généalogique des dissidences élaborée en Italie. Elle exprime la croyance en une contre-Église étendue des Balkans à l'Atlantique. Ce mythe double et renforce celui de l'unité de l'hérésie. Il montre que les clercs du XIII^e siècle conçoivent la dissidence comme une Église alternative. Au demeurant, dès avant 1200, une hiérarchie parallèle à celle de l'Église romaine est attribuée aux bons hommes. Ermengaud, notamment, évoque les évêques et les diacres de la dissidence occitane.

Une hérésie générale en Languedoc

Universelle, l'hérésie trouve cependant son expression territoriale privilégiée en Occitanie et, plus spécifiquement, dans l'Albigeois et le Toulousain. De la venue de saint Bernard, en 1145, à l'irruption de la croisade, en 1209, cisterciens en mission et légats pontificaux, souvent confondus, ne cessent de dénoncer le Languedoc occidental comme un pays entièrement gangrené par l'hérésie, une région « superperdue », *perditissimam regionem*, « qui reçoit comme sentine de tout mal les effluences de l'hérésie coulant en ces lieux », ainsi que l'écrit Henri de Marcy. L'image d'un Midi totalement acquis à la dissidence s'enrichit ensuite par la dénonciation de ses princes, déclarés complices des hérétiques, et par la stigmatisation des évêques, accusés d'une mollesse indigne dans le combat contre les suppôts du diable. Les religieux, qui répandent et façonnent cette image sont, sans aucun doute persuadés que peu de catholiques subsistent en Occitanie.

Dans le droit fil de cette certitude, se place la fameuse exclamation qu'aurait prononcée, lors de la prise de Béziers en juillet 1209, le légat Arnaud Amalric, abbé de Cîteaux et chef spirituel de la croisade : « Tuez-les tous, Dieu reconnaîtra les siens ! ». Peut-être ces paroles sont-elles apocryphes, mais rapportées quinze ans plus tard seulement, par un autre cistercien, Césaire de Heisterbach, elles traduisent un état d'esprit lié à l'assurance d'une perversion quasi générale.

Telle est donc l'image de la dissidence occitane constituée par ses adversaires au début du XIII^e siècle. Reviviscence d'antiques hérésies, elle prend sa source en Orient par le relais des Balkans. Satanique, elle perpète contre Dieu des crimes énormes, tant par ses options dogmatiques et liturgiques que par ses pratiques sociales. Elle est une province d'une Église universelle, structurée à la manière de celle de Rome. Cet attentat diabolique contre la majesté divine est criminalisé par la bulle *Vergentis in senium* que fulmine Innocent III le 25 mars 1199 et qui est rendue applicable au Languedoc dès le 12 juillet 1200. La certitude que la région est entièrement contaminée par cette lèpre, que « les petits renards y détruisent la vigne du Seigneur », finit par générer la croisade intérieure, ses massacres et ses bûchers. En effet, les hérétiques sont pires que les Sarrasins, ainsi que l'affirme Innocent III dans la bulle d'indiction de ladite croisade :

En avant ! Chevaliers du Christ ! En avant ! Courageuses recrues de l'armée chrétienne ! Que l'universel cri de douleur de la sainte Église vous entraîne, qu'un zèle pieux vous enflamme pour venger une si grande offense faite à votre Dieu (...). Appliquez-vous à détruire l'hérésie par tous les moyens que Dieu vous inspirera. Avec plus d'assurance encore que les Sarrasins, car ils sont plus dangereux, combattez les hérétiques d'une main puissante et d'un bras tendu.

Il apparaît ainsi que l'image de l'hérésie occitane, génératrice de la croisade en terre chrétienne, se construit en plusieurs phases, lesquelles entrent dans un synchronisme frappant avec les progrès de la centralisation de l'Église et la marche vers la théocratie pontificale. Les premières dénonciations s'effectuent autour du deuxième concile du Latran, qui se tient en 1139 ; elles émanent notamment des chefs d'ordres religieux œcuméniques, Cluny et Cîteaux. L'accusation de dualisme survient peu avant le troisième concile du Latran, qui prend place en 1179. Cette concomitance manifeste que la lutte contre l'hérésie constitue à ce moment l'un des ressorts essentiels du

pouvoir ecclésiastique. Personne ne peut s'opposer à ce combat, sous peine d'être dénoncé hérétique. Il permet l'intrusion dans toutes les communautés. Il menace les pouvoirs princiers, mais ceux-ci l'instrumentalisent parfois à leur profit : ainsi fait le roi d'Angleterre, duc d'Aquitaine ; l'hérésie lui fournit un prétexte d'ingérence dans le comté de Toulouse. Au demeurant, un bon nombre des documents évoquant la dissidence tolosano-albigeoise se retrouve dans les chroniqueurs anglais et nulle part ailleurs, ainsi pour la lettre de Raimond V au chapitre général de Cîteaux, rapportée exclusivement par Gervais de Canterbury.

En ce qui concerne le domaine ecclésiastique, l'hérésie permet aux légats du pape en Languedoc d'opérer des purges dans l'épiscopat, en les justifiant par le manque d'agressivité des prélats à l'égard des dissidents. Les évêques liés à l'aristocratie locale sont ainsi remplacés par des évêques de combat, fidèles à Rome en premier lieu.

Parallèlement, dans la première décennie du XIII^e siècle, la notion d'hérésie se dilate. Elle englobe toute atteinte portée aux privilèges matériels et temporels des églises, et à l'autorité des clercs, particulièrement ceux délégués par le pape, ensemble défini comme la « paix de l'Église », étroitement liée à la « paix de Dieu », paix eschatologique. De ce point de vue, toute atteinte à la « paix » s'avère une atteinte à la foi. La croisade est définie par le pape comme « l'affaire de la paix et de la foi », *negotium pacis et fidei*. Le comte de Toulouse, pour avoir refusé de jurer « la paix » entre les mains des légats, et de subordonner ainsi son pouvoir au leur, est déclaré hérétique, coupable d'atteinte à la foi. Le comté de Toulouse, bien moins puissant que le royaume de France ou celui d'Angleterre, où l'autorité du pape ne peut s'imposer, s'avère au début du XIII^e siècle une zone ouverte à l'expérimentation de la théocratie pontificale, *ratione pacis et fidei*. La résistance du comte Raimond VI finit par provoquer la croisade contre les ennemis de l'intérieur.

Au-delà de cette expédition militaire, le statut criminel dévolu à l'hérésie implique l'extension à toute la Chrétienté d'une justice inquisitoire. Il justifie la création et le développement de l'Inquisition, tribunal relevant exclusivement du pape et conférant au Saint-Siège une capacité ubiquiste d'intervention, *ratione heretice pravitatis*.

On constate finalement, de manière très claire, que l'image de l'hérésie des bons hommes participe prioritairement de la fiction discursive. Composée dans un contexte prêtant à toutes les déformations et à toutes les amplifications, cette construction s'avère très largement décalée de la réalité effective de la dissidence languedocienne. Il faut regretter que des historiens puissent encore penser qu'elle correspond à celle-ci. D'autant que la documentation disponible, malgré ses pièges, permet d'en établir un tableau plus objectif.

La dissidence des bons hommes

Si les clercs des XII^e et XIII^e siècles ont façonné, de manière spontanée, une hérésie correspondant à leur culture, à leurs fantasmes, à leurs craintes et à leurs intérêts, il n'en reste pas moins que la dissidence religieuse des bons hommes n'est point un mouvement imaginaire, né de leur délire paranoïaque. Elle s'inscrit dans la réalité historique ; de façon toutefois très différente de l'image esquissée ci-dessus.

Une religion minoritaire, cantonnée aux élites

De 1190 à 1330, elle se circonscrit prioritairement aux notables, à la petite aristocratie des bourgs ruraux et aux élites urbaines de la richesse et du savoir. Il s'agit, corollairement, d'un phénomène minoritaire qui concerne au mieux 5%, et sans doute moins, des Occitans. Ainsi, les enquêtes conduites depuis une trentaine d'années ont-elles réduit à néant l'idée d'une hérésie populaire, concernant l'ensemble de la population du Languedoc. Les registres inquisitoriaux, recoupés avec les archives seigneuriales, urbaines et royales, éclairent parfaitement la sociologie de la dissidence. Celle-ci trouve un terrain d'élection dans la petite aristocratie, qui rejette les *novitates* religieuses, politiques et sociales la privant, notamment, de l'auréole de sacralité et d'une fonction religieuse de médiation, liées jusque-là à son statut dominant. Parallèlement, un nouveau laïcat éclot dans les villes au XII^e siècle. Les élites urbaines souhaitent le développement d'une sociabilité religieuse fondée sur l'échange et une participation directe au culte ; ces aspirations spirituelles se conjuguent avec le souci de faire admettre la légitimité de leur activité professionnelle et de leurs profits et de faire reconnaître leur dignité sociale en ayant accès aux principaux offices ecclésiastiques.

La conjonction dans la dissidence de la petite aristocratie et des élites urbaines, aux intérêts matériels opposés, peut surprendre, mais, au Moyen Âge, la religion s'avère le phénomène social essentiel et la dissidence est d'abord un fait spirituel, possédant de ce fait des capacités englobantes.

Pour autant, elle déborde rarement le cercle des élites. Bien sûr, elle concerne certains de leurs serviteurs, chargés d'héberger, de ravitailler et de conduire les bons hommes. Elle intéresse aussi, parfois, quelques familles de paysans aisés, mais son périmètre social se révèle assez étroitement borné. Les registres inquisitoriaux pourraient parfois laisser croire au contraire, mais Mark G. Pegg a justement observé que l'irruption de l'Inquisition, après 1233, avait considérablement dilaté le champ social de l'hérésie en transformant en fautes répréhensibles des manifestations ordinaires de sociabilité, n'impliquant pas d'adhésion religieuse : simple échange de salut et de paroles, ou remise de quelques produits comestibles.

L'étroitesse du recrutement social de la dissidence médiévale occitane se comprend parfaitement si l'on en considère le caractère relativement abstrait.

Une religion sans supports sensibles

La nature des sources empêche, naturellement, de connaître la spiritualité intérieure des adhérents de la dissidence, la façon dont ils la perçoivent et dont ils se situent par rapport à l'orthodoxie. Cependant, on peut, à travers le discours des clercs, saisir une part des traits majeurs de la religion des bons hommes.

Les rejets et les refus reprochés aux hérétiques, par les traités polémiques des années 1138-1145 comme par ceux de la période ultérieure, indiquent que la dissidence s'oppose aux mutations induites par la réforme « grégorienne ». Dès lors, le système ecclésial repose sur l'union intime du spirituel et du corporel, dont l'origine et le modèle résident dans l'Incarnation, qui conjoint l'humain et le divin. Ainsi le manifestent les grands crucifix qui se multiplient et la dévotion à la croix, associée à Cluny au sacrifice eucharistique. L'image, sculptée ou peinte, devient alors la forme la plus commune de la présence du sacré et rend visibles le Christ, Marie et les saints.

Ce christianisme d'incarnation résout la dualité du Ciel et de la terre, notamment dans les sacrements, liens puissants entre l'ici-bas et l'au-delà. Les réalités spirituelles sont alors inscrites dans des lieux et des objets physiques qui concentrent le sacré : églises, autels, reliquaires et cimetières. En parallèle à la polarisation religieuse de l'espace, se précisent les structures territoriales de l'Église et se définissent les réseaux des paroisses et des diocèses. L'accent mis sur l'incarnation du Christ se rattache à une conception et une perception nouvelles de l'eucharistie, qui aboutit à l'omnipotence des prêtres, avec les moines – de plus en plus nombreux à être ordonnés – médiateurs exclusifs entre les hommes et Dieu, les saints et les morts. Cette omnipotence provoque un anticléricalisme qui peut aller jusqu'à des violences contre les prêtres et à la destruction des croix et des autels, ainsi que le signale Pierre le Vénérable dans *l'Adversus Petrobrusianos*.

La dissidence tolosano-albigeoise, quant à elle, s'affirme une Église mystique, ni de bois, ni de pierre. Le Rituel occitan du XIII^e siècle le précise clairement : *la gleisa es dita ajustament*, « l'Église est dite assemblée », *e Sant Paul dix en la segonda pistola als Corintias : vos esz temples de Deu lo viu*, « Vous êtes le temple du Dieu vivant » (2 Co 6:16-18). Il ajoute encore : *Mais Christ es enaïssi coma fils en la sua maiso, laqual maiso em nos*, « Le Christ est comme un fils en sa maison, laquelle maison est en nous » (cf. Hé 3:6). Le rituel conservé à Dublin développe ce point de vue :

Cette Église n'est pas de pierre, ni de bois, ni de rien qui soit fait de main d'homme. Car il est écrit dans les Actes des Apôtres que : « Le Très Haut ne demeure pas en chose faite de main d'homme ». Mais cette sainte Église est assemblée des fidèles et des saints, dans laquelle Jésus-Christ se tient et se tiendra jusqu'à la fin des siècles, ainsi que le dit Notre Seigneur dans l'Évangile de Matthieu : « Voici : je suis avec vous pour toujours jusqu'à la consommation des siècles ».

Les traités polémiques des années 1130-1140, aussi bien le *Contra Henricum* de Guillaume le Moine, que le *Contra hereticos et schismaticos* anonyme ou le *Contra Petrobrusianos* de Pierre le Vénérable, indiquent que les hérétiques refusent le baptême, déclarent la croix objet de scandale, nient la capacité des prêtres à opérer la transsubstantiation du pain et du vin, expression et justification de leur pouvoir, ainsi que l'utilité du sacrifice eucharistique. En outre, l'Église des bons hommes rejette les suffrages pour les morts, l'office divin, le mariage et la pénitence, la croix et l'eucharistie ; elle ignore de plus les images et les chants liturgiques. Elle s'exprime à travers une spiritualité désincarnée, qui concentre le sacré dans la Parole de Dieu.

Ces constats montrent des liens étroits entre la dissidence et la réforme ecclésiastique et soulignent sa nature endogène et autochtone.

Un évangélisme

Les réformateurs ecclésiastiques du XI^e siècle se sont appuyés sur l'Évangile, fortement convoqué à l'actualité. La dissidence prolonge le mouvement, en opposant l'Évangile à la réalité historique de l'Église issue de la réforme. Elle préconise un fondamentalisme évangélique. Les bons hommes soutiennent que l'Évangile ne justifie ni les sacrements, ni les institutions mises en place par les « grégoriens », ni la richesse des églises, ni la prépotence des clercs. Selon eux, seul un propos de

vie conforme aux préceptes évangéliques atteste de la succession apostolique. De surcroît, la *vita apostolica* ne saurait se circonscrire aux cloîtres et à la *vita communis* des moines et des chanoines : elle postule l'itinérance. En cela, les bons hommes n'innovent guère : ils se placent dans la postérité des *Wanderprediger* de la période antérieure ; nombre de ceux-ci, cependant, se sont rangés à un cénobitisme stable, tandis que les chefs de la dissidence persévèrent dans le respect absolu du modèle apostolique, tel qu'ils l'imaginent ; cette exigence de mobilité met hors de jeu leurs adversaires cisterciens. Pour les dissidents, la *sequela Christi*, l'apostolicité, ne saurait se confondre avec le retrait du monde. Ils substituent une spiritualité de l'action par la parole à la satisfaction par les rites.

La règle de vie proposée et suivie par les bons hommes procède des préceptes de l'Évangile, tout particulièrement du « Discours sur la montagne » rapporté dans l'Évangile de Matthieu (5:21-48) : refus de jurer, de juger, de tuer, de mentir, pratique d'une continence absolue et d'une abstinence rigoureuse. Ils se préservent mieux que les clercs de la macule du sang et du sexe, ce qui contribue à leur rayonnement.

Un christianisme de l'Esprit

Les clercs méridionaux nient le caractère chrétien de la dissidence, car à leurs yeux il n'existe qu'un seul christianisme, celui de l'Église romaine. Après eux, au demeurant, l'historiographie catholique a, majoritairement, tenu la même position jusqu'à la fin du XX^e siècle. Toutefois, les polémistes des années 1190-1220, en contestant les vues de leurs adversaires, montrent qu'elles s'appuient exclusivement sur des références puisées dans la Bible. Le *Liber contra manicheos*, composé par Durand de Osca, en atteste clairement, à l'instar des autres traités. À raison de 60%, les citations faites par les bons hommes sont empruntées au Nouveau Testament (dont 25% aux Évangiles, principalement ceux de Jean et de Matthieu, et 20% aux Épîtres de Paul). L'Ancien Testament leur fournit des arguments, à concurrence de 40%. Ils citent essentiellement les livres poétiques (les Psaumes, notamment, pour 12%) et les grands prophètes (dont Isaïe pour 7%). À cela s'ajoute que le Nouveau Testament occitan de Lyon, hormis quelques variantes, suit fidèlement le texte admis par l'Église romaine.

Par ailleurs, la prière unique des bons hommes est le Pater et leur liturgie, très réduite, dérive de la liturgie romaine, ainsi que l'a signalé Jean Guiraud, dès le début du XX^e siècle. Quoi qu'en disent les clercs du Moyen Âge, et après eux un grand nombre d'historiens, il ne fait aucun doute que les bons hommes sont bien des chrétiens. Toutefois, leur christianisme présente des traits spécifiques qui les écartent de la norme romaine. Il rejette le christocentrisme, affirmé depuis la fin du X^e siècle et qui fonde le pouvoir du pape et celui des prêtres. Il donne, fait attesté dès la fin du XII^e siècle, la première place à l'Esprit. La grande cérémonie liturgique de la dissidence, le *consolamentum*, à la fois baptême et ordination pour les bien-portants, baptême et extrême-onction pour les mourants, consiste dans la transmission de l'Esprit Paraclet, l'Esprit consolateur, évoqué par l'Évangile de Jean. De ce point de vue, les bons hommes s'avèrent assez proches des Spirituels franciscains, lesquels, s'inspirant de Joachim de Flore, identifient les Frères mineurs à l'élite touchée par l'Esprit qui doit régénérer l'Église. On note également une convergence entre les bons hommes et

les Spirituels pour ce qui concerne la marchandise et l'argent. Les premiers, loin de condamner le prêt à intérêt, le pratiquent quotidiennement, conjoignant l'ascèse et le profit. Les seconds associent la religiosité la plus rigoureuse à la compréhension de l'activité de marchandise, source du bien commun. À la fin du XIII^e siècle, dans tout le Languedoc, des passerelles et des liens s'établissent entre les deux mouvements ; elles sont mises en exergue par la personnalité et l'action de Bernard Délicieux, un franciscain qui conduit l'offensive des villes d'Albi, Cordes, Castres, Carcassonne et Limoux contre l'Inquisition, puis se fait ensuite le défenseur des Spirituels face au pape Jean XXII. En se plaçant sous le signe de l'Esprit, les bons hommes dépassent la Nouvelle Alliance dont l'Église affirme être l'instrument. Ils se présentent comme « l'Église de Dieu », *la gleisa de Deu*, et non plus comme celle du Christ, même s'ils s'appliquent à vivre le message de ce dernier.

Un dualisme progressivement construit

Chrétienne, la dissidence des Pays d'Oc n'en est pas moins dualiste. Mais elle ne s'affirme pas telle à l'origine. En effet, les traités des années 1130-1140 n'invoquent jamais le dualisme à son encontre. Il en va tout autrement en 1200. Les polémistes citent alors les versets bibliques sur lesquels se fonde ce dualisme ; ils ne semblent pas l'inventer. Que la dissidence évolue n'a rien d'illogique. Il convient seulement de noter qu'à l'inverse des assertions des polémistes, le dualisme n'est pas à son origine, mais à son aboutissement.

Il résulte d'abord, sans doute, d'une évolution liée à la dynamique de l'affrontement avec l'Église. On sait en effet que, par un jeu dialectique, les victimes des persécutions ont tendance à se penser en partie selon les modèles élaborés par leurs persécuteurs. La situation existentielle contrainte des bons hommes peut également nourrir leur dualisme, par le constat vécu d'un contraste violent entre le siècle et l'Évangile. La dissidence s'inscrit aussi dans la ligne du néoplatonisme postcarolingien, établissant une démarcation nette entre le monde terrestre et le monde divin. Au demeurant, la spiritualité d'ensemble de l'époque romane comporte un dualisme latent, accordant au diable une place considérable, et générant un profond mépris du monde et de la chair. Un paradoxe veut qu'Innocent III ait lui-même écrit un *De contemptu mundi*. Enfin, intervient pour l'adoption d'un dualisme par les dissidents l'influence de la logique des écoles et d'une réflexion sur l'incompatibilité entre la toute-puissance de Dieu et le libre cours du mal dans l'univers.

En outre, opérant, selon une expression de Jean Jolivet, « la scission de l'universel », et développant une doctrine nouvelle de la création, qui instaure une césure absolue entre le monde visible, celui de Satan, et le monde divin, la dissidence disqualifie ontologiquement l'Église, les prêtres, les sacrements et l'ensemble des pouvoirs. La dissidence se révèle ainsi profondément subversive, en même temps que recherche d'une libération.

Un effort de libération

L'évangélisme littéral jette à bas les fondements de la société féodale. Il interdit en effet de juger, de tuer et de prêter serment. En outre, la doctrine de la métempsychose, attestée à la fin du XII^e siècle et héritée de Macrobe par l'intermédiaire des écoles,

ruine les notions de lignage et de noblesse. De plus, le fondamentalisme évangélique, comme déjà observé, tend à l'anéantissement de l'institution ecclésiastique, instance majeure d'encadrement et de régulation du monde féodal, en raison de sa nature spirituelle, de sa finalité eschatologique et de son ubiquité. L'examen de ses conséquences potentielles manifeste clairement le caractère nihiliste de la dissidence. Cependant, ce nihilisme ne revêt nullement un caractère absolu. Il s'applique de toute évidence à la société de l'époque où il se fait jour.

Quand on observe le devenir des mouvements évangéliques des XI^e et XII^e siècles, il apparaît que tous ceux conduits par des aristocrates, Bruno, Norbert, Étienne d'Obazine, Robert de la Chaise-Dieu, Géraud de Sales ou Pons de Lérans, et d'autres, ont été intégrés dans l'Église et souvent à l'ordre de Cîteaux. Les mouvements condamnés après 1140 se caractérisent par leur non-appartenance au monde seigneurial. C'est que l'Église du temps n'est pas neutre socialement. Dans sa hiérarchie, elle s'avère profondément aristocratique : prélats et moines de chœur appartiennent tous à des familles de la noblesse ; de plus, la vie matérielle des prélats et des communautés religieuses repose sur des seigneureries multiples. Cette Église éprouve une profonde hostilité à l'égard du monde urbain et son engagement dans le système féodal prévient toute prise en compte des changements culturels, spirituels et sociaux en cours dans les villes, et, notamment, toute attention aux aspirations religieuses des laïcs ayant accédé à la *literacy*. On ne peut, en l'occurrence, faire abstraction des enjeux sociaux accompagnant les enjeux religieux : il est absolument inconcevable pour les hommes d'Église issus de l'aristocratie que des laïcs, vilains mal dégrossis, prétendent porter la parole de Dieu.

À bien des égards, la dissidence semble un effort de libération religieuse, concomitant, voire antérieur, à la libération politique et économique que recherchent les élites urbaines du Midi entre 1120 et 1250.

En effet, la religion des bons hommes ignore toute forme d'institutionnalisation contraignante, tout appareil lourd se trouvant contradictoire avec l'humilité et la pauvreté évangéliques. L'hérésie des Pays d'Oc ne s'incarne absolument pas dans une Église alternative structurée. On n'en trouve aucune trace dans les procès-verbaux de l'Inquisition. À supposer que les titres de diacre et d'évêque soient utilisés par les dissidents, comme le suggère la terminologie des scribes du Saint-Office, ce ne peuvent être que des titres hiérarchiques et révérentiels, ne renvoyant à aucune construction institutionnelle ressemblant à celle de l'Église romaine. Ces titres de surcroît n'apparaissent pas dans les rituels, qui ne mentionnent que « l'Ancien » ou « l'Ordonné ».

Avant la croisade de 1209, il existe des maisons de bons hommes et de bonnes dames, qui sont de modestes communautés, installées dans des bourgs. Après 1229, les bons hommes circulent par deux, de maison amie en maison amie. Ils jouissent d'une grande autonomie. Eux seuls, pratiquant une pastorale itinérante assurent la liaison entre les groupes de croyants. La composition de ceux-ci traduit la dominance de la famille dans les choix religieux et dans la structure de la dissidence. Cette dernière, si elle a rejeté toute organisation institutionnelle paralysante, n'échappe pas à la prégnance des cadres anthropologiques traditionnels.

Corollairement, la dissidence affirme une ecclésiologie originale. Elle soutient en effet, comme déjà signalé, que l'Église véritable est tout entière dans le rassemblement des fidèles, que leur réunion institue l'Église, présente partout où ils se retrouvent. La pratique religieuse de la dissidence s'exerce en petits groupes, hors de tout lieu consacré et de tout calendrier, avec la possibilité de sanctifier n'importe quel lieu et n'importe quel endroit. Cette extraordinaire capacité d'adaptation, atout essentiel pour la pastorale et le prosélytisme, se trouve permise par le caractère simple du culte, la consolation exceptée.

Que la dissidence soit une forme de libération, cela se manifeste aussi dans l'emploi de la langue commune, l'occitan. Pour les clercs, cela témoigne de l'incapacité des hérétiques, *illiterati, idiotae* ; c'est en outre un sacrilège, car parler de Dieu au moyen de la *lingua vulgaris* est indigne de Sa grandeur. L'usage de la langue vernaculaire procède d'une visée pratique : mettre les textes sacrés à la portée des fidèles, attitude de partage étrangère au clergé ordinaire ; il traduit aussi une rupture et une prise d'autonomie linguistique par rapport à la langue de l'Église, celle de l'autorité et du pouvoir spirituels. L'occitan se trouve promu au statut majeur de langue religieuse, en même temps qu'il accède avec les troubadours au statut de langue poétique savante ; sa substitution au latin, véhicule universel, souligne également le caractère régional de la dissidence.

Une dissidence sans nom

Saint Bernard, à propos des hérétiques de Cologne, s'est demandé comment les nommer. Pour lui, bien que toutes les sectes viennent du démon, chacune a eu un initiateur humain. Il impute l'hérésie occitane à Henri, tandis que Pierre le Vénérable en rend Pierre de Bruis responsable. Malgré ces tentatives initiales, la dissidence méridionale se caractérise finalement par l'absence de tout hérésiarque éponyme, ce qui confirme la nature plurielle du mouvement, en même temps que son caractère éclaté et sporadique. La plupart du temps, les dissidents méridionaux sont dits tout simplement *heretici*. L'appellation d'Albigeois ne leur est conférée, par les chroniqueurs du Nord, qu'à partir du temps de la croisade. Jamais ils ne la revendiquent eux-mêmes, ni ne la reçoivent des inquisiteurs. Et, bien sûr, jamais n'apparaît dans les textes médiévaux le nom de « cathares » pour définir les hérétiques occitans. Cet usage procède du parti-pris de Charles Schmidt au XIX^e siècle, relayé ensuite par de nombreux auteurs, dont Arno Borst ; il reprend, sans grand changement et sans examen critique, la vision des clercs du Moyen Âge. Le « catharisme », tel qu'il est souvent présenté, englobe génériquement toutes les marginalités religieuses surgies en Europe occidentale du début du XI^e siècle à celui du XIV^e siècle. Ce concept compacte le temps et l'espace dans un ensemble indifférencié, qui néglige la diversité des époques et des lieux et tout mouvement chronologique ; il induit de plus l'impression, non fondée, d'une unité forte.

Le nom que leurs croyants donnent aux porteurs de l'Esprit Saint est « bons hommes ». Cette dénomination n'est pas spécifiquement religieuse ; en Languedoc, du X^e au milieu du XII^e siècle, elle s'applique à des hommes dont on veut reconnaître l'honorabilité, la prééminence et l'autorité, en général les membres les plus éminents d'une communauté. Après 1150, ces personnages sont désignés comme *probi homines*

et le nom de bons hommes prend son acception religieuse, dont la première occurrence se situe en 1165. Il traduit un enracinement, la résistance à une perte d'identité locale, la volonté de préserver une autonomie. L'époque des années 1100-1160 est en effet celle du passage d'un espace multiple et d'une société segmentée, ceux des temps féodaux, à un espace et une société davantage unifiés. S'ouvre le temps des principautés et des monarchies territoriales. L'Église participe, logiquement, du même processus, étant donné son rôle régulateur. Elle conjugue le local avec l'universel, elle s'inscrit concrètement dans l'espace et le sol, mais elle articule cette donnée avec l'universalisme de la Chrétienté. Le phénomène s'accompagne d'un cléricalisme accentué et de l'exclusion des laïcs du pouvoir religieux. Il entraîne donc la disparition des médiations sotériologiques assumées jusque-là par les chefs locaux. Il en résulte des révoltes, au nom même de l'Évangile, dont se réclament les réformateurs ecclésiastiques. Il est notable que, pour la plupart, les bons hommes, jusqu'à la croisade, appartiennent à la petite aristocratie, alors que l'évangélisme radical s'avère hostile au régime féodal.

Conclusion

Pour terminer, il semble intéressant de revenir sur un phénomène significatif. Entre 1160 et 1200, les légats pontificaux reprochent aux évêques du Languedoc de ne pas apercevoir d'hérétiques dans leurs diocèses. Cela montre clairement que l'hérésie, pour exister effectivement, doit être dénoncée ; sinon, elle n'est pas perçue comme telle. Ce sont les brigades pontificales et cisterciennes qui donnent du corps à l'hérésie tolosano-albigeoise, plus de corps qu'elle n'en a effectivement.

Voilà qui ouvre des perspectives sur la réalité de la dissidence avant la croisade contre les Albigeois. Elle n'a pas de dimension institutionnelle ; elle n'a qu'un public restreint et se fonde dans le quotidien. Les bons hommes et bonnes dames vivent en petites communautés dispersées. Ils sont révérencés pour la pureté et la modestie de leur mode de vie, pour leur parole également. Très probablement, ils prêchent l'Évangile et non le dualisme, ou rarement. Ils composent un clergé qui n'exige de ses croyants ni l'ascèse, ni le respect du propos de vie qu'il suit lui-même. C'est là une grande différence avec les vaudois, qui s'orientent tous, à l'origine, vers la vie apostolique et le sacerdoce. Les bons hommes forment des groupes évangéliques exemplaires ; dans sa majorité, la population ne les perçoit pas comme l'expression d'une Église nouvelle. Ils ne perturbent pas l'ordre de la société. Ils bénéficient d'une grande liberté d'action et de parole.

Tout change avec l'Inquisition. Elle instaure une démarcation nette entre hérésie et orthodoxie. Ainsi que Mark Gregory Pegg l'a montré pour le Lauragais, des gestes communs de générosité, d'hospitalité, de politesse, deviennent signes d'appartenance à l'hérésie et justiciables comme tels, s'ils concernent des bons hommes. La vie change totalement. Après les légats du pape, la justice inquisitoire pontificale fait naître deux mondes tranchés, celui du licite et de l'illicite. Elle définit précisément et fait connaître en quoi consiste l'hérésie.

Qu'advient-il alors ? À en croire les registres mêmes des inquisiteurs – et malgré les risques – les croyants des bons hommes continuent de pratiquer concurremment ceux-ci et les curés de paroisse. Il ne semble pas que ce soit uniquement par duplicité

qu'ils se plient aux obligations fixées par l'Église : en quelque sorte, ils agglomèrent les offres de salut. Leur religion participe davantage de la magie ritualiste que de la mystique personnelle. En période tardive, dans les montagnes du comté de Foix, les dévotions les plus orthodoxes, à la Vierge notamment, sont associées à la pratique des bons hommes. Assurément, dans l'esprit de bien des Occitans médiévaux, la frontière entre l'hérésie et l'orthodoxie n'est pas aussi nette que dans l'esprit des clercs.

Distinction mosaïque et hérésie : Guillaume de Saint-Thierry *versus* Pierre Abélard

Anja VAN ROMPAEY

Lorsqu'en 1997 Jan Assmann propose une histoire des religions placée sous la notion de *distinction mosaïque*¹, cela provoque immédiatement un tollé. La thèse avancée par Assmann est en effet remarquable, et peut être résumée ainsi : la distinction mosaïque, que la tradition attribue à Moïse², consiste à introduire la distinction entre le vrai et le faux dans le domaine de la religion. L'histoire montre, selon Assmann, qu'une telle distinction est constitutive du monothéisme, et représente une différence radicale avec d'autres types de religions, dont le domaine propre relève du culte et de la justice, tandis que les jugements de vérité et de fausseté appartiennent au domaine de la science (que l'on songe aux religions de la Grèce ou de la Rome antiques, par exemple). La distinction mosaïque, en tant qu'« événement » historial, a deux conséquences fondamentales : d'abord, elle transforme la religion en une « croyance », où pratiquer une religion signifie désormais également admettre la vérité d'un certain ensemble d'idées ou de propositions. Ensuite, elle est d'une importance capitale lorsqu'il s'agit de déterminer le statut de l'Autre, puisque dans le cas d'un polythéisme ou « cosmothéisme », le culte d'un autre dieu peut être appréhendé en

¹ Assmann utilise l'expression « distinction mosaïque » pour la première fois dans son livre *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1997. L'année suivante, une traduction allemande paraît à Vienne et à Munich chez Carl Hanser Verlag, sous le titre *Moses der Ägypter : Entzifferung einer Gedächtnisspur*. Il faudra attendre 2001 pour qu'une traduction française voie le jour : il s'agit de *Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, publié à Paris chez Aubier.

² Assmann juge cette attribution peu fondée et fait plutôt remonter la distinction mosaïque au pharaon Akhenaton (XIV^e siècle avant notre ère). Toutefois, aussi novateur qu'il fût, Akhenaton n'a pas réussi à lancer un véritable mouvement, et le monothéisme qu'il a initié fut oublié aussitôt après sa mort.

utilisant ce qu'Assmann appelle des « techniques de traduction » (un dieu identifié à l'un ou l'autre aspect du monde naturel peut ainsi recevoir des noms différents selon le culte en question, mais qui dit différence de dénomination dit possibilité de traduction). Une fois la distinction mosaïque acceptée, en revanche, il faut nécessairement reconnaître qu'il n'y a qu'un seul « vrai dieu », et que tous les autres dieux ne peuvent être que des « faux dieux ». Tout monothéisme est dès lors une sorte de « contre-religion », qui doit s'opposer par son essence même aux autres religions, et comporte toujours une certaine tendance à exclure.

La vive querelle suscitée par la thèse d'Assmann tourne autour de deux points. Premièrement, on lui a reproché de faire de la « religion biblique » une religion d'exclusion, c'est-à-dire une religion fondée sur l'exclusion de l'Autre : tout se passerait alors comme si le monothéisme était foncièrement intolérant – une idée que certains détracteurs d'Assmann rejettent avec force. Deuxièmement, plusieurs critiques acceptent l'idée d'une distinction constitutive du monothéisme, mais ils reprochent à Assmann, d'une part, de décrire ensuite l'histoire du monothéisme d'une façon telle que cette distinction se dissout avec le temps, et d'autre part, de souhaiter, voire de vouloir ériger en valeur normative, la fin d'une telle distinction (ce qui entraînerait irrémédiablement la dissolution du monothéisme en tant que tel). Dans ce cas, on voit dans la thèse d'Assmann un plaidoyer pour le retour au cosmothéisme ancien et à une sorte de ré-enchantement du monde, qui rendrait la religion biblique obsolète.

Dans les deux cas, on finit souvent par accuser Assmann d'antisémitisme. En effet, si l'on caractérise le monothéisme comme étant essentiellement une contre-religion, on pourrait en déduire que tout compte fait, l'antisémitisme n'est qu'une réaction de défense quasiment « naturelle » contre une religion consubstantiellement intolérante. Assmann répond à ces critiques, à nos yeux infondées, dans un nouvel ouvrage paru en 2003, et traduit en 2007 sous le titre *Le prix du monothéisme*³.

Dans ce qui suit, nous n'entrerons pas dans le détail de ce débat, mais préférons mettre la notion de distinction mosaïque à l'épreuve en analysant un cas particulier d'exclusion, à savoir la condamnation d'Abélard par le Concile de Sens en 1140 – plus précisément la condamnation de la première des dix-neuf thèses que Guillaume de Saint-Thierry attribue à Pierre Abélard. Cette thèse porte sur la définition de la foi chrétienne. Nous examinerons ainsi l'éventuelle pertinence et fécondité du concept de distinction mosaïque dans le cadre de l'histoire de la philosophie médiévale dans l'Occident latin, ainsi que la thèse d'une lente disparition de cette distinction au cours de l'histoire.

Nous parcourons d'abord succinctement le lien qu'Assmann lui-même établit entre la distinction mosaïque et l'hérésie, en faisant référence à un autre grand livre d'Assmann, qui introduit la notion de « mémoire culturelle ». Ensuite, après un bref rappel de quelques données historiques relatives à la condamnation pour hérésie de certaines thèses attribuées à Abélard en 1140, nous résumerons quelques aspects de l'interprétation que Jean Jolivet donne de ces événements, suivie par celle, plus récente, de Christophe Grellard. De là, nous passerons à une analyse détaillée de la

³ J. ASSMANN, *Le prix du monothéisme*, trad. L. Bernardi, Paris, Aubier, 2007.

définition de la foi telle qu'Abélard la décrit dans l'un de ses traités « logiques », le *De Intellectibus*, pour proposer une troisième interprétation, quelque peu différente des deux premières. Enfin, nous concluons en revenant aux implications de notre analyse pour l'application des thèses assmanniennes susmentionnées à l'étude de l'hérésie médiévale.

Distinction mosaïque, mémoire culturelle et hérésie

Assmann développe la notion de « mémoire culturelle » dans un livre du même titre⁴, où il explique qu'une société ne peut se forger une identité que si elle cultive une certaine mémoire culturelle. Pour ce faire, il faut que la société en question s'approprie toujours à nouveaux frais ce qui est et sera censé définir son passé. Elle peut s'acquitter d'une telle tâche en employant des techniques de souvenir et de commémoration. En fonction du type de société, celles-ci prendront des formes différentes. Dans des sociétés de transmission orale, par exemple, la commémoration qui maintient le processus de génération culturelle et identitaire consiste principalement à répéter et réinventer des rites et des cultes. Il en va tout autrement dans une société fondée sur l'écrit, où la continuité textuelle prend la relève, au sens où c'est un ensemble de textes, désignés comme « canon », qui est censé constituer la « loi fondamentale »⁵ de la société. Ce noyau dur peut avoir le statut d'une simple ligne directrice, mais dans le monde chrétien, le terme « canon » se charge à partir du IV^e siècle d'une signification tout à fait nouvelle, selon Assmann : désormais, il s'agit d'une liste de textes contraignante, d'une part parce que la liste est close, figée une fois pour toutes, et d'autre part parce que les textes dits « sacrés » contiennent dorénavant la vérité ultime et absolue, raison pour laquelle on ne pourra plus y toucher (« rien ne doit être ajouté, rien ne doit être retranché, rien ne doit être modifié »⁶). Pourtant, aucun texte ne peut faire partie d'une mémoire culturelle sans que chaque nouvelle génération se l'approprie à nouveau, ce qui dans le cas d'un texte signifie : sans qu'il soit soumis à une exégèse toujours renouvelée. On comprend ainsi comment la distinction mosaïque n'a pas seulement des conséquences considérables pour le rapport d'un monothéisme à d'autres religions ; elle opère aussi à l'intérieur même de chaque monothéisme, en obligeant ses membres à faire jour après jour le partage entre les interprétations « vraies » du canon, et les interprétations « fausses », qui seront dites « hérétiques » et qu'il faudra donc condamner (sachant que c'est souvent aussi l'auteur même de ces thèses qui est condamné, comme l'histoire de l'hétérodoxie l'a montré). Le terme « hérésie » ne se réfère plus uniquement au choix d'un canon divergent (l'ajout ou le retrait de l'un ou l'autre texte), mais aussi à différentes interprétations du canon orthodoxe, donc à certains modes d'exégèse.

⁴ J. ASSMANN, *La mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, Paris, Aubier, 2010, trad. par D. Meur de *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich, C.H. Beck, 1992.

⁵ J. ASSMANN, *La mémoire culturelle, op. cit.*, p. 103.

⁶ *Ibid.*, p. 105.

La condamnation du concile de Sens (1140)

Une frontière mobile entre orthodoxie et hétérodoxie

Au début du XII^e siècle, de plus en plus de voix s'élèvent contre les écrits de Pierre Abélard. Ce n'est rien moins que Bernard de Clairvaux qui finit par s'adresser au légat du pape Innocent II pour dénoncer le fait qu'Abélard aurait voulu « remplacer la foi par la raison », et pour lui demander de condamner officiellement son livre *Introductio ad theologiam* (la troisième version de sa théologie) en tant qu'œuvre hérétique. Du point de vue du pouvoir politique au sein de l'Église, Bernard a certainement une longueur d'avance sur Abélard. Mais cela n'empêche pas Abélard lui-même de fustiger à son tour certains « hérétiques ». La cible de ses attaques est toutefois différente : selon lui, est hérétique celui qui se comporte comme « pseudo-dialecticien », c'est-à-dire, par exemple, celui qui rejette comme absurde le mystère de la Trinité. Abélard s'efforce de montrer que les objections des « pseudo-dialecticiens » ne sont pas fondées, et qu'il est bel et bien possible d'utiliser la raison humaine et une logique valide dans le domaine des énoncés fondamentaux de la foi. Celui qui sera condamné pour soutenir des thèses « hérétiques » semble ainsi de toute évidence trouver la notion d'hérésie on ne peut plus pertinente. Par conséquent, on voit bien que la ligne de partage qui à l'époque était censée incarner la distinction mosaïque (dans ce cas, la distinction entre une interprétation vraie ou fausse des Saintes Écritures et de la doctrine chrétienne) était tout à fait mobile, et elle-même sujet de débats, de discussions et de désaccords. L'orthodoxie s'est fixée concile après concile, au fil des condamnations officielles. Dans de telles circonstances, la question devient plutôt de savoir de quel côté tombera l'épée de Moïse, pour ainsi dire. Pour pouvoir y répondre en ce qui concerne le concile de Sens en 1140, il faudra se demander avant tout sur quoi portait précisément le débat.

Sens 1140 : l'accusation de Guillaume de Saint-Thierry

En 1139, Guillaume de Saint-Thierry (1085-1148), moine et théologien cistercien, écrit une lettre à Bernard de Clairvaux, qui nous est connue sous le nom de *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*⁷. Il s'y oppose à dix-neuf thèses qu'il attribue à Abélard et qu'il juge « hérétiques ». La première d'entre elles porte sur la définition abélardienne de la foi. Selon Guillaume de Saint-Thierry, Abélard la définit comme suit :

Quod fidem diffinit aestimationem rerum quae non videntur (qu'il définit la foi comme l'estimation des choses non apparentes)⁸.

⁷ Guillaume de SAINT-THIERRY, *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*, in P. VERDEYEN (éd.), *Guillelmi a Sancto Theodorico Opera omnia. Pars V, Opuscula adversus Petrum Abaelardum et de fide*, Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis (CCCM) 89A, Turnhout, Brepols, 2007.

⁸ Guillaume de SAINT-THIERRY, *op. cit.*, p. 17.

Pour Abélard, la foi serait donc une « estimation » (d'après la traduction de Grellard⁹) concernant les choses invisibles. Effectivement, on trouve quelque chose de très proche dans l'*Introductio ad theologiam* d'Abélard lorsqu'il dit :

*est quippe fides existimatio rerum non apparentium, hoc est sensibus corporis non subjacentium*¹⁰.

En d'autres termes, « la foi est l'estimation des choses non apparentes, c'est-à-dire qui ne sont pas soumises aux sens du corps »¹¹. Comment Guillaume interprète-t-il cette définition ? Pour lui, elle est tout à fait choquante, car dire que la foi est une « estimation », c'est suggérer, explique-t-il, qu'il s'agit de choses dont chacun peut librement avoir une opinion (*licitum esse, in ea quodlibet cuilibet ad libitum aestimare*), plutôt que de choses absolument certaines. Dans ce cas, ajoute-t-il, Abélard ouvre la porte au scepticisme typique des Académiciens, dont la doctrine consiste à ne croire en rien : puisqu'on ne peut rien savoir avec certitude, on ne peut avoir qu'une estimation tout à fait personnelle de toute chose. Et qui dit opinion personnelle dit également possibilité de doute. Une telle définition entraîne donc la théologie dans la sphère du scepticisme, où il n'y a ni science ni croyance au sens fort, mais seulement opinion, estimation.

L'interprétation de Jolivet : une divergence de méthode théologique

Dans son article « Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard »¹², Jean Jolivet propose de ne pas s'en tenir à la définition de la foi telle que Guillaume de Saint-Thierry la reformule, mais recommande de prendre également en compte le contexte des paragraphes qui suivent cette définition. Jolivet remarque que deux pages plus loin, le péripatéticien du Pallet donne plus de précisions. Abélard se réfère d'abord à l'*Épître aux Hébreux* (qu'il attribue à Paul, comme il est d'usage à l'époque¹³) qui dit de la foi qu'elle est :

⁹ C. GRELLARD, « *Fides sive credulitas*. Le problème de l'assentiment chez Abélard, entre logique et psychologie », *AHDLMA*, 70, 2003, p. 9.

¹⁰ *Petri Abaelardi Opera*, éd. V. COUSIN, Paris, 1859, pour la citation qui figure dans l'*Introductio ad theologiam*. On la retrouve dans le premier paragraphe de la *Theologia scholarium*, éd. E. BUYTAERT et C. MEWS, CCCM 13, Turnhout, Brepols, 1987. Pour les liens et différences entre les versions successives de la théologie abélardienne, voir M. CLANCHY, *Abelard : a medieval life*, Oxford, Wiley-Blackwell, 1997.

¹¹ P. ABÉLARD, *Des Intellections*, édition, traduction et commentaire par P. MORIN, Paris, Vrin, 1994, p. 25. La traduction de Morin est ici modifiée sur un point : *existimatio* est rendu par « estimation », non par « estimative ». Jean Jolivet, quant à lui, avait proposé de traduire par « appréciation subjective » (*Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris, Vrin, 1969, p. 155), ce qui pour Grellard « rend exactement compte de ce qu'Abélard veut dire » (*loc. cit.*, p. 9, n. 2), mais que nous préférons éviter, à cause du sens médiéval du terme « subjectif » (nous renvoyons le lecteur intéressé par cette problématique aux trois volumes de A. DE LIBERA, *Archéologie du sujet*, parus à Paris chez Vrin, respectivement en 2007, 2008 et 2014).

¹² J. JOLIVET, « Sur quelques critiques d'Abélard », in *IBID.*, *Aspects de la pensée médiévale : Abélard. Doctrines du langage*, Paris, Vrin, 1987, p. 7-51.

¹³ L'authenticité paulinienne est rejetée par la recherche critique contemporaine. Nous suivrons toutefois l'usage d'Abélard et parlerons de « Paul » comme de son auteur dans les pages suivantes.

sperandarum rerum substantia, argumentum non apparentium (la substance des choses qui sont à espérer, l'argument de ce qui n'apparaît pas)¹⁴.

Jolivet souligne le fait qu'Abélard s'attache plus longuement à la seconde formule, énoncée juste après :

argumentum non apparentium, hoc est probatio quod sint aliqua non apparentia, (l'argument de ce qui n'apparaît pas, c'est-à-dire la preuve qu'existent certaines choses qui n'apparaissent pas).

C'est surtout le fait que les choses crues n'apparaissent pas qui le retient ; de nombreuses citations scripturaires et patristiques prouvent que, normalement, et dans le sens exact du mot, la foi ne porte pas sur des choses perçues, présentes, mais uniquement sur des choses qu'on ne voit pas¹⁵. Abélard rappelle ensuite la définition de l'argument que donne Boèce en *Super Topica Ciceronis* :

est argumentum ratio rei dubiae faciens fidem (un argument est une preuve produisant la confiance dans une chose douteuse).

En d'autres termes, est argument la raison qui donne foi à une chose douteuse. Pour Jolivet, ceci suffit pour comprendre à la fois le point de vue d'Abélard et la critique de Guillaume de Saint-Thierry. En utilisant des notions telles que « preuve » et « argument », Abélard montre clairement que, pour lui, la certitude n'est pas exclue du domaine de la foi. Tout risque de scepticisme est ainsi d'emblée écarté, contrairement à ce que craint Guillaume de Saint-Thierry. Qui plus est, en liant les définitions de la foi de Paul et de Boèce, Abélard suggère, selon Jolivet, « que la foi est son propre argument : elle n'a donc besoin de rien qui la prouve »¹⁶. Par cette phrase, qui pourrait paraître énigmatique voire contradictoire, Jolivet veut dire, il nous semble, que tout ce qui a trait à la foi se situe dans un domaine tout à fait particulier : celui qui est le domaine de la preuve, et de la preuve par arguments, alors que la preuve qui prouve la vérité de la foi, c'est la foi elle-même. Du fait même que rien d'extérieur à elle-même ne doit venir prouver la vérité de la foi, on peut dire qu'on se trouve ici « aux antipodes de tout rationalisme », comme le souligne Jolivet, rationalisme qu'on pourrait ici définir par l'idée de ne rien croire qui n'ait pas été prouvé. Or, en rappelant qu'elle est sa propre preuve, Abélard écarte également tout risque de scepticisme. Ni sceptique ni rationaliste, la conception de la foi d'Abélard diffère néanmoins toujours de celle de Guillaume de Saint-Thierry. Chez Abélard, en effet, la foi n'émane pas de son objet même, écrit Jolivet, puisqu'en la définissant comme une preuve, Abélard interprète saint Paul par Boèce, donc en fait une matière à démonstration, appartenant au registre de la *disputatio* et de la dialectique, où l'on passe de choses douteuses à la certitude grâce à des jugements et raisonnements. Même si rien n'indique qu'*in fine*, Abélard ne tiendrait pas la foi pour certaine, le fait même qu'il croie en l'intérêt et la possibilité d'une *disputatio de divinis* ouvre la porte au doute dans le domaine des choses divines, raison pour laquelle Guillaume de Saint-Thierry rejette l'approche abélardienne. En effet, pour Guillaume de Saint-Thierry :

¹⁴ He 11:1, cité par J. JOLIVET, *loc. cit.*, p. 26.

¹⁵ J. JOLIVET, *loc. cit.*, p. 26.

¹⁶ *Ibid.*

ipso vero de omnibus amat putare, qui de omnibus vult disputare (celui qui aime avoir une opinion sur tout, veut discuter et se lancer dans la dispute dialectique concernant tout)¹⁷.

Si, selon Guillaume de Saint-Thierry, la dialectique peut bien avoir la vertu de transformer des choses douteuses en des choses auxquelles on croit, le fait même de commencer par les mettre en question et d'en faire matière d'opinion *peut* avoir le scepticisme pour conséquence. Jolivet montre ainsi que c'est bel et bien la méthode abélardienne que Guillaume refuse d'accepter, même lorsqu'Abélard l'utilise pour réfuter les incroyants et les hérétiques. Par conséquent, il s'agit, pour Guillaume, d'une démarche condamnable – mais s'il avait tenu compte de la manière dont l'*Introductio ad theologiam* traite de la foi au-delà de la première définition qui y est mentionnée, il aurait compris que contrairement à ce qu'il pensait, la foi demeure pour Abélard de l'ordre de la certitude. Néanmoins, il a bien vu, conclut Jolivet, qu'il y avait une véritable divergence de méthode entre eux deux. Et en ce sens, on peut comprendre les raisons pour lesquelles il a voulu critiquer la notion de foi proposée par Abélard. « Le maître en dialectique raisonne sur des jugements, le moine cistercien exhibe les témoignages de la tradition »¹⁸. Arguments *versus* témoignages, voici ce qui rend les deux méthodes incompatibles.

L'interprétation de Grellard

Tout comme Jean Jolivet, Christophe Grellard aborde le problème qui nous concerne ici – la conception de la foi d'Abélard, et son éventuel rapport avec ce que Guillaume de Saint-Thierry a pu en dire dans son *Adversus Petrum Abaelardum*, lettre qui a mené à la condamnation d'Abélard au concile de Sens en 1140 – par une étude de l'usage qu'Abélard fait du terme « foi » dans un cadre plus large que celui de la définition qui se trouve au début de l'*Introductio ad theologiam*, et sur laquelle Guillaume de Saint-Thierry semble s'être fondé. Cependant, là où Jolivet a voulu intégrer dans son analyse les développements ultérieurs de l'*Introductio*, Grellard décide également d'examiner les écrits logiques d'Abélard, et parmi eux, en premier lieu, le *Tractatus de Intellectibus*, qu'Abélard achève probablement vers 1124, c'est-à-dire après la condamnation de sa première théologie au concile de Soissons (1121). Il s'agit d'une œuvre dialectique « au sens médiéval du terme », selon Patrick Morin, son traducteur, c'est-à-dire une œuvre « par laquelle on tente de discerner le vrai du faux, et donc qui traite des termes, des propositions, des raisonnements »¹⁹. Les sources logiques sont clairement Aristote et Boèce. Dans un article paru en 2003²⁰, Christophe Grellard préfère appeler le *De Intellectibus* « le principal traité de psychologie d'Abélard » plutôt que de parler d'un livre de logique. Puisqu'on y retrouve le « traitement le plus complet et le plus systématique » de « la question de l'assentiment »²¹, et que l'objectif de l'article est de resituer la notion de foi à

¹⁷ *Ibid.*, p. 27.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ P. ABÉLARD, *Des Intellections*, *op. cit.*, p. 14 (nous renvoyons également à cet ouvrage pour les problèmes de datation du *De Intellectibus*).

²⁰ C. GRELLARD, *loc. cit.*, p. 7-25.

²¹ *Ibid.*, p. 8.

l'intérieur de la théorie de l'assentiment d'Abélard, Grellard y consacre une partie importante de son analyse. Celle-ci lui permet de conclure que si Guillaume de Saint-Thierry a eu raison de voir un lien entre la foi et l'opinion chez Abélard (la définition de la *fides* qui figure dans le *De Intellectibus* l'affirme explicitement), il aurait néanmoins dû s'apercevoir du fait que chez Abélard, la foi qui s'identifie à l'opinion n'est que la foi au sens large, c'est-à-dire au sens dialectique ou philosophique, tandis qu'Abélard lui-même mentionne explicitement un deuxième concept de foi, qui réfère à la foi « au sens propre », qu'il faut identifier à la foi religieuse, cette dernière étant, contrairement à l'opinion, absolument certaine. Avant de nous plonger dans le texte du *De Intellectibus*, parcourons brièvement les principaux arguments avancés par Grellard.

Dans sa reconstruction de la théorie de l'assentiment d'Abélard, Grellard conçoit différents « degrés d'assentiments », allant de la plus faible croyance (l'opinion) jusqu'à la croyance certaine (la science). Dans le *De Intellectibus*, Abélard distingue en effet cinq affections de l'âme : la sensation, l'imagination, l'estimation, la science et la raison²². Pour Grellard, sensation et imagination sont les « conditions de possibilités de l'intellection », alors que l'estimation et la science « se surajoutent à l'intellection (...), et en constituent comme une modalité »²³. Abélard commence par rappeler, selon Grellard, que l'estimation « au sens large » est « une forme d'appréhension intellectuelle, comme en témoigne l'équivalence habituellement posée avec « intelliger » et « opiner ». Il va de soi que l'idée d'opinion est prise ici au sens large, comme idée ou représentation »²⁴. C'est ce que Grellard comprend en lisant le début de la définition de l'estimation chez Abélard, plus précisément le passage suivant :

Or à partir de là, l'estimation paraît surtout être la même chose que l'intellection, parce que nous disons parfois *intelliger* pour *estimer*, et le nom d'*opinion* – qui est la même chose que l'estimation – est parfois employé au lieu d'*intellection*²⁵.

Grellard poursuit :

En même temps, cette notion d'opinion induit immédiatement un décalage vers l'idée de croyance, et c'est à ce niveau que se situe la différence entre intellection et estimation. (...) La différence entre l'intellection, ou la pensée au sens large, et l'estimation, tient dans cette idée de croire, c'est-à-dire dans l'ajout d'une modalité épistémologique. On se trouve donc de plain-pied dans le cadre d'une théorie de l'assentiment. A cet égard, les synonymes de *existimatio* sont éloquentes : *opinio, fides, credulitas*²⁶.

Et Grellard de citer Abélard :

²² P. ABÉLARD, *Des Intellections*, *op. cit.*, p. 24.

²³ C. GRELLARD, *loc. cit.*, p. 9.

²⁴ *Ibid.*, p. 9-10.

²⁵ P. ABÉLARD, *Des Intellections*, *op. cit.*, p. 43 (trad. MORIN modifiée ; nous reprenons la traduction de GRELLARD, *loc. cit.*, p. 9).

²⁶ C. GRELLARD, *loc. cit.*, p. 10.

Mais elles (*sc.* l'intellection et l'estimation) diffèrent parce qu'estimer est croire, et l'estimation [est] la même chose que la créance ou la confiance²⁷.

Avant de passer à l'analyse de ce qu'Abélard appelle la « science » dans le *De Intellectibus*, Grellard ajoute encore : « De fait, le sens le plus fréquent de *opinio* chez Abélard reste celui, plus ou moins négatif, d'une intellection incomplète ou susceptible d'erreur, proche de l'intellection vide (*intellectus cassus*) : c'est la croyance par opposition au savoir »²⁸. Dans ce cas, la croyance est un « assentiment faible », alors que le savoir, dit Grellard, est « un assentiment certain »²⁹. C'est ce que confirme à ses yeux la définition qu'Abélard donne de la science, et qui insiste sur le critère de certitude :

La science n'est ni une intellection, ni une estimation, mais elle est la certitude même de l'esprit, qui persiste néanmoins en l'absence de l'estimation ou de l'intellection³⁰.

Grellard conclut : « Abélard décline ainsi tous les modes de l'assentiment, depuis le plus faible, la croyance ou simple confiance, jusqu'au plus fort qu'est la science »³¹. Il suffit, ensuite, de reprendre une phrase issue de la *Dialectica* d'Abélard (*Est enim scientia veritatis rerum comprehensio, cuius species est sapientia, in qua fides consistit*³²) pour montrer qu'il existe bel et bien, pour Abélard, une espèce de foi qui est tout à fait certaine (puisque le *De Intellectibus* lie science et certitude), à savoir ce que Grellard appelle « la foi religieuse », et pour affirmer que « Guillaume de Saint-Thierry cherche donc une mauvaise querelle à Abélard en lui reprochant de réduire la foi (religieuse) à l'estimation ou l'opinion, pour exclure, à la manière des sceptiques de l'Académie, toute possibilité de savoir et ne laisser subsister que l'estimation »³³.

Jolivet versus Grellard

Comme nous venons de le voir, aussi bien Jean Jolivet que Christophe Grellard reprochent à Guillaume de Saint-Thierry de ne pas avoir compris que pour Abélard la foi religieuse est tout à fait certaine. Et pour les deux auteurs, la cause principale de cette incompréhension est le fait que Guillaume de Saint-Thierry semble ne pas avoir pris en compte le contexte des écrits d'Abélard, pour n'isoler qu'une seule définition de la foi, et en tirer de fausses conclusions. Si Jolivet met l'accent sur la théologie d'Abélard pour montrer que la différence entre les deux hommes ne se situe pas au niveau du concept de la foi religieuse ou d'un éventuel doute chez Abélard, mais est principalement une question de divergence de méthode (la méthode des témoignages par l'Écriture d'une part, celle des argumentations dialectiques d'autre part), Grellard, en revanche, se fonde sur sa lecture du début du *Traité des Intellections* d'Abélard pour montrer qu'il y a chez lui deux concepts de foi différents, l'un étant logique et

²⁷ P. ABÉLARD, *Des Intellections*, *op. cit.*, p. 43 (trad. GRELLARD, *loc. cit.*, p. 10).

²⁸ C. GRELLARD, *loc. cit.*, p. 10.

²⁹ *Ibid.*, p. 11-12.

³⁰ P. ABÉLARD, *Des Intellections*, *op. cit.*, p. 44 (trad. GRELLARD, *loc. cit.*, p. 12).

³¹ C. GRELLARD, *loc. cit.*, p. 12.

³² P. ABÉLARD, *Dialectica*, éd. L. M. DE RIJK, Assen, Van Gorcum, 1956, p. 469, 15-16.

³³ C. GRELLARD, *loc. cit.*, p. 11.

susceptible d'erreur (l'opinion), alors que l'autre est religieux et certain. En ce qui nous concerne, nous pensons qu'il est indéniable que Guillaume de Saint-Thierry n'a effectivement pas suffisamment réfléchi à la manière dont Abélard utilise le terme *fides* dans son œuvre théologique et logique, mais pour des raisons qui diffèrent en partie de celles déjà évoquées.

Ni une question de degré ou de méthode, mais une question de compétence dialectique... du point de vue d'Abélard ?

Dans le *Super Topica*, Abélard indique quelles sont les conditions requises pour pouvoir donner son assentiment à quelque chose : il faut d'un côté pouvoir discerner les intellections en tenant compte du sens correct des mots, et d'un autre côté être instruit dans les règles de l'argumentation. Ensuite, ou bien l'un ou l'autre argument, ou bien l'une ou l'autre expérience sensible peuvent nous permettre de donner notre assentiment ou d'adhérer et croire en la vérité de la chose. Le *Tractatus de Intellectibus* commence par distinguer les intellections d'« autres passions ou affections de l'âme » (*ipsos primum a ceteris anime passionibus sive affectionibus disiungere*), plus précisément de ces affections qui semblent s'y approcher le plus de leur nature (*his videlicet que ad eorum naturam maxime videntur accedere*³⁴). Ensuite, le traité montrera les différences que des intellections peuvent avoir entre elles, dans la mesure où c'est ce qu'une théorie du langage requiert, mais nous n'entrerons pas ici dans cette partie du livre, puisque nous n'en aurons pas immédiatement besoin pour notre propos.

Quelles sont les passions ou affections de l'âme qui semblent le plus s'approcher de l'intellection, tout en s'en distinguant par nature ? Nous les avons déjà mentionnées : il s'agit des cinq affections qu'Abélard nomme *sensus*, *imaginatio*, *existimatio*, *scientia*, *ratio*. Quoique l'intellection soit elle aussi une affection de l'âme, elle ne diffère pas moins, de par sa nature, de ces cinq autres affections. Bien expliquer ces différences est important, nous dit Abélard, puisque le langage courant a tendance à les confondre, à tort. Aussi faisons-nous « un emploi abusif du terme *sens* pour *intellection*, quand nous disons le *sens* des mots au lieu de l'*intellection* des mots »³⁵. Dans les paragraphes qui suivent, Abélard donne moins une définition de chacune de ces affections, pour se concentrer sur une sorte de classification, en se servant de deux critères : pour chaque affection, il précise si elle peut ou non se produire toute seule, sans avoir besoin d'un autre type d'affection, et il examine pour une majorité d'entre elles si elles ont un caractère plutôt passager ou plutôt permanent. Le résultat d'une telle analyse, pour ce qui a trait à la notion de foi, peut être résumé comme suit.

De l'*existimatio*, Abélard écrit :

(...) l'estimative (*existimatio*) surtout paraît être la même chose que l'intellection, parce que nous disons parfois *intelliger* pour *estimer*, et le nom d'*opinion* – qui est la même chose que l'estimative –, est parfois employé au lieu de *intellection*. Mais elles diffèrent parce qu'estimer est croire, et l'estimative [est] la même chose que la crédulité ou la foi. Or *intelliger*, [c']est se représenter mentalement au moyen de

³⁴ P. ABÉLARD, *Des Intellections*, op. cit., p. 24.

³⁵ *Ibid.*, p. 27.

la raison (*speculari per rationem*), que nous ajoutons créance ou non [aux choses intelligées]³⁶.

On peut donc parfaitement avoir une intellection ou un concept, et ne pas y ajouter foi, c'est-à-dire, explique Abélard, ne pas croire que ce concept s'accorde à la réalité (littéralement : que la chose est telle que je la conçois). Voici donc déjà une première distinction importante : la foi ne peut exister sans intellection (puisqu'elle s'y ajoute, tout en n'étant pas une intellection elle-même), alors que l'intellection peut exister sans la foi (plus loin, au paragraphe 26 du traité, Abélard précisera que pour que la foi puisse naître, il faut une intellection d'un type particulier, à savoir une intellection « composée », qui comporte une liaison ou une division – en suivant ici Aristote). La raison est ici reprise en tant qu'instrument qui produit une intellection, si bien qu'aucune intellection ne peut exister sans qu'il y ait préalablement eu l'une ou l'autre affection de l'âme qui correspond à ce qu'est la *ratio* (comme il l'a stipulé plus avant, celle-ci consiste à délibérer sur une certaine nature ou propriété d'une nature). Or, la sensation (*sensus*) et l'imagination, ne provenant pas de la raison, peuvent très bien se produire, en tant qu'états d'âme, en l'absence de toute *ratio*, ce qui les distingue des intellections. L'imagination, quant à elle, n'est rien d'autre que le souvenir d'une sensation. Aussi longtemps que la chose est présente, la sensation de la chose l'est aussi. Puis, nous pouvons nous souvenir de la perception que nous avons eue auparavant, alors que la chose elle-même (et la sensation qui allait avec) est déjà absente depuis longtemps : nous en avons alors une *imaginatio*. Sensation et imagination sont d'ailleurs des « perceptions confuses », puisqu'elles ne délibèrent de rien « à partir de la raison ».

Si l'on suit cette logique, on ne peut que se demander si l'intellection doit toujours être accompagnée d'une sensation ou d'une imagination. En d'autres termes : peut-on avoir des intellections sans aucune perception confuse ? Abélard s'appuie à ce sujet sur Aristote et Boèce, pour confirmer avec eux que cela ne se produit quasiment jamais, l'homme ayant toujours besoin d'images pour penser. Or, cela n'empêche pas qu'une seule entité soit quand même capable d'avoir des intellections sans sensation ni imagination : Dieu ! Il existe donc néanmoins une espèce d'intellection qui tout en étant rare, se caractérise par l'absence de toute perception confuse. Mais dans ce cas, prévient Abélard, *intelligere* revient quasiment au même que *scire*. « Comme si » l'*intellectio* est alors une *scientia* – mais à ce moment-là il vaut mieux parler d'une *intelligentia* plutôt que d'une intellection, écrit Abélard³⁷. Pourtant, il avait déjà rappelé avec Aristote que la plupart de nos intellections concernent des choses incorporelles (même si notre imagination y ajoute d'emblée l'une ou l'autre image, toujours vague et confuse). Si seul Dieu est capable d'avoir de telles « intellections », à notre avis on ne peut qu'en conclure que seul Dieu possède la science, au sens strict que donne Abélard à ce terme dans le *Traité des Intellections*. Seul Dieu ? Abélard admet néanmoins une exception : une toute petite minorité d'hommes peut y avoir

³⁶ *Ibid.*, p. 43.

³⁷ *Ibid.*, p. 41.

accès aussi, et cela dans des circonstances tout à fait particulières, puisqu'il faut que, *per excessum contemplationis*, ils reçoivent une « révélation divine »³⁸.

Passons maintenant à la différence de nature qu'Abélard conçoit entre une intellection et une science (toujours en tant qu'affections ou passions de l'âme). Au § 27, Abélard se contente de dire que « la science n'est ni une intellection, ni une estimative, mais elle est une certitude même de l'esprit, qui persiste néanmoins en l'absence de l'estimative ou de l'intellection. Autrement, les dormeurs perdraient leur science, alors qu'Aristote a placé les sciences et les vertus, par suite de leur longue durée, parmi les états (*habitus*) plutôt que parmi les dispositions (*dispositiones*) »³⁹. On voit clairement que la science est un tout autre « état d'âme », une tout autre affection, que l'intellection : elle est la *certitudo animi*, la certitude de l'esprit. S'agit-il d'une « modalité » d'intellection, comme le propose Grellard ? Nous voyons mal comment cela pourrait être possible, puisqu'Abélard dit explicitement que lorsque l'âme est affectée ainsi, il n'y a *pas* d'intellection nécessaire. Tout comme au début du traité, il avait explicitement introduit une *distinction de nature* entre l'intellection et l'opinion (que le langage courant confonde les deux notions était précisément la raison pour laquelle il a jugé nécessaire d'écrire le traité en question). La foi, ou l'opinion, a absolument besoin d'une intellection (et, comme nous l'avons vu, d'une intellection d'un type précis), mais la science, elle, n'en a pas besoin. Si on pourrait dire que la foi ajoute une « modalité épistémique », comme l'appelle Grellard, à une intellection, la science ne le fait visiblement aucunement. Or, dans ce cas, on ne peut introduire la notion de « degrés d'assentiment » à des affections par nature si différentes que la foi/opinion et la science/certitude. Qui dit degré, dit nature commune, alors que le but même du traité était de bien clarifier des natures distinctes, là où le langage courant tend à les confondre abusivement. Seulement, si l'opinion/foi et la science/certitude ne sont pas deux extrêmes sur une seule et même échelle, si ce ne sont pas des « degrés d'assentiment », comment faut-il envisager le statut de la foi – au moins la foi telle que proposée dans un traité qui se veut un traité de logique ?

Nous pensons qu'il ne s'agit, chez Abélard, que de la désignation d'un certain état d'âme, à savoir celui où nous croyons en la vérité d'une intellection, et cela grâce à deux choses : ou bien nous avons trouvé un argument (concernant les choses invisibles), qui nous persuade que la chose est en réalité telle que l'intellection nous la fait penser (dans ce cas nous y croyons, temporairement... sans jamais atteindre la certitude), ou bien une expérience sensible (concernant les choses visibles/sensibles) nous fait y croire.

Qu'en est-il, dès lors, de ces choses invisibles, tout à fait à part, que sont les choses divines, dont nous parlent les Écritures ? Si notre hypothèse est correcte et que nous respectons un instant le principe de charité qui oblige à ne pas supposer d'office qu'un auteur se contredit, sans aucune preuve concrète, il faudra se dire que pour Abélard, seuls ceux qui ont reçu une révélation divine, n'ont plus besoin de « croire », puisqu'ils se trouvent dans la certitude absolue. Eux seuls possèdent, en matière de « théologie », la science. Pour la vaste majorité des autres hommes, il ne reste « que »

³⁸ *Ibid.*, p. 40.

³⁹ *Ibid.*, p. 45.

la foi... Mais qu'est-ce à dire ? Cela signifie que pour le commun des hommes, la certitude en matière de choses divines étant tout à fait impossible, il n'y a qu'une seule manière de s'approcher du divin, c'est de s'orienter vers les témoignages des prophètes et de tous ceux à qui Dieu s'est révélé, afin d'essayer de comprendre leur paroles. Les « témoins » de Dieu n'ont pas eu besoin de croire, ils *savaient*. Mais puisque la science n'est qu'une affection de l'âme, une passion même, elle est obligée de se servir des moyens de communication proprement humains pour pouvoir transmettre les choses qui ont causé cette « disposition » chez le témoin, à savoir le langage. Langage qui quant à lui ne consiste qu'en des mots et des propositions, et que seule la dialectique peut nous permettre de mieux comprendre et de déchiffrer, à condition de bien étudier le sens correct des mots, afin de pouvoir obtenir des intellections qui correspondent à ce que l'auteur a voulu communiquer. Car sans ces intellections, aucune foi dans les textes des Écritures n'est possible. Ensuite, précisément *parce que* les lecteurs de la Bible ne sont pas eux-mêmes des témoins des révélations de Dieu, ils ne peuvent y ajouter foi que si, en l'absence de choses visibles, des *arguments* peuvent nous convaincre. Toutefois, dans le meilleur des cas, ces arguments produisent en nous « de la foi », c'est-à-dire un état d'âme effectivement toujours « subjectif » puisque propre à telle ou telle âme qui a ainsi été affectée. État d'âme toujours temporaire, provisoire, passager, donc sans cesse à renouveler, ne menant jamais à la certitude.

Cela implique-t-il, comme le craignait Guillaume de Saint-Thierry, que les vérités en matière théologique deviennent purement subjectives, au sens où elles perdraient leur vérité absolue, pour ne devenir que des choses hautement douteuses, sur lesquelles chacun peut « spéculer » à sa meilleure convenance ? Nous ne le pensons pas, et cela parce que la Bible est le récit d'hommes qui, eux, ont eu accès à la science divine, ce qui garantit bel et bien qu'il y ait une vérité absolue en théologie. Rien de ce qu'Abélard écrit ne semble mettre cela en doute. L'absence de certitude et, dès lors, la nécessité de *disputare* ne se posent que pour nous, nous qui prenons acte du fait que Dieu a daigné se révéler de temps en temps, dans le courant de l'histoire humaine, mais qui n'avons plus que des mots qui décrivent ces expériences, et qui devons donc employer l'instrument humain par excellence pour obtenir des intellections et des arguments sur la base d'un texte : la dialectique.

Si ceci est avéré, cela a-t-il encore un sens de parler d'une « foi religieuse » chez Abélard ? Pour autant que nous sachions, l'expression ne figure nulle part dans les textes d'Abélard. Il parle plutôt de « foi catholique ». Nous reprenons un instant un passage de la *Theologia scholarium* déjà cité par Grellard⁴⁰, passage où Abélard cite Boèce :

Unde Boethius super Topica Ciceronis libro primo : Argumentum est ratio quae rei dubiae facit fidem. Multa enim sunt, inquit, « que faciunt fidem. Sed quia rationes non sunt, nec argumenta esse possunt, ut visus facit fidem his quae videntur. Sed quia ratio non est visus, nec argumentum quidem esset potest » (D'où Boèce, en commentant le premier livre des *Topica* de Cicéron : l'argument est la raison qui donne foi à la chose douteuse. Car beaucoup de choses, dit-il, donnent foi. Mais comme ce ne sont pas des raisons, ce ne peuvent être des arguments non plus. C'est le

⁴⁰ P. ABÉLARD, *Theologia scholarium*, op. cit., I, §§ 13-15, p. 324-325.

cas lorsque la vue nous fait croire en ce que nous voyons. Or, la raison n'est pas une vision, et pour cela la vision ne peut être un argument quelconque).

Abélard commente ce passage comme suit :

His itaque testimoniis patet fidei nomen modo proprie, modo improprie poni, cum videlicet non solum de occultis, verum etiam de manifestis fides dicatur (Par ces témoignages, on voit que le nom de « foi » s'utilise tantôt au sens propre et tantôt au sens impropre, puisqu'il se dit non seulement des choses cachées mais aussi des choses manifestes).

Abélard fait donc ici une distinction entre la foi au sens propre, et la foi au sens impropre, notant que l'on ne peut pas parler de foi au sens propre lorsque ce en quoi il s'agit de croire est simplement visible devant les yeux. Cela correspond à ce que nous avons trouvé dans le *De Intellectibus*, quand Abélard avait d'abord expliqué que l'*existimatio* ne porte que sur des intellections, pour ensuite rappeler avec Aristote que la plupart de nos intellections portent elles-mêmes sur des choses invisibles. Ainsi, on comprend que l'estimation ne se rapporte pas à une sensation, mais se joint bel et bien à une intellection, qui peut avoir son origine dans la sensation (elle l'a même toujours, dira Abélard plus loin dans le même traité⁴¹), mais qui ne peut se produire qu'au moyen de la raison. Elle traite d'une division ou liaison, et non pas d'une chose visible en tant que telle. *A priori*, il n'y a donc rien d'étonnant dans ce qu'Abélard vient de dire. Or, poursuit-il :

Sunt autem plura etiam ad deum pertinentia que credi vel non credi nostra nichil interest, quia siue credantur siue non credantur, nullum incurrimus periculum ; veluti si credamus deum cras pluuium facturum vel non, uel huic nequissimo homini misericordiam impensurum, vel non. Ei vero qui de fide ad edificationem loquitur, ea sola tractare ac docere sufficit, quae si non credantur damnationem pariunt. Haec autem sunt quae ad fidem pertinet catholicam.

Tout ce que nous pouvons croire de Dieu ne fait pas partie de la foi catholique ! Selon Abélard, il y a de nombreuses choses qui concernent Dieu et ne concernent que Lui seul. Que Dieu fasse en sorte qu'il pleuve bientôt ou non, est quelque chose auquel il importe peu de croire ou non parce que cela ne nous mettra aucunement en danger. Celui qui dès lors parle de la *foi en vue de l'édification* des gens, ne doit enseigner que tout ce qu'il faut croire pour éviter la damnation. Nous voyons comment la foi dont Abélard parle ici ne s'oppose nullement à celle qu'il mentionne dans le *Traité des Intellections*. Au contraire même, loin d'être une sorte de certitude d'esprit, que telle ou telle âme humaine aurait déjà acquise de toute éternité, la foi catholique est une foi qui doit être enseignée, qui a donc *besoin* d'un enseignement avant qu'elle n'affecte telle ou telle âme. S'il s'agit d'une foi d'une espèce particulière, ce n'est que parce que ce sur quoi elle porte est particulier, et cela non pas parce que c'est invisible (être invisible est une condition nécessaire pour toute foi au sens propre, *donc* au sens du *De Intellectibus*), mais parce qu'il s'agit de choses qu'il faut croire pour pouvoir être sauvé après le Jugement dernier. C'est le « contenu » de la foi qui est différent, dans le cas de la foi catholique, et non pas la foi en tant que telle.

⁴¹ P. ABÉLARD, *Des Intellections*, op. cit., p. 75.

Foi abélardienne et distinction mosaïque

Ce qui précède peut jeter une nouvelle lumière sur ce qui a poussé Abélard à s'agacer tellement lorsque certains de ses contemporains prétendent que les mystères de la foi catholique sont absurdes car impénétrables pour la raison. En effet, il faut déjà avoir une intellection de ce que signifie « Trinité » pour pouvoir en parler, et toute intellection est l'effet de la raison. Qui plus est, ce sont les Écritures saintes qui témoignent de la vérité de la Trinité, et à aucun moment Abélard ne semble remettre en question la valeur de ces témoignages. La seule chose à faire, justement, une fois qu'il est établi que nous n'aurons jamais accès à la science divine en tant que telle, et que nos croyances ne sont ainsi jamais absolument certaines, c'est d'essayer de mieux comprendre ce que les Écritures nous disent, d'en obtenir des intellections dont les perceptions qui les accompagnent sont un peu moins confuses, peut-être. Et pour les obtenir, nous n'avons qu'un seul moyen, et *c'est* la raison, comme le sait tout dialecticien qui a lu au moins Aristote et Boèce, c'est-à-dire tout dialecticien compétent, tout *véritable* dialecticien. Par conséquent, ceux qui prétendent l'inverse, ne peuvent être que des « pseudo-dialecticiens ».

Toutefois, si en les rejetant comme des « hérétiques », Abélard continue bel et bien à appliquer la Distinction mosaïque à l'intérieur du christianisme, peut-on comparer sa condamnation des pseudo-dialecticiens à celle de Guillaume de Saint-Thierry par rapport à lui ? Nous concluons par une exploration de ce problème, qui nous ramène à la question de départ : dans quelle mesure les thèses de Jan Assmann sont-elles pertinentes et utiles pour l'étude de la philosophie médiévale ?

Comme nous l'avons vu, selon Guillaume de Saint-Thierry, Abélard s'exposerait à l'accusation de scepticisme, pour lequel aucun véritable savoir n'est possible, puisque tout est toujours uniquement matière à des jugements d'ordre personnel et subjectif. Il déduisait cela de la définition de la foi d'Abélard, qui en fait un synonyme de l'opinion, en l'opposant à la certitude.

Ce qui semble désormais établi, c'est que dans le *De Intellectibus*, Abélard distingue effectivement foi et certitude et n'attribue la certitude qu'à Dieu et une poignée de ses « témoins ». Ce n'est donc pas l'absence de cette opposition qui aurait frappé Guillaume s'il avait pu consulter ce traité. Foi et certitude ne sont pas des degrés d'assentiment, elles diffèrent par nature, et la foi est passagère, elle ne subsiste pas lorsque l'intellection, à laquelle elle s'était ajoutée, disparaît. Et les intellections ne sont que des *habitus*, elles n'ont pas la permanence d'une *dispositio*, telle que la *scientia*.

Cela signifie-t-il que Guillaume aurait tout de même bien compris Abélard, et que le différend entre eux ne s'expliquerait que par une divergence de méthode ? Nous ne le croyons pas. Ce que Guillaume n'a pas vu, c'est qu'Abélard ne contestait nullement la certitude dans l'esprit de ceux à qui Dieu est révélé. À aucun moment, il ne remet en doute la véracité de leur témoignage. Pour lui, une analyse du texte biblique montre clairement que les prophètes ont eu des révélations et parlent à partir de cette certitude d'esprit qu'ils ont ressentie. Et ils nous préviennent que si nous n'adhérons pas à certaines idées (les dogmes catholiques), alors ils sont certains que nous serons damnés de toute éternité, c'est-à-dire que ne pas y prêter foi est extrêmement périlleux. En ce sens, Abélard ne semble aucunement mettre en doute leur « savoir », contrairement à

ce que pense Guillaume. Là où selon lui il faut effectivement « disputer de tout » et essayer de « rendre raison de tout » (comme le lui reprochait Bernard de Clairvaux), c'est dans la tentative de bien comprendre ce que dit le texte de ces témoins, et à ce niveau-là, la dialectique est absolument indispensable. Plus on est compétent en dialectique, plus on saura extraire des intellctions qui ne sont pas vaines des phrases et mots bibliques, et plus on aura des arguments pour comprendre ce qu'il vaut mieux croire et ce qu'il ne faut pas croire. Et en ce sens précis, on pourrait dire que si Guillaume de Saint-Thierry avait été meilleur dialecticien, il aurait pu mieux distinguer le sens des mots d'Abélard, au lieu de lui attribuer des thèses qu'il n'a aucunement défendues. Il aurait même pu en voir l'intérêt et y aurait peut-être donné son assentiment. Comme on ne saura jamais ce qu'il aurait fait dans ce cas, il est trop tôt, nous semble-t-il, pour parler d'une véritable divergence de méthode. Plus d'une divergence, il s'agit avant tout d'une incompréhension.

Toujours est-il que dans la pratique, c'est la conception de Guillaume de Saint-Thierry qui l'a emporté, au moins au moment du concile de Sens. On y a condamné comme « hérétiques » certaines thèses dont on pensait qu'il s'agissait d'interprétations dangereuses, capables de mettre la vérité chrétienne en doute. En ce sens, il faut dire que le concile a plutôt renforcé la distinction mosaïque qui se situait à l'intérieur du christianisme, puisqu'encore une fois, elle a écarté de nouvelles propositions d'interprétation. Tandis que ce qu'Abélard proposait était plutôt l'inverse : en reléguant la certitude de la science, en matière théologique, au niveau de Dieu et de ses prophètes seuls et en posant qu'aucune foi n'est comparable avec un état de certitude, il n'a pas seulement admis la dialectique et ses disputes à l'intérieur de la théologie, il a également rendu plus difficile, pour les théologiens, de faire comme s'ils étaient les représentants d'un savoir qu'eux seuls détenaient. En d'autres termes, rejeter la certitude en théologie a bel et bien affaibli sérieusement la distinction mosaïque interne. Et si l'on considère Abélard comme un précurseur de la théologie systématique du XIII^e siècle, la thèse assmannienne d'un affaiblissement de cette distinction pourrait effectivement correspondre à ce qui s'est effectivement passé au Moyen Âge dans l'Occident latin.

« Je crois donc je suis » : mémoire et nature de la communauté des premiers hérésiologues aux XVI^e-XVII^e siècles

Frédéric GABRIEL

Comme bien des périodes dans l'histoire du christianisme, les XVI^e-XVII^e siècles ont été vécues avec le ferme désir d'un retour aux origines, que ce retour prenne les habits de la Réforme ou de la Contre-Réforme. Si cette période a une spécificité, c'est notamment celle de son recours massif et de plus en plus scrupuleux à son passé, qui s'ajoute aux techniques dialectiques portées à leur plus haut degré de raffinement par les scolastiques – qui s'y ajoute et bien souvent les supplante. Le travail du passé est un autre nom des controverses antihérétiques, les avancées érudites procurent des lieux argumentatifs. Si le *De locis theologicis* du dominicain Melchior Cano (1509-1560) devient un texte de référence, et même si l'histoire ne constitue que le dixième lieu, loin derrière les deux premiers que sont l'Écriture sainte et la tradition, ne peut-on pas remarquer combien ces lieux sont aussi des lieux de mémoire¹ ? Leur hiérarchisation ne crée pas seulement une échelle d'autorités, mais aussi un rapport plus ou moins proche, plus ou moins intense avec la source transcendante de toute autorité, et la mémoire que les topiques en transmettent. Cano est d'ailleurs reconnu comme étant plus « positif » que « dialectique »². Bien plus que celle de l'histoire, la mémoire de l'Écriture et de la tradition est favorisée.

On sait combien les controverses qui découlent de la Réforme ont constitué une étape décisive dans la redécouverte des premiers siècles du christianisme. Dans *La mémoire culturelle*, une phrase volontairement généraliste et axiomatique de Jan Assmann s'applique tout particulièrement à ce contexte :

¹ M. CANO, *De locis Theologicis*, Salmanticae, Excudebat Mathias Gastius, 1563.

² M. JACQUIN, « Melchior Cano et la théologie moderne », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 9, janvier-avril 1920, p. 121-141, et plus récemment C. MICHON et G. NARCISSE, « Lieux théologiques », in J.-Y. LACOSTE (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2002, p. 663-666.

Toute rupture majeure dans la continuité et la tradition peut faire naître un passé, lorsqu'elle est suivie d'une tentative de recommencement. Recommencements, renaissances, restaurations se présentent toujours sous la forme d'un retour au passé. À mesure qu'ils ouvrent, produisent, reconstruisent un avenir, ils mettent au jour un passé³.

Assmann précise plus loin que la tradition elle-même peut fort bien voiler « la rupture qui conduit à la naissance du passé, pour mettre en avant la dimension de continuité : l'enchaînement, le prolongement »⁴. D'où l'intérêt de la notion de mémoire comme appropriation signifiante et vivante d'un passé reconstruit, qui sert de socle à la mémoire de la communauté ainsi formée. La mémoire est le fruit d'une interaction, et quelle meilleure dynamique qu'une crise comme celle de la Réforme pour redonner tout son poids et toute sa vigueur à la vie du souvenir ?

Ce retour à l'origine, notamment provoqué par la rupture luthérienne, n'équivaut pas seulement à la recherche des traces d'une Église première, naissante et pure. Elle s'accompagne forcément d'une interrogation radicale sur les critères de distinction, autrement dit d'un retour à l'identification initiale de ce qu'est l'Église, et des déviations auxquelles elle est confrontée. D'où l'importance des hérésies dans ce travail topographique de délimitation des frontières. Aussi, je prends au pied de la lettre le pluriel délibéré du titre du colloque, indiquant la pluralité de l'objet en question ; je ne parlerai pas d'une hérésie, mais des hérésies, en adoptant volontairement un angle de vue large. Cette conscience de la pluralité et de la multiplication est d'ailleurs présentée comme typique dans le *De haereticis* du théologien catholique Conrad Braun, publié en 1549⁵.

Si Jan Assmann ne parle pas des hérésies, sa focalisation sur le travail de la mémoire comme construction de l'identité a une portée heuristique que j'aimerais mettre en évidence pour l'époque moderne. Deux questions me guideront : comment se conserve la mémoire des hérésies ? Quelle construction normative permettent-elles de mettre en relief ? Autrement dit : comment et sous quelle forme les hérésies participent-elles du processus de mémoire ? Que révèlent-elles – par leur objectivation dans le discours hérésiologique – de l'identité religieuse et de son institution ? En quoi cette identité est-elle déterminante pour la communauté et sa nature ?

³ J. ASSMANN, *La mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, trad. D. Meur, Paris, Aubier, [2002] 2010, p. 30. Sur Halbwachs comme source d'Assmann, on peut voir le récent article de D. IOGNA-PRAT, « Maurice Halbwachs ou la mnémotopie. « Textes topographiques » et inscription spatiale de la mémoire », *Annales*, 66/3, 2011, p. 821-837.

⁴ J. ASSMANN, *op. cit.*, p. 31.

⁵ C. BRUNUS, *Libri sex, de haereticis in generi. D. Optati Afri episcopi quondam Milevitani, libri sex de donatistis in specie, nominatim in Parmentanum. Ex Bibliotheca Cusana*, Apud S. Victorem prope Moguntiam, ex officina Francisci Behem Typographi, 1549, p. 4. Né dans le Wurtemberg, vers 1491, mort à Munich en 1563, Braun a été formé à l'université de Tübingen dans les années 1520. Il reçoit les ordres et devint chanoine d'Augsbourg et de Ratisbonne.

Listes, séries et généalogie : l'hérésiologie comme mémoire

Les hérésies se donnent d'emblée comme le résultat d'une construction : construction textuelle, et construction autorisée. Je désigne par-là les usuels, les ouvrages de référence : le *Catalogus haereticorum omnium* de l'inquisiteur général de Cologne, Bernard de Luxembourg, publié en 1522⁶ ; le *De vitis, sectis, et dogmatibus omnium haereticorum* du théologien Gabriel du Préau (1569)⁷ ; la *Summa omnium haeresum* du vicaire général de Pistoia, Sebastiano Medici, publiée à Florence en 1581⁸ ; enfin le *Catalogus haereticorum* du chartreux de Cologne Theodorus Petreius, publié en 1629⁹. De A à Z, des Adamites aux Zwingliens, les hérésies sont cataloguées, dans leur objectivation négative, par le discours de l'hérésiologue. Par-delà l'enregistrement et la classification, ces mises en séries proposent leur propre mémoire des hérésies, des fiches d'identité pour chacune d'elle, mais aussi des généalogies. Elles indiquent un mode particulier de mémoire, qui ne concerne pas seulement l'amplitude chronologique adoptée, du temps des apôtres jusqu'au présent, comme l'indique la page de titre de l'*Adversus omnes haereses* d'Alfonso de Castro¹⁰. Il ne s'agit pas uniquement de dérouler une chronologie, mais aussi de mettre en œuvre une réduction à l'origine, qui s'autorise d'un précepte attribué à saint Jérôme, selon lequel, pour réfuter une hérésie, il faut la ramener à son origine¹¹. Le terme utilisé, *revocare*, ancre d'emblée ce processus dans un travail de mémoire : faire revenir, faire souvenir, rappeler, rapporter à un précédent. Ce double parcours, de l'origine jusqu'au temps présent, et inversement, donne toute sa richesse à ce travail de collection, qui

⁶ Le *Catalogus* est réédité en 1524 à Paris, puis à Cologne en 1526, 1527, 1529. Voir I. BACKUS, *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378-1615)*, Leyde, Brill, 2003.

⁷ G. DU PRÉAU, *De vitis, sectis, et dogmatibus omnium haereticorum, qui ab orbe condito, ad nostra usque tempora, & veterum & recentium auctorum monumentis proditi sunt, elenchus alphabeticus... Per Gabrielem Prateolum Marcossium, doctorem Theologum*, Coloniae, Apud Gervinum Calenium & haeredes Ioannis Quentel, 1569.

⁸ S. MEDICI, *Summa omnium haeresum et catalogus Schismaticorum, Haereticorum, et Idolatrarum. Authore Sebastiano Medice, Florent. D. Equite S. Stephani, & Proton. Apostol.*, Florentiae, In Officina Sermarteliana, 1581.

⁹ Th. PETREIUS, *Catalogus haereticorum : seu de moribus et erroribus omnium propemodum Haeresiarum, Haereticorum, ac Schismaticorum quotquot ab ipso Christi aevo, ad nostram hanc usque aetatem, Ecclesiam Dei inquietarunt, perturbarunt vel obscurarunt... Studio ac labore Reverendi P. Theodori Petrei Carthusiae Coloniensis professi*, Coloniae, Typis & sumptibus Petri a Brachel, 1629.

¹⁰ A. DE CASTRO, *Adversus omnes haereses libri xiiii in quibus recensentur & revincuntur omnes haereses, quarum memoria extat, quae ab Apostolorum tempores ad hoc usque seculum in Ecclesia ortae sunt*, Coloniae, excudebat Melchior Novefianus, 1543. L'édition originale date de 1534. L'ouvrage, véritable classique de l'hérésiologie, a connu de nombreuses éditions durant tout le XVI^e siècle. Voir A. POSSEVINO, *Bibliotheca selecta...*, Rome, Ex Typographia Apostolica Vaticana, 1593, première partie, livre VII, 1543, p. 461.

¹¹ G. DU PRÉAU, *De vitis, sectis, et dogmatibus omnium haereticorum, op. cit.*, page de titre : « D. HIERONYMUS : Haereses suam ad originem revocasse, refutasse est » ; S. MEDICI, *Summa omnium haeresum, op. cit.*, f. 4 v^o, p. 481 ; Th. PETREIUS, *Catalogus haereticorum, op. cit.*, épître dédicatoire.

ancre sa réfutation dans celles qui ont déjà été élaborées pour condamner les premières hérésies. La « nouveauté », attaquée en tant que telle, n'est que l'avatar d'une déviance déjà constatée, cataloguée et réfutée. On réduit l'invention et la variation à l'erreur, la nouveauté au déjà advenu. Les réformés sont de nouveaux donatistes¹², les presbytériens anglais sont de nouveaux disciples d'Aerius, comme l'affirme, en 1672, Peter Heylyn, chapelain du roi et professeur à l'université d'Oxford¹³. Par ce biais de la liste, du classement, de la mise en série et du choix discriminant, l'hérésiologie participe éminemment à la vie de la mémoire. Quand Jan Assmann note que « [l]a commémoration du souvenir s'accomplit dans l'interprétation de la tradition », on peut d'emblée penser à cet usage des anciennes listes d'hérésies comme lunettes pour lire le présent¹⁴. Cet usage lui (re)donne sens en le rapportant au souvenir des hérésies qu'il fait perdurer et aux cadres discursifs qui les déterminent¹⁵. La prégnance du modèle est telle que William Cave, rédigeant dans la deuxième moitié du XVII^e siècle une monumentale *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria*, adopte un classement chronologique éloquent : « Saeculum Gnosticum », « Saeculum Novatianum », « Saeculum Arianum », « Saeculum Nestorianum », « Saeculum Eutychnianum », et ainsi de suite.

Le discours hérésiologique lui-même est un lieu de mémoire, non seulement par son procédé et les allégations qui en découlent, mais aussi par le genre même qu'il reprend : celui de la collection, déjà à l'œuvre chez Épiphane de Salamine. Les hérésies continuent d'habiter la mémoire confessionnelle par l'héritage des premiers hérésiologues : s'il y a une généalogie hérétique, il y a aussi parenté et filiation chez les auteurs d'une typologie qui rend compte de toute l'étendue de l'arc-en-ciel dogmatique, sous l'espèce de la déviance. Ils actualisent le catalogue d'Épiphane

¹² G. EDER, *Mataeologia haereticorum sive summa haereticarum fabularum. In qua brevi quodam veluti Compendio continentur nongenti ferè vanissimi errores, de ducentis propè religionis Catholicae capitibus. Quibus homines quidam reprobi, purum Dei verbum plerunque corrumpere, Ecclesiae vero unitatem proscindere, ac fidei Christianae integritatem violare ausi sunt. Unde apparet etiam illa admodum horrenda...*, Inglostadij, Apud Davidem Sartorium, 1581, p. 84-86 ; Optatus Milevitanus, *Libri sex de schismate donatistarum, contra Parmenianum Donatistam, Adversus quem & S. Augustinus postea Tres aedidit Libros. Ex Bibliotheca Cusana prope Treverim*, Apud S. Victorem prope Moguntiam, ex officina Francisci Behem Typographi, 1549, f. 6 r^o. Cet ouvrage est publié à la suite du *De haereticis* de Conrad Braun.

¹³ P. HEYLYN, *Aërius Redivivus : or the History of the Presbyterians. Containing the Beginnings, Progresse, and Successes of the Active Sect. Their Oppositions to Monarchical and Episcopal Government. Their Innovations in the Church ; and their Imbroilments of the Kingdoms and Estates of Christendom in the pursuit of their Designs. From the Year 1536 to the Year 1647. By Peter Heylyn, D.D. And Chaplain to Charles I and Charles II Monarchs of Great Britain. The Second Edition*, Londres, Printed by Robert Battersby for Christopher Wilkinson and Thomas Archer and John Crosley, 1672.

¹⁴ J. ASSMANN, *op. cit.*, p. 16. Cf. p. 38 : « La mémoire procède donc par reconstruction. Le passé ne peut s'y conserver en tant que tel. Il est perpétuellement réorganisé selon les changements de cadres du présent. Même la nouveauté n'apparaît jamais que sous la forme d'un passé reconstruit. »

¹⁵ J. ASSMANN, *op. cit.*, p. 266 : « On ne se souvient du passé qu'en l'utilisant, en le chargeant de sens et de signification, c'est-à-dire en le *sémiotisant* ».

qui connaît plusieurs éditions aux XVI^e-XVII^e siècles. D'abord traduit par Janus Cornarius puis Jacques de Billy au XVI^e siècle¹⁶, le *Panarion* est édité et retraduit par le jésuite Denis Petau en 1622. Sur bien des points, ce dernier critique le précédent traducteur, le protestant Cornarius, et le savant calviniste Claude Saumaise répond aussitôt au jésuite, en l'attaquant vivement dans les notes de son édition du *De Pallio* de Tertullien, paru trois mois seulement après l'édition de Petau¹⁷. Cette réaction dévoile l'impact confessionnel du travail d'érudition et de la mémoire des premiers hérésiologues. Mieux encore, l'époque moderne est aussi celle où l'on redécouvre Irénée de Lyon, après un long purgatoire dû à la condamnation du chiliasme¹⁸. À nouveau, catholiques et protestants s'opposent énergiquement sur l'usage de cette mémoire.

Mémoire de l'hérésiologie autrement plus ancienne que celle d'Épiphane, l'œuvre d'Irénée est largement diffusée à partir de 1526 dans l'*editio princeps* d'Érasme, plusieurs fois rééditée¹⁹. Une autre édition voit le jour en 1569-1570, par le secrétaire de Calvin, Nicolas Des Gallars (1520-1581), qui prouve définitivement que ce Père, qu'on a pu croire latin, écrivait en grec. Mais ce travail de philologie est surtout orienté par un contexte d'affrontements confessionnels exacerbés²⁰. La suprématie des éditions protestantes touche à sa fin quand, cinq ans après Des Gallars, François Feuardent (1539-1610), franciscain et ligueur, fait paraître son édition commentée d'Irénée, avec les gloses de Jacques de Billy²¹. Là encore, même si cette

¹⁶ Cornarius publie sa traduction en 1542, et l'édition du texte grec en 1544. Sur Billy, voir I. BACKUS, *La patristique et les guerres de religion en France : étude de l'activité littéraire de Jacques de Billy (1535-1581)* O.S.B., Paris, Institut d'études augustiniennes, 1993.

¹⁷ J.-P. NICÉRON, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres de la République des Lettres*, t. XXXVII, Paris, Briasson, 1737, p. 97-98 et suivantes pour la continuation de la controverse (notamment p. 116).

¹⁸ Sur le chiliasme, voir P. SERARIUS, *De Judaeorum. I. Universali Conversione, II. In Patriam Reductione, & III. Cultus Levitici Restitutione ; ut et IV. De Antichristi ante finalem Mundi interitum Abolitione, Disputatio adversus libellum Clarissimi viri D. Samuelis Maresii, cui Titulus Chiliasmus Enervatus, Groningae editum, 1664*, Amsterodami, Typis Christophori Cunradi, 1665.

¹⁹ Irénée, *Opus eruditissimum divi Irenaei, episcopi Lugdunensis, in quinque libros digestum, in quibus mire retegat et confutat veterum haereseon impias ac portentosas opiniones... opera Des. Erasmi Roterodami...*, Basileae, apud Joh. Froben, 1526 ; puis : Bâle, 1534 ; Paris, 1545 ; Paris, 1563 ; Paris, 1567, etc. Sur la réception d'Irénée, voir le précieux travail de O. REIMHERR, « Irenaeus Lugdunensis », in F. E. CRANZ (éd.), *Catalogus translationum*, t. 7, 1992, V. BROWN (éd.), Washington (D.C.), The Catholic University of America Press, p. 13-54.

²⁰ Voir la lettre de Nicolas des Gallars à Edmund Grindal : H. AUBERT, A. DUFOUR, C. CHIMELLI et B. NICOLLIER (éd.), *Correspondance de Théodore de Bèze*, t. X (1569), Genève, Droz, 1980, p. 267-273.

²¹ Cette impression parisienne connaît une deuxième édition révisée à Cologne en 1596. Outre Otto Reimherr, voir I. BACKUS, « François Feuardent éditeur d'Irénée : le triomphe de la grande Église et le rejet du millénarisme », in L. DEITZ (éd.), *Tempus edax rerum. Le bicentenaire de la Bibliothèque nationale de Luxembourg (1798-1998)*, Luxembourg, Bibliothèque nationale, 2001, p. 11-26. Sur les franciscains et la Ligue, voir M. C. ARMSTRONG, « Les moines radicaux : les Frères mineurs observants et la Ligue de Sainte-Union », in F. MEYER et L. VIALLET (éd.), *Identités franciscaines à l'âge des Réformes*, Clermont-Ferrand,

édition apporte d'indéniables nouveautés textuelles concernant le cinquième livre et de nombreuses émendations, c'est l'engagement radical du cordelier pour l'Église romaine, et la suppression totale des Réformés, qui motive le projet d'ensemble. Également éditeur d'une version augmentée, en 1578, de l'*Adversus omnes haereses* de son coreligionnaire Alfonso de Castro, Feuardent procure avec son Irénée un volume faisant autorité, et qui connaît des rééditions en 1639, 1675 et 1696. À la fin du siècle, l'historien Louis Ellies du Pin remarque encore l'orientation du célèbre prédicateur : « Il a donné une Edition de S. Irénée avec de longues Notes, dans lesquelles il a mêlé beaucoup de Controverse »²².

Avec Épiphane, Irénée s'impose comme père fondateur de l'hérésiologie, que ce soit dans l'*Haereticorum Catalogus* de Jean Quintin (1560)²³, dans le *De Scriptoribus ecclesiasticis* de Bellarmin²⁴, ou encore dans l'entrée « Haereticus & Haeresis » du fameux florilège de Mirabelli et Langius, dont la partie « Patrum Sententiae » commence par une série de citations d'Irénée²⁵. Enfin, dans son *Catalogus*, avant de citer Bernard de Luxembourg et Du Préau, Petreius réunit Irénée et Épiphane²⁶. Vers quoi tend cette communauté ? Le chartreux les crédite d'une « transmission » qui permet de ramener à leur origine lesdites hérésies, avant de citer immédiatement, en regard, une célèbre formule – forgée dans un contexte hérésiologique – qui a trait éminemment à un processus de mémoire, formule méprisée (selon Petreius) par les hérétiques : il s'agit bien sûr du canon léoninien (*universitas, antiquitas, consensus*), rapporté ici comme preuve de la vérité ainsi manifestée, à laquelle s'opposent les adversaires.

Cette mémoire des premiers hérésiologues plonge plus profondément encore ses racines dans le Deutéronome (32:7), avec ces paroles exhortatives reprises

Presses universitaires Blaise-Pascal, 2005, p. 471-482. Notons que la *Confessio Tertullianiana et Cyprianiana* de Theodorus Petreius (Paris, Apud Sebastianum Nivellium, 1603) commence par l'*Antidota adversus impias criminationes quibus antiquissimos & sapientissimos Africanæ Ecclesiae doctores Tertullianum & S. Cyprianum vexant lacerantque Lutherani & Calviniani* de Feuardent (f. 1-26).

²² L.-E. DU PIN, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques...*, t. XVII, Amsterdam, Pierre Humbert, 1711, p. 45. Voir aussi, P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, t. II, Rotterdam, Reinier Leers, 1702, p. 1245-1246.

²³ [J. QUINTIN], *Haereticorum Catalogus, & historia qualem Gratianus post Isidorum digessit in Can. Quidam autem xxiiij Quaest. III*, Parisiis, Apud Andream Wechelum, 1560, p. 4.

²⁴ R. BELLARMIN, *De Scriptoribus ecclesiasticis liber unus*, Lutetiae Parisiorum, Sumptibus Sebastiani Cramoisy, 1631, p. 440.

²⁵ [Coll.], *Florilegii Magni, seu Polyanthæe floribus novissimis sparsæ... Iam olim à Dominico Nano Mirabello, Bartholomæo Amantio, Francisco Tortio, ex Auctoribus cum sacris, tum profanis, vetustioribus & recentioribus, collectum. Studio dehinc & operâ Iosephi Langii...*, Lugduni, Sumptibus Viduae Ant. De Harsy, & Petri Ravaud, 1620, p. 575, avec d'autres citations nombreuses en fin d'article (p. 576) ; pour Épiphane, voir p. 577. Voir aussi le recours à Irénée dans l'*approbatio* par Laurent Beyerlinck du *De fide haereticis servanda* de Robert Sweerts (Antverpiae, Ex Officina Plantiniana, 1611, f. 7 r^o, cf. p. 4).

²⁶ Th. PETREIUS, *Catalogus haereticorum, op. cit.*, épître dédicatoire. La suite du passage témoigne de l'importance de la mémoire. La localisation de l'épître dédicatoire n'est d'ailleurs pas anodine : « Ex Bethleemita hac eremo, Anno virginei partus M.D.C.XXVIII ».

dans la *Summa omnium haeresum* de Sebastiano Medici : *interroga patrem tuum, et annuntiabit tibi, maiores tuos, et dicent tibi*²⁷. Cette fameuse apostrophe est emblématique d'un processus de mémoire liée à la filiation, à la transmission du savoir, mais aussi et surtout à la réflexivité de cette mémoire, résultat d'une question posée aux Anciens, et inscrite dans une structure dialogique qui seule permet la conscience de la communauté. On peut inclure ce phénomène de mémoire hérésiologique dans ce que Jan Assmann suppose de la structure « connective » de la mémoire culturelle, qui constitue un « espace commun d'expérience, d'attente et d'action qui, du fait qu'il lie et oblige, fonde la confiance et offre des orientations »²⁸. La mémoire débouche ici sur des actions, sur un présent et une pragmatique²⁹. Les catalogues d'hérésies, centrés sur les premières grandes hérésies comme matrices de la diversité postérieure, correspondent bien à une mémoire orientée par son usage contemporain et vivant, comme le socle du discernement et même du critère de ce discernement. Ne peut-on pas concevoir l'hérésiologie comme une des actualisations de la mémoire de la coupure mosaïque qui instaure un véritable exclusivisme en ce qui concerne la prétention à la vérité ? D'où proviennent cet exclusivisme et cette prétention, qui constituent pour Jan Assmann la distinction primordiale³⁰ ?

J'ai abordé le processus de la mémoire, son usage hérésiologique et sa forme sérielle ; mais quel est le sujet de la mémoire, quelle est son instance ? L'Église, bien sûr, tous les traités que j'ai mentionnés y insistent inlassablement. Mémoire des premiers temps de l'Église, l'hérésiologie met en scène une identité : l'Église actuelle se trouve dans le même état que l'Église des origines, c'est d'ailleurs la même Église, qui utilise légitimement les mêmes défenses. Le rapport dogmatique et généalogique des hérésies permet aux hérésiologues de mettre en avant l'évidence (prétendue) d'une identité institutionnelle. Il s'agit donc de *se* définir. La mémoire de l'Église est une mémoire *par* l'Église, *pour* l'Église et *dans* l'Église. Comme le souligne Jan Assmann, « la mémoire culturelle est une affaire de mnémotechnie institutionnalisée »³¹. J'en viens donc à ma deuxième question : Que révèlent les hérésies de l'identité religieuse et de son institution ? En quoi cette identité est-elle déterminante pour la communauté et sa nature ?

Le canon de l'Église : texte, corps, institution

Dans les *annotationes* de Feuardenet à Irénée, l'*Ecclesia* est au centre de toutes les attentions, et l'on assiste alors au travail pragmatique de la mémoire décrit par Jan

²⁷ S. MEDICI, *Summa omnium haeresum*, p. 8, la suite directe étant : « et Iob.8. interroga generationem pristinam, et diligenter investiga patrum memoriam ».

²⁸ J. ASSMANN, *op. cit.*, p. 14.

²⁹ Voir J. ASSMANN, *Violence et monothéisme*, trad. J. SCHMUTZ, Paris, Bayard, 2009, p. 28 : « ce n'est pas le passé lui-même mais sa mémorisation qui motive et dirige nos actions ».

³⁰ J. ASSMANN, *Le prix du monothéisme*, trad. L. Bernardi, Paris, Aubier, 2007, p. 9 : « Ce n'est pas la distinction entre le Dieu unique et des dieux multiples qui me semble déterminante, mais bien la distinction entre le vrai et le faux dans la religion, entre le vrai Dieu et les faux dieux, le vrai dogme et les dogmes erronés, entre le savoir et le défaut de savoir, la croyance et le défaut de croyance ».

³¹ J. ASSMANN, *La mémoire culturelle*, *op. cit.*, p. 47.

Assmann. Quand Irénée, au deuxième chapitre du premier livre, parle de « l'Église dispersée dans le monde entier jusqu'aux extrémités de la terre », le cordelier y voit une preuve de la catholicité et de l'unité de la foi transmise par le symbole³². Dans le chapitre suivant, son commentaire insiste sur la première note de l'Église, l'unité, ainsi que sur la prédication de la foi et l'unité de la doctrine³³. Quand il s'agit d'expliquer le fameux passage du début du troisième livre sur le rapport de la tradition apostolique et de l'Église³⁴, le commentaire s'allonge considérablement et insiste sur cette succession ininterrompue qui conserve la mémoire du Verbe premier et le canon des Écritures³⁵. Jan Assmann le dit sans ambages : « La culture du souvenir est liée à la « mémoire qui instaure la communauté » »³⁶. Pour Feuardent, les hérétiques s'opposent justement au droit et à l'ordre hiérarchique ecclésial, à sa communion, au *coetus*³⁷. Chez lui, l'Église en question est toujours celle qui est une, sainte, catholique, apostolique *et romaine*, la *via notarum* étant mise en avant dès l'épître dédicatoire³⁸. Il multiplie les preuves textuelles, d'origines géographiques fort diverses, selon lesquelles l'Église de Rome est la mère et la tête de toutes les Églises³⁹. On retrouve exactement la même focalisation dans les autres textes catholiques de la période⁴⁰.

La mémoire des premiers hérésiologues passe par un dispositif textuel, par une grille de lecture qui suppose une conception de l'autorité doctrinale jugeant l'énoncé à l'aune des sources, mais qui surtout la rapporte à l'instance ultime de jugement : l'Église, elle-même une collection, mais une collection singularisée par sa foncière unité doctrinale, géographique, temporelle, et enfin son unité d'assentiment. Son unité est une unicité, et l'insistance sur la pétrinité romaine ne se réduit pas à une abstraction institutionnelle, à une généalogie épiscopale ininterrompue, ou à l'unité d'un centre de décision. Elle participe pleinement à la logique de la fabrique de l'hérésie, enregistrée comme déviance par rapport à l'unité qui est la seule vérité. L'unité romaine correspond ici à la possession exclusive du vrai qui réitère la coupure mosaïque, cette possession étant inscrite au cœur de l'institution ecclésiale. Mais

³² Irénée, *Adversus Valentini, & similibus Gnosticorum Haereses, Libri quinque... Omnia studio & opera F. Francisci Feu-ardentii, Ordinis F. Minorum, in S. Facultate Parisiensi Doctoris Theologi, Coloniae Agrippinae, In Officina Birckmannica, sumptibus Arnoldii Mylij, 1596, p. 50-51.*

³³ *Ibid.*, p. 52 et 55.

³⁴ *Ibid.*, p. 232-233.

³⁵ *Ibid.*, p. 234.

³⁶ J. ASSMANN, *La mémoire culturelle, op. cit.*, p. 28.

³⁷ Irénée, *Adversus Valentini*, p. 235.

³⁸ *Ibid.*, f. 4 r°. On retrouve, dans ce texte (f. 3 r°), l'insistance sur les paradigmes de la mémoire exhortative que j'ai évoquée plus haut : « Quorumque vocibus & calamis Ecclesiae suggerit omnia, quae olim Christus de illa statuit ; docetque omnem veritatem ? (Ioan. 14) Interroga generationem pristinam, inquit (Job. 8), & diligenter investiga patrum memoriam, & ipsi docebunt te : loquentur tibi, & de corde suo proferent eloquia. In antiquis enim est sapientia, & in multo tempore prudentia. Et ne divinissimi huius mandati aliquando nobis excideret memoria, iterum iubet (Ierem. 6) : State super vias, & videte : & interrogate de semitis antiquis, quae sit via bona : ambulate in ea, & invenietis requiem animabus vestris ».

³⁹ *Ibid.*, p. 237 (citant notamment Athanase), p. 238, etc.

⁴⁰ Un seul exemple : S. MEDICI, *Summa omnium haeresum, op. cit.*, p. 9.

cet exclusivisme est loin de n'être qu'une envie mal placée d'avoir toujours raison. J'en prendrai pour preuve deux citations. La première est tirée du commentaire de Feuardent qui s'appuie sur une lettre de Cyprien :

*Deus unus est (...) & Christus unus, & una Ecclesia, & cathedra una super petram Domini voce fundata*⁴¹.

En écho, j'extraits la deuxième de l'*Œconomie de la vray religion catholique* (1652) du carme Jean Macé :

L'Unité & la Vérité sont inséparables, la division est la porte de l'erreur & de l'égarement. Il n'y a qu'un Dieu, une Loy, une Foy, un Batesme, un Iesus-Christ, un Pasteur, un bercaïl ; donc il n'y a qu'une Église, & un Troupeau⁴².

L'unité et l'unicité exclusives sont donc issues du cœur dogmatique du christianisme. Fondé sur cette chaîne d'identités, il lie indissolublement l'institution à sa vérité, qui est la vérité, et qui lui procure son identité et le sujet de sa mémoire. Contre cette identité et sa puissance d'unification, le danger est celui d'une altérité qui advient de l'intérieur ; une différenciation et une pluralité qui mettent – ou prétendent mettre – en danger la première note de l'Église, autrement dit le cœur de son identité. L'hérésie est l'indice de ce danger de parcellisation, d'éclatement, exorcisé sur le mode de l'impératif absolu : « Hors de l'Église, pas de salut », une formule d'abord apparue chez Cyprien⁴³.

Le nœud dogmatique d'identifications sur lequel repose l'hérésiologie est parfaitement exposé par le cardinal Baronius dans les premiers mots de ses *Annales ecclesiastici*, conçues comme une réponse monumentale et on ne peut plus officielle aux *Centuries de Magdebourg*⁴⁴. La préface proclame l'unité de la vraie foi du Christ, toujours identique, en tout temps, et conservée inviolablement et sans interruption par Pierre et ses successeurs, têtes d'une Église qui est le corps mystique du Christ⁴⁵. Le

⁴¹ Irénée, *Adversus Valentini*, p. 236.

⁴² J. MACÉ, *L'Œconomie de la vray religion catholique par le R. P. Fr. Leon, Religieux de l'Ordre des Carmes Reformez en la Province de Touraine, tome second*, Paris, Antoine Bertier, 1652, p. 68.

⁴³ M. BÉVENOT, « Salus extra Ecclesiam non est (St Cyprian) », in H. J. AUF DER MAUR, L. BAKKER, A. VAN DE BUNT, J. WALDRAM (éd.), *Fides sacramenti, sacramentum fidei. Studies in honor of Pieter Smulders*, Assen, Van Gorcum, 1981, p. 97-105. Voir aussi Y. CONGAR, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Paris, Éditions du Cerf, 1963, p. 417-432 ; B. SESBOÛÉ, « Hors de l'Église, pas de Salut » : histoire d'une formule et problèmes d'interprétation, Paris, Desclée de Brouwer, 2005.

⁴⁴ Pour le cadre général, voir J.-L. DE ORELLA Y UNZUE, *Respuestas católicas a las centurias de Magdeburgo (1559-1588)*, Madrid, Fundación universitaria española, 1976.

⁴⁵ C. BARONIUS, *Annales ecclesiastici auctore Caesare Baronio Sorano Congregationis Oratorii presbytero, tomus primus*, Romae, Ex Typographia Congregationis Oratorij, 1593, praefatio, f. 14 r° : « Ad haec Catholicae Ecclesiae visibilem monarchiam a Christo Domino institutam, super Petrum fundatam, ac per eius legitimos verosque successores, Romanos nimirum Pontifices, inviolate conservatam, religiose custoditam, neque umquam interruptam, vel intermissam, sed perpetuo continuatam ; semperque huius mystici corporis Christi (Coloss. 1), quod est Ecclesia, unum caput visibile, cui pareant membra cetera, esse cognitum & observatum, per singula tempora demonstrabimus. Quibus porro incrementis Christiana

texte principal s'ouvre sur un *De Adventu Filij Dei* qui relie le fondement ecclésial à l'éternité de la deuxième personne divine, et la nature de l'institution à l'Incarnation⁴⁶. L'identité de l'Église est ainsi conçue comme l'expression de l'union hypostatique. L'unité ecclésiologique n'est pas seulement celle d'un corps ou d'une mémoire, mais aussi et surtout celle de l'être dans sa plus haute expression. Quelle meilleure illustration que Baronius pour cette affirmation de Jan Assmann : « Les identités collectives ont quelque chose de solennel qui dépasse l'horizon quotidien. (...) En tant que telle, cette solennité de la communication est déjà une mise en forme »⁴⁷. La monumentalité de la mise en scène par Baronius du sujet de la mémoire, l'Église, nous amène ainsi à constater l'importance d'un autre plan du cœur dogmatique : l'ontologie. C'est bien de cela dont il est question quand on rappelle la conception paulinienne de l'Église comme corps du Christ, source de vérité et d'unité. Ici, la mémoire signale une appartenance indubitable à cette communauté première : vérité, unité, être et institution sont une seule et même chose. Ce tropisme de l'identité est à l'œuvre de manière exemplaire dans les réflexions sur la communauté parfaite, comme celle des saints – sanctionnée par un canon – où chacun est un *alter Christus*⁴⁸. Participant de l'union hypostatique, la grammaire du dogme est ramenée à une Église donatrice de l'être, et de l'identité qui en découle.

Voilà ce que je voulais indiquer avec le détournement d'une formule canonique : « Je crois donc je suis ». Il faudrait un complément, un qualificatif, mais son élimination met d'autant plus en évidence son caractère unique : on ne peut être que membre de l'institution donatrice d'être, de mémoire, donatrice de leur identité et de leur vérité. Cette conscience de l'instance énonciatrice précise aussi le statut du « je », qui n'est que l'indice d'une règle de foi et de l'appartenance qu'elle scelle. Dans l'article « Haeresis » des *Flores totius theologiae*, le capucin Éloi de la Bassée met en cause la pertinacité d'une volonté subjective qui s'enferme dans l'erreur en faisant confiance à son propre choix⁴⁹. Cette subjectivité-là est typiquement opposée à celle de l'individu qui prononce le *Credo*, en lequel le « je » est subsumé sous le sujet de

Religio per totum se orbem terrarum diffuderit, ac successione temporum longe lateque in unius visibilis capitis coniunctione coagmentata, atque in uno Spiritu fuerit propagata, aperiemus. Bella insuper, sive externa, sive civilia, quae a tyrannis, alijsque hostibus, quaeve ab haereticis, vel schismaticis adversus Catholicam Ecclesiam sunt conflata, eademque Christi veritate quomodo profligata atque extincta fuerint, adijciemus ».

⁴⁶ *Ibid.*, p. 1 : « Ecclesiam, cuius gesta narraturi sumus, esse omnium plane antiquissimam, adeo verum est, ut sine fidei iactura in dubium revocari non liceat. Eius namque fundamentum primarium, cui cetera omnia cohaereant & innitantur, non est aliud, nisi Christus Iesus Dei Filius, non in tempore creatus, sed a Patre ante omnia tempora genitus, eiusdem cum Patre substantiae, sine quo nihil factum est, ac per quem facta sunt omnia ».

⁴⁷ J. ASSMANN, *La mémoire culturelle*, op. cit., p. 48.

⁴⁸ FR. GABRIEL, « Collectionner les saints : hagiographie, identité et compilation dans les compilations non-bollandistes (XVI^e-XVII^e s.) », *French Studies*, 65/3, 2011, p. 327-336.

⁴⁹ É. DE LA BASSÉE, *Flores Totius Theologiae practicae, cum Sacramentalis, tum Moralis. Editio ultima, novissime recognita, & in meliorem, ac faciliorem quam antea usum redacta. Tomus primus*, Lugduni, Sumpst. H. de la Garde, 1663, p. 844. Voir aussi C. BRUNUS, *Libri sex, de haereticis*, p. 2 sur les hérétiques qui se détournent de l'Église par un mauvais exercice de leur propre arbitre, et D. MAGRI, *Hierolexicon, sive sacrum dictionarium...*, Romae,

mémoire et en l'unité des croyants, des fidèles. À la croisée de la théologie positive, de la controverse et de l'ecclésiologie, l'hérésiologie trace encore plus fermement les contours du corps ainsi constitué : aux « canons » du corps doctrinal, textuel et ecclésial⁵⁰, répond le « je » intégré à l'unité, le « je » du serment d'allégeance⁵¹. Si le critère ultime est celui de l'Église, l'hérésie correspond à un découpage qui se veut l'expression d'un *imperium* et d'une *lex*. L'hérésie est créée par cette expression, et avec elle, toute la science de l'Église fait dépendre un principe logique d'une décision souveraine. L'intériorisation de la loi, par l'exemple christique du *logos* comme loi (qui l'inscrit dans une ontologie), est précédée de la mémoire vétérotestamentaire d'un Dieu libérateur qui, en conséquence, est donateur de loi et attend un serment d'allégeance et une fidélité absolue qui imitent – comme l'ont étudié Moshe Weinfeld et Eckart Otto – la loyauté politico-militaire des empires orientaux de l'époque⁵². Reprenant les travaux d'Otto et d'Othmar Keel, Assmann conclut que « la violence monothéiste est surtout dirigée vers l'intérieur et non vers l'extérieur »⁵³. S'intéressant ailleurs à la sémantique du canon, il remarque que « la formule du canon ne provient pas initialement de la sphère du rite, mais de celle du droit. Ses occurrences de loin les plus anciennes se trouvent là où il importe de *suivre* avec la plus grande fidélité lois et engagements contractuels »⁵⁴. Cette idée développée dans le cadre vétérotestamentaire s'applique parfaitement aux rapports entre les hérésies et l'Église. L'exclusivisme est notamment pensé sous l'espèce du zèle, qui renvoie au *zelus Domus Dei*, reliant la fidélité, l'alliance sinaïtique et la nature de la communauté. Dans une phrase des *Enarrationes* sur les psaumes de David, souvent reprise au XVII^e siècle, Ambroise décrète :

Sumptibus Pontii Bernardon, 1677, p. 301 qui renvoie, dans l'article « Haeresis » à l'opposé de l'*orthodoxia*, la « Cacodoxia », définie comme « sinistra opinio » (p. 95).

⁵⁰ J. ASSMANN, *La mémoire culturelle, op. cit.*, p. 86 : « Un texte canonique (...) incarne les valeurs normatives et formatives d'une communauté, la « vérité » » ; p. 114 : « La notion de canon semble impliquer une perspective de valeur dépassant la simple habitude, le pur calcul d'intérêt, mais aussi le système de préférences idiosyncrasiques. Ici, la catégorie identitaire de l'appartenance joue un rôle particulier. L'ensemble des textes, règles, valeurs consacrées fonde et forme une identité (collective). Toute l'histoire sémantique du terme « canon » est marquée par le poids croissant de la dimension identitaire. En tout cas, celui-ci nous donne la clé du problème que pose la structure de motivation. Car la sacralisation d'une certaine tradition débouche toujours sur la sacralisation d'une certaine communauté. »

⁵¹ C. BRUNUS, *Libri sex, de haereticis, op. cit.*, p. 2 sur l'*obedientia*.

⁵² M. WEINFELD, « The Loyalty Oath in the Ancient Near East », *Ugarit Forschungen*, 8, 1976, p. 379-414 ; E. OTTO, *Das Deuteronomium : politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien*, Berlin, de Gruyter, 1999 ; *IBID.*, *Gottesrecht als Menschenrecht. Rechts- und Literaturhistorische Studien zum Deuteronomium*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2002.

⁵³ J. ASSMANN, *Violence et monothéisme, op. cit.*, p. 117 pour la reprise d'Otto, et p. 133 pour la citation.

⁵⁴ J. ASSMANN, *La mémoire culturelle, op. cit.*, p. 95, et à la même page : « On pourrait donc aussi définir le canon comme la *transposition*, à tout le domaine central de la transmission écrite, d'un idéal d'engagement et d'observance enraciné dans la sphère juridique. Rite et droit ont ceci en commun qu'ils soumettent l'agir humain à une prescription ».

*Zelo vindicatur Hierusalem, zelo Ecclesia congregatur; zelo fides acquiritur, zelo pudicitia possidetur*⁵⁵ (Jérusalem est vengée par le zèle, l'Église est rassemblée par le zèle, la foi est acquise par le zèle, la pudicité est possédée par le zèle).

Dans cette communauté vierge d'hérésies, l'Église sans tâche est pour Ambroise tout autant intérieure qu'extérieure⁵⁶. Augustin reprend cette conception d'une communauté scellée par la fidélité absolue du *zelus*, et dans la lignée de la première épître de Pierre (1 Pi 2:5, cf. 2 Cor 6:16), d'une Église constituée *par* ses éléments : ses pierres de construction en sont les hommes⁵⁷. Au début du XVII^e siècle, un hagiographe ne dit rien d'autre : « Nostre vie est un bastiment, *Dei aedificatus estis*, dict [saint Paul] »⁵⁸. L'autodéfinition est portée à son comble. Le « Je crois donc je suis » suppose cette institution constitutive de l'être et du sens. Le *Credo* définit un contenu dogmatique pour participer de cette communauté, un dogme à expliciter et à développer au cas par cas face à chaque hérésie, face à chaque erreur qui s'oppose à la vérité, autre nom de la nature de la communauté. Être et vérité sont totalement identifiés, cette identification a une mémoire, et les hérésies y ont sans nul doute leur part, fût-ce comme preuve du tiers exclu.

En effet, considérant l'ensemble des présupposés du discours hérésiologique, on peut conclure à la naturalisation de l'institution et de ses qualifications : ainsi, la

⁵⁵ Ambroise de Milan, *Ex Psalmum David CXVIII Enarrationes*, in *Sancti Ambrosii Mediolanensis episcopi Opera, ex editioe romana...*, t. II, Parisiis, 1603, p. 1046. On la trouve aussi dans : Robert de Cambrai, *Aurifodina universalis scientiarum divinarum atque humanarum... V. P. Roberto Cameracensi Capucino, Provinciae Gallo-Belgicae*, t. II, Parisiis, Sumptibus Dionysii Thierry, 1680, p. 1474, [Coll.], *Florilegii Magni, op. cit.*, p. 1528 ; Ph. ROVENIUS, *Institutionum christianae pietatis libri quatuor...*, Antverpiae, Apud Ioannem Cnobbaert, 1635, p. 1022.

⁵⁶ Ambroise de Milan, *Ex Psalmum David CXVIII Enarrationes, op. cit.*, p. 1046 : « non solum locum Ecclesiae zelare debemus, sed hanc quoque interiorem in nobis domum Dei ».

⁵⁷ Robert de Cambrai, *Aurifodina universalis...*, *op. cit.*, p. 1474 : « Unumquemque ergo Christianum zelus domus Dei comedat, in qua domo Dei membrum est (Aug. *Tract. 10 sup. Evang. Ioan. de cap. 2 post med. pag. 63*) », [Coll.] *Florilegii Magni, op. cit.*, p. 1528. Voir aussi AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, L. XV-XVIII, trad. G. Combès, Paris, DDB-Bibliothèque augustiniennne, 1960, XVII, XII, p. 423-425 : « [David] allait engendrer un fils dont la postérité devait arriver jusqu'au Christ, grâce auquel sa maison devait être éternelle en même temps que la maison de Dieu (...) à cause du temple de Dieu fait d'hommes non de pierres, où habitera pour jamais le peuple avec son Dieu et en son Dieu. (...) C'est cette maison que nous bâtissons nous-mêmes en vivant bien ». (« (...) templum Dei de hominibus factum, non de lapidibus (...) »). De même, Augustin, *Sermo 336 « In dedicacione ecclesiae »*, § 1. Sur ce sermon, voir D. IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2006, p. 37. Cf. [Lactance], *Collection des Fleurs de Lactance Firmien contenant sentences tres belles, & pleines de pieté & doctrine, nouvellement reduite en lieux communs par Thomas Beçon. Traduit de Latin en François par Ian Gardei Faget*, Lyon, Clement Baudin, 1559, p. 96 : « L'Église est le vray temple de Dieu, lequel n'est pas en murailles ains au cœur & foy des hommes, qui croient en luy, & son appelez fideles ».

⁵⁸ S. RAZZI, *Les Vies des Saints, et Saintes, bien-heureux, et hommes illustres de l'Ordre sacré de S. Dominique, mises en Italien par le Reverend Pere Frere Seraphin Razzi, et traduites en François par le Reverend Pere Frere Jean Blancone, Religieux du grand Couvent reformé de l'Observance saint François de Tholose*, Paris, René le Masuyer, 1616, f. 5 r^o.

sémantisation des termes du débat en devient évidente, comme la qualification négative du terme d'hérésie. Le « je crois donc je suis » n'est qu'une manière gnomique de formuler l'identité de l'Église et de son ontologie, générale et subjective ; l'identité de sa vérité au monde, l'identité de sa nature avec celle de l'homme. Cette identité pourrait rappeler l'*Ego sum qui sum* (Ex 3:14), qui constate l'évidence élémentaire de l'être et de l'identité, la désignation de l'un renvoyant forcément à l'autre. Par englobements, métaphores, relations, incorporation et co-présence, l'Unité ecclésiale suppose une organicité au sein de laquelle l'hérésie ne peut, par principe, avoir de place. On constate une naturalisation de la communauté : l'abstraction institutionnelle se double d'un plan d'immanence qui applique au monde l'universalité de son ambition et de son ancrage⁵⁹. L'Église correspond alors pleinement aux sens du canon détaillés par Jan Assmann, du plus concret au plus abstrait : ligne directrice et critère⁶⁰ ; modèle normatif ; règle⁶¹. S'il y a bien une construction de la mémoire, comme y insiste Jan Assmann, et donc un rapport à l'artifice, à l'institutionnalisation de la mémoire, ce mouvement est doublé d'un autre visant à naturaliser la communauté ainsi créée, de même que sa dimension canonique. L'hérésiology met en scène une parole souveraine qui se donne comme simple évidence de la mémoire qui parle en elle, l'évidence de la Révélation qui suppose une fidélité sans faille, fidélité incarnée par le corps ecclésial qui s'autodéfinit dans une unité censée faire disparaître l'artificialité de l'institution. Les hérésies pourraient bien être la dernière trace de résistance du réel dans cette parfaite construction de l'identité, résistance intégrée à l'Église comme preuve ultime de son identité au réel⁶².

⁵⁹ Yan Thomas – dont le champ principal était le droit romain – a beaucoup insisté dans ses différents travaux comme dans son séminaire à l'EHESS, sur la création de la « nature » par le droit.

⁶⁰ J. ASSMANN, *La mémoire culturelle, op. cit.*, p. 100 : « En tant qu'instrument, un canon donne des repères, permet de construire avec précision, c'est-à-dire de façon bien alignée et proportionnée ; au sens figuré, il permet d'agir conformément aux normes. Un canon est un instrument *normatif* qui non seulement constate ce qui est, mais prescrit ce qui devrait être. »

⁶¹ J. ASSMANN, *La mémoire culturelle, op. cit.*, p. 96-99 ; et p. 104 : « Nous parlons donc de principe consacrant, par quoi nous entendons le canon au sens de formule unique régissant tout. Cette acception – celle de « règle, norme » – dérive de son usage au sein de l'Église. Celle-ci a été la première à revendiquer une autorité à la fois universelle et canonique, c'est-à-dire indiscutable, fondée sur une vérité, et, en imposant son canon, elle a créé une culture monocentrique. »

⁶² Mais cette construction n'est-elle pas elle-même la mémoire idéalisée d'une pureté qui définit soi-disant l'origine ?

Les illusions identitaires : Shamsis, Yézidis, Nestoriens

Michel TARDIEU

La reproduction du modèle hérésiologique

Dans *L'État présent de la Turquie*, publié à Paris au XVII^e siècle, Michel Febvre, un capucin de la mission d'Alep, divise en quatorze « nations » les populations de l'Empire ottoman¹. Sept de ces nations sont « infidèles », dit-il : les Turcs ou Ottomans, les Arabes, les Courdes (Kurdes), les Turcmans (Turcomans), les Jezides ou Iesides (Yézidis), les Druses (Druzes), les Juifs. Sept sont chrétiennes : au point de départ, « la source et la pépinière de toutes les hérésies » que sont les Grecs « haïs de tous » ; suivent les Arméniens « les plus accorts et industriels de tous les chrétiens orientaux », puis les Suriens (Jacobites), les Nestoriens ou Chaldéens, « gens faits à la fatigue et aux armes », les Maronites, les Cophtes et Abissins, enfin ceux qu'il appelle les *Solaires ou Chamsi*. L'inventaire compile des données connues, sauf en ce qui concerne les Yézidis et les Solaires. Febvre est le premier auteur occidental

¹ M. FEBVRE, *L'État présent de la Turquie*, Paris, Courcier, 1675, p. 1-343 (nations infidèles), p. 379-440 (nations chrétiennes). Febvre recopie les exposés de *L'État présent* dans un second ouvrage consacré à la Turquie, *Théâtre de la Turquie*, Paris, Courcier, 1682, sans toutefois reproduire la classification des populations en quatorze nations. Le but de ces ouvrages est d'appeler le roi de France à une conquête militaire de l'Empire ottoman. Au cours de ses années à Alep (1664-1687), il effectue des séjours missionnaires parmi les minorités de Syrie et de Mésopotamie. Il reste trente-cinq jours chez les Yézidis en 1668 à l'occasion d'une mission des capucins d'Alep auprès de cette minorité. Dans sa dédicace à Louvois (*Théâtre de la Turquie*, p. 3 non numérotée), il déclare avoir « pratiqué, par l'espace de dix-huit ans, et appris dans leur conversation les langues plus ordinaires et communes du Levant, à savoir la Turquesque, l'Armenienne, l'Arabe et Courdesque ». Sur l'auteur, cf. B. HEYBERGER, « Febvre (ou Le Febvre, ou Lefebure) Michel, Justinien de Neuvy dit », in F. POUILLON (éd.), *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, IISMM-Karthala, 2012, p. 401-402.

à fournir des informations à leur sujet². Mais ce qu'il expose est tributaire d'une méthode de classification qu'il importe de signaler pour éviter les contresens. Elle se rattache aux procédés littéraires et théologiques qu'utilise l'hérésiologie patristique pour cataloguer les hérésies au moyen d'un certain nombre de tournures rhétoriques et de sophismes doctrinaux³. L'enquête ethnographique et anthropologique, à l'aube des temps modernes, est la reproduction des modèles qui servaient à décrire les hérésies. Pour grossir les statistiques de la déviance, les hérésiologues n'hésitent pas à fractionner telle hérésie en plusieurs dénominations distinctes ou bien à construire une hérésie à partir de comportements marginaux⁴. Febvre obtient un parallélisme arithmétique de nations septénaires, infidèles et chrétiennes dissidentes, en coupant en deux, non pas les Yézidis, mais les Juifs, derniers de la liste des infidèles, et en rattachant les nouveaux nommés *Solaires* à l'ancien modèle hérésiologique⁵. Il y a donc, d'un côté, ceux qui font partie des infidèles mais qui conservent leur nom courant, Yézidis ; et il y a, de l'autre, ceux qui sont dénommés *Solaires ou Chamsi*, « à cause que l'on croit qu'ils adorent le Soleil ». Mais pourquoi ces gens, apparemment des païens, se trouvent-ils rangés du côté des chrétiens orientaux « hérétiques » ?

Pour expliquer cet état de choses, le capucin observe que c'est récemment – « il y a quelques années », déclare-t-il sans autre précision –, que lesdits *Solaires*, face à l'alternative que leur offrait le pouvoir ottoman entre se convertir à l'islam

² Une cinquantaine d'années avant Febvre, des « adorateurs du soleil » sont mentionnés à Diyarbakır dans la relation de voyage du pèlerin arménien Siméon Lehac'i (texte arménien : *Uregrut'awn taregrut'awn ew yišatakarakank'*, éd. N. AKINEAN, Vienne, Éditions mékhitaristes, 1936, trad. anglaise par G. A. BOURNOUTIAN, *The travel accounts of Siméon of Poland*, Costa Mesa, Mazda Publishers, 2007). Selon les informateurs de Siméon, ils ne seraient ni chrétiens ni musulmans ; nombre d'entre eux se disent d'origine arménienne. Le renseignement est sans valeur ethnographique ; il signifie seulement qu'ils s'identifient volontiers, pour être bien vus, à l'étranger qui leur parle ou aux minoritaires les plus influents.

³ Sur l'analyse des procédés de l'hérésiologie, deux ouvrages fondamentaux : A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque (II^e-III^e siècles)*, Paris, Études augustiniennes, 1985, en particulier p. 119-135 (l'assimilation rhétorique), 332-360 (l'amalgame) ; A. POURKIER, *L'hérésiologie chez Épiphanes de Salamine*, Paris, Beauchesne, 1992, en particulier p. 77-114 (organisation de la réfutation des hérésies).

⁴ Pour aboutir au chiffre symbolique de quatre-vingts hérésies, lequel renvoie aux quatre-vingts concubines selon le *Cantique des Cantiques* 6:8 (par opposition à l'unique bien-aimée, qui est l'Église), Épiphanes de Salamine, dans son *Panarion*, s'emploie ainsi à sectionner une hérésie en plusieurs dénominations (ainsi, les Montanistes forment trois hérésies distinctes : Cataphrygiens, Pépouziens, Quartodécimans) et à tirer de comportements inhabituels une hérésie autonome (par exemple : la contestation de la hiérarchie à l'intérieur du monachisme syro-mésopotamien devient une hérésie sous la dénomination d'*Audiens*).

⁵ Le classement des hérésies/nations par septénaires vient de l'hérésiologie grecque. Les sept hérésies juives qui, selon Épiphanes, dérivent de l'hérésie mère du judaïsme, sont les Sadducéens, les Scribes, les Pharisiens, les Hémérobaptistes, les Nasaréens/Nasoréens, les Osséens et les Hérodiens. Sur cette organisation et ses origines : A. POURKIER, *op. cit.*, p. 88, 101-102, et 447-462 (Nasoréens). Comme nous le verrons par la suite, la dénomination de *Solaires*, qui désigne chez Febvre les *Shamsis* païens de Mardin, sert à identifier chez Épiphanes, sous le nom équivalent de *Sampsaiōi*, deux hérésies juives aisément fractionnables, Nasaréens et Osséens.

majoritaire (sunnite) ou se déclarer chrétiens, auraient choisi de s'agréger aux Syriens occidentaux, jacobites, « pour éviter de se faire Turcs⁶, en sorte que depuis ce temps-là ils leur font baptiser leurs enfans et enterrer leurs défunts, sans vouloir rien observer de leurs pratiques, ny quitter leurs premiers sentimens, qu'ils fomentent et entretiennent à l'ordinaire par le moyen de ces assemblées secrètes »⁷. On aurait donc affaire sous la plume d'un Febvre inquisitorial à un cas avéré de marranisme à l'orientale⁸. Les *Solaires* seraient des crypto-païens, extérieurement néo-chrétiens jacobites, en réalité et en secret de vieux païens adorateurs des astres. L'administration ottomane ayant décidé de les rattacher au bloc des chrétiens orientaux, les autorités ecclésiastiques les ont dotés d'un nom nouveau (*Solaires*), mais étranger aux dénominations traditionnelles des chrétiens. Cette situation bizarre aboutit à ce que ces prétendus *Solaires*, appelés théoriquement à constituer une nation reconnaissable et reconnue comme les autres au Kurdistan, n'ont de réalité que fugitive et fictive. Ils n'existent qu'à travers la classification hérésiologique de Michel Febvre : « C'est la moindre Secte qui soit dans tout l'Orient, considéré le petit nombre qu'ils sont, qui ne revient pas à plus de neuf ou dix mille âmes : aussi ne se trouvent-ils que dans la Mésopotamie et aux environs »⁹.

C'est très probablement à Mardin (Turquie orientale) que Febvre a été en contact avec les *Solaires*. Le célèbre drogman et diplomate autrichien, Joseph von Hammer-Purgstall (1774-1856), considère, en effet, Mardin comme le kaléidoscope de toutes les religions :

la seule ville de tout l'Empire ottoman où il y ait tant de sectes diverses libres dans l'exercice de leurs cultes : Sunnis, Schiis, Arméniens catholiques et schismatiques, Chrétiens grecs, Jacobites et Chrétiens de Saint-Jean, Chaldéens, Juifs, Schemsis, Guèbres et Yezidis, vivent entre eux sans se persécuter ni se froisser mutuellement¹⁰.

Le portrait-type des *Solaires* chez Febvre et sa longue notice sur les Yézidis sont au point de départ de la curiosité des Occidentaux de passage à Mardin à l'égard

⁶ Le mot « Turcs » signifie ici musulmans sunnites.

⁷ M. FEBVRE, *L'État présent de la Turquie*, *op. cit.*, p. 440.

⁸ Le marranisme portugais était d'actualité chez les contemporains de Michel Febvre, voir ce qu'écrit Charles Dellon dans sa *Relation de l'Inquisition de Goa* : cf. Ch. AMIEL et A. LIMA (éd.), *L'Inquisition de Goa. La relation de Charles Dellon (1687). Étude, édition et notes*, Paris, Chandeigne, 1997, p. 164, avec les commentaires des éditeurs, p. 379-381.

⁹ M. FEBVRE, *L'État présent de la Turquie*, *op. cit.*, p. 439.

¹⁰ J. VON HAMMER-PURGSTALL, *Histoire de l'Empire ottoman*, traduit de l'allemand par J. J. Hellert, t. IV, Paris, Bellizard, 1836, p. 236 (les dix volumes de l'original allemand ont été publiés à Budapest en 1827-1835). Von Hammer se trompe quelque peu sur les dénominations. Les « Chrétiens de Saint-Jean » n'ont rien à voir avec Mardin. Il s'agit de la désignation hérésiologique occidentale des Mandéens de la région de Bassorah et d'al-Ahwāz. Sans doute a-t-il lu trop vite Carl Ritter, qui plaçait son exposé sans originalité (compilation de Niebuhr et de Southagte) sur les *Schemsieh* à la suite des « Chrétiens de Saint-Jean » (*Die Erdkunde im Verhältnis zur Natur und zur Geschichte des Menschen*, 1^{re} éd., 1817-1818, 2^e éd., t. XI, Berlin, Keimer, 1844, p. 303). Quant aux Guèbres, autrement dit les zoroastriens, von Hammer recopie sans critique une donnée erronée qu'il a trouvée chez J. M. KINNEIR, *Journey Through Asia Minor, Armenia, and Koordistan in the Years 1813 and 1814*, Londres, John Murray, 1818, p. 433-434.

de ces « nations » bizarres. À l'exception de Niebuhr, géographe et anthropologue danois, et de Buckingham, littérateur anglais orientalisant, tous les voyageurs sont des missionnaires, protestants ou catholiques. Aucun d'eux ne met en question les dénominations reçues. Le seul qui présente quelque originalité est Carsten Niebuhr (1733-1815). Il observe les *Schemsîe* de Mardin, où il est de passage en avril 1766, en provenance de Mossoul¹¹. Les renseignements qu'il donne sont classés par informateurs. Il complète d'abord la notice de Febvre, en expliquant qu'il y a bien eu une alternative offerte aux *Schemsîe* par le pouvoir ottoman, mais que le choix était ou devenir musulmans ou quitter le pays, la mise en demeure s'étendant aussi aux chrétiens et aux juifs de Mardin¹². Il y a ensuite ce qu'un vieil homme des *Schemsîe* lui a raconté, à savoir que, dans sa jeunesse, plusieurs villages de la montagne environnante, autrement dit le Tūr 'Abdīn, étaient connus pour appartenir à cette religion mais qu'à l'heure actuelle (= 1766) il ne restait plus qu'une centaine de familles résidant dans deux quartiers de Mardin et apparentées nominalement à l'Église jacobite. Il y a enfin ce que « les chrétiens de Mardin » (mais il ne précise pas lesquels, sans doute des jacobites) disent à leur sujet :

Ils (les *Schemsîe*) construisent les portes les plus élégantes de leur maison toujours face au lever du soleil ; ils tournent leur visage face au soleil quand ils prient ; ils arrachent les poils à leurs morts et dans la bouche d'un défunt ils mettent une paire de ducats ; aux noces, les nouveaux mariés sont bénis par un curé jacobite, seulement on leur fait faire un tour sur la route, et on pense que cela a pour but de les faire passer devant une certaine grosse pierre à laquelle ils doivent témoigner grand respect¹³.

Niebuhr tire deux conclusions de ses sources orales : 1) Les *Schemsîe* lui « paraissent avoir gardé la religion qui a été en vogue dans ce pays, non seulement avant la mahométane, mais aussi avant la chrétienne » (*diese scheinen die Religion beybehalten zu haben, welche in diesem Lande nicht nur vor der mohammedanischen sondern auch vor der christlichen im Schwange gewesen ist*) ; 2) il n'a rien pu savoir de certain sur les dogmes de cette religion (*von den Grundsätzen ihrer Religion habe ich nichts mit Gewißheit erfahren können*). Le constat de Niebuhr rejoint celui de Febvre, un siècle plus tôt : les *Schemsîe* sont un reste des païens qui occupaient le Tūr 'Abdīn avant la christianisation de la « montagne » par les moines (V^e siècle) et dont les caractéristiques religieuses consistaient dans le culte des astres et la vénération des pierres sacrées¹⁴.

¹¹ C. NIEBUHR, *Reisebeschreibung nach Arabien und anderen umliegenden Ländern*, t. II, Copenhague, N. Möller, 1778. Description de la ville de Mardin, p. 391-397 ; sur les *Schemsîe*, p. 396-397.

¹² Cette décision est présentée comme émanant du sultan Mustafâ, sans qu'on sache s'il s'agit de Mustafâ I, dit Deli, 1617-1618, puis 1622-1623, ou de Mustafâ II, dit Ghazi, 1695-1703. Disposition pour rien, puisque selon Niebuhr les autorités locales refusèrent de l'appliquer parce que non conforme au Coran.

¹³ C. NIEBUHR, *op. cit.*, t. II, p. 397.

¹⁴ Sur ces caractéristiques du paganisme local et ses attestations dans la littérature jacobite, je renvoie à mon étude « La conversion du dernier païen », in D. LAURITZEN et M. TARDIEU (éd.), *Le voyage des légendes. Hommage à Pierre Chuvin*, Paris, CNRS Éditions, 2013 p. 413-414 [403-415].

Les voyageurs de passage à Mardin au XIX^e siècle ne modifieront pas la classification reçue. Giuseppe Campanile, préfet apostolique pour les missions de Mésopotamie et du Kurdistan en 1802, recopie ce qu'ont écrit Febvre et Niebuhr en insistant sur la propension des *Scemsiti o Scemsj* de Mardin à l'idolâtrie¹⁵. Le missionnaire anglican d'origine juive Joseph Wolff (1795-1862), parti en Asie centrale à la recherche des Dix tribus perdues d'Israël, raconte que, lors de son passage à Mardin en 1824, se présentèrent à lui des *Shamseea* qui revendiquaient ce nom comme identitaire¹⁶ : « We worshipped the sun, the moon, and the stars. The sun was our Malech, our king », auraient-ils dit à Wolff. Le prédicateur anglican en a déduit, par un rapprochement phonétique absurde, que ces gens étaient en réalité des adorateurs du dieu *Moloch* dont parle la Bible¹⁷, autrement dit qu'ils s'adonnaient à d'infâmes pratiques idolâtriques. À l'époque de Southgate (1812-1894), épiscopalien américain en mission auprès des Jacobites et qui est à Mardin fin février-début mars 1837, il ne restait plus, dit-il, que cent familles de *Shemsieh* résidant dans un quartier de Mardin, plus quelques familles qui avaient rejoint Diyarbakır : « They are said to practise still, in secret, some of their ancient rites », mais il ne trouve chez eux aucune attestation des bizarreries relevées par Niebuhr (portes et *qibla* en direction du soleil levant, rasage des morts, introduction de monnaies d'or dans la bouche des défunts)¹⁸. La comparaison entre les statistiques de la population de Mardin, que fournit Southgate pour 1837, et celles de Badger cinq ans plus tard montre que les proportions de minoritaires n'ont pas sensiblement changé, sauf en ce qui concerne les *Shemsieh* car Badger n'en fait plus état¹⁹.

Dans la société religieuse de Mardin au début du XIX^e siècle, les *Shamsis* étaient comptés officiellement comme chrétiens jacobites, mais la dénomination identitaire qu'eux-mêmes revendiquaient était celle d'« adorateurs du soleil »

¹⁵ G. CAMPANILE, *Storia della religione del Kurdistan e delle sette di religione ivi esistenti*, Naples, Fernandes, 1818, p. 194-200.

¹⁶ J. WOLFF, *Travels and Adventures*, Londres, Saunders, 1861, p. 193. Il est douteux que les religieux en question se soient présentés d'eux-mêmes. Wolff, qui connaissait la littérature les concernant, aura plutôt demandé à les voir. Il fait remonter au sultan Murat (Murād IV, 1623-1640) l'alternative historique offerte aux *Shamsis*.

¹⁷ Am 5:25-27, cité dans le discours d'Étienne, Ac 7:43. Le péché idolâtrique de Salomon consiste à faire construire sur « la montagne en face de Jérusalem » un sanctuaire « pour Kemosh, l'abomination de Moab et aussi pour Molek, l'abomination des Ammonites » (1 R 11:7). Molech/Moloch est une idole à prostituées sacrées (Jub 30:10).

¹⁸ H. SOUTHGATE, *Narrative of a Tour Through Armenia, Kurdistan, Persia, and Mesopotamia*, t. II, Londres, Tilt and Bogue, 1840, p. 285. Il fait remonter l'oukase historique contre les *Shemsieh* au pacha de Mardin, « 75 ans auparavant », autrement dit en 1762.

¹⁹ Statistiques de Southgate (S) et de G. P. Badger (B), *The Nestorians and their Rituals*, Londres, Masters, 1852, I, p. 49. Population de Mardin : 3 000 familles (S), majoritairement Kurdes et Arabes, 2 780 (B) ; Arméniens catholiques 500 (SB) ; Syriens catholiques 250 (S) 120 (B) ; Jacobites 400 (S) 600 (B) ; Chaldéens 100 (S) 60 (B), Juifs 10 (S), *Shemsieh* 100 (S). Badger, qui est à Mardin en octobre 1842, ne mentionne plus cette dernière catégorie. Le littérateur anglais et éditeur de journaux, J. S. Buckingham (1786-1855), compte en 1825 pour Mardin environ un millier de familles *Shemseeah* (*Travels in Mesopotamia*, Londres, H. Colburn, 1827, p. 192).

(*Shamsis, Shamsiyya*). Tous les voyageurs européens sont d'accord là-dessus. Les renseignements que ces derniers fournissent proviennent de leurs contacts avec des Jacobites et des *Shamsis* ralliés à cette « nation » chrétienne. Il n'existe aucun témoignage sur les *Shamsis* devenus musulmans. Or, il est intéressant de noter que l'appellation de *Shamsis*, prise comme autodénomination et illusion identitaire, est tributaire elle aussi du modèle hérésiologique passé par le syriaque. Le vocable ne vient pas des intéressés, il leur a été imposé. La dénomination appartient, en effet, à la classification des hérésies selon le *Panarion* d'Épiphane de Salamine, devenu l'usuel hérésiographique commun des Églises à partir du V^e siècle. Le mot grec correspondant du nom sémitique, qu'emploie Épiphane, est celui de Sampséens (gr. *Sampsaiōi*), terme qui signifie, dit-il, Solaires (gr. *Heliakoi*)²⁰. La même appellation sert à l'hérésiologue à dénommer aussi quatre autres hérésies : les Osséens, les Ébionites, les Elchasaïtes et les Nazôréens²¹. Aux yeux d'Épiphane, les Sampséens ne sont « ni chrétiens ni juifs ni païens, étant intermédiaires ils ne sont rien »²². En conclusion de sa notice, selon son habitude, l'hérésiologue compare l'hérésie décrite aux mœurs des animaux. L'animal de référence, qui symbolise les Sampséens, est le lézard solaire : « Lorsque sa vue s'affaiblit avec l'âge, il ne quitte pas des yeux l'orbite du soleil : à l'étroit dans un trou orienté au levant, il jeûne, tout en observant la course de l'astre, et guérit ainsi de sa myopie »²³. En soi positive selon le *Physiologus* chrétien, puisqu'elle évoque le dépouillement du vieil homme et l'ouverture des yeux du cœur au soleil levant de la justice du Christ²⁴, la symbolique de l'animal devient négative dans son emploi hérésiologique : il est la figure de la stupidité et de l'entêtement qui caractérisent l'hérésie²⁵. On voit désormais clairement comment a fonctionné le mécanisme de l'illusion identitaire concernant les *Shamsis*. Leur nom vient des utilisateurs ecclésiastiques d'Épiphane, ici le clergé jacobite qui leur appliqua les mœurs de l'animal hérésiologique de référence, association d'autant plus facile que les *Shamsis* de Mardin, ainsi que le signale le fils du vice-consul de France à Trébizonde, Adrien Dupré, résidaient « sous terre dans des espèces de tanières »²⁶. Les *Shamsis* imitaient ainsi, jusque dans leur habitat, le lézard dissimulé dans son terrier pour y observer le soleil, dénomination et traits que les voyageurs occidentaux ont pris pour des réalités ethnographiques.

²⁰ Épiphane, *Panarion*, LIII 2, 2.

²¹ Épiphane, *ibid.*, XIX 1, 10 + XX 3, 2 (Osséens/Sampséens) ; XXX 3, 2 (Ébionites/Sampséens) ; LIII 1, 1 (Elchasaïtes/Sampséens), LIII 1, 2-3 (Nazôréens/Sampséens).

²² Épiphane, *ibid.*, LIII 1, 3 : *oûte Kristianoî oûte Ioudaîoi oûte Hêllênes*.

²³ Épiphane, *ibid.*, LIII 2, 3.

²⁴ [Anonyme], *Physiologus*, 2 (édition et traduction par A. ZUCKER, Grenoble, Jérôme Millon, 2004, p. 61).

²⁵ Épiphane, *ibid.*, LIII 2, 3 : « L'hérésie possède en toutes choses la démence (*aphrosûnē*) de l'animal ».

²⁶ A. DUPRÉ, *Voyage en Perse fait dans les années 1807, 1808 et 1809 en traversant la Natolie et la Mésopotamie*, Paris, Dentu, 1819, p. 80. Dupré visite Mardin les 8-9 octobre 1807. Il y dénombre 800 *Chemsi*. « Leur culte, écrit-il (p. 80), ne consiste qu'en genuflections devant l'astre du jour. Ils logent presque tous, ainsi que les Arabes, sous terre dans des espèces de tanières. Il faut descendre quatre ou cinq escaliers pour entrer par une très-petite porte dans un mauvais réduit ».

Le renouvellement des dénominations

Les *Shamsis* sont un exemple patent d'illusion identitaire fabriquée par application de procédés mis en œuvre dès l'ancienne patristique pour classer les hérésies. Les rencontres missionnaires modernes et les explorations scientifiques vont faire apparaître, surtout avec les mutations du modèle hérésiologique au XIX^e siècle, d'autres dénominations des minoritaires. Pour la région et la période qui nous occupent, l'identité d'une minorité se définit souvent par la dénomination de la tribu à laquelle on appartient par la naissance. C'est la communauté d'appartenance, en arabe *umma*. Cette identité tribale, qui prime toutes les autres, s'est trouvée supplantée au cours de l'histoire par l'appartenance religieuse. Ceci est une conséquence de la conquête arabo-musulmane qui fige les populations du Proche-Orient dans le paysage socioreligieux du VIII^e siècle. On appartient désormais à la *nation* jacobite, à la *nation* melkite, à la *nation* nestorienne, on est arménien ou juif dans le même sens. Les missionnaires, archéologues et orientalistes tenteront de faire bouger ce paysage figé, en introduisant d'autres repères d'identification des minorités par la langue, la géographie ou l'anthropologie. Dans le réservoir de mélanges ethniques que forme le Kurdistan sunnite, plusieurs minorités apparaissent aux observateurs comme des dissidences de l'islam chiite (Alévis, Ahl-e Haqq). Parmi celles se situant hors de l'islam, plusieurs minorités sont clairement identifiées : Juifs, Arméniens, Jacobites, Nestoriens, Chaldéens (Nestoriens rattachés à Rome). Les *Shamsis* eux-mêmes sont, en dépit de leur ralliement à l'Église jacobite, perçus avec une identité claire, nous venons de le voir avec Niebuhr : ils représentent une survivance du paganisme « harrânien »²⁷. Restent les Yézidis. Ils ont toujours constitué, pratiquement jusqu'à aujourd'hui, un groupe minoritaire dont l'identité restait floue et discutée²⁸.

Les Arméniens sont marchands et interprètes, on est Arménien de langue, de culture, de religion et de territoire, sous protection russe : l'orthodoxie protège l'orthodoxie. Les Juifs, eux, sont sans État extérieur qui les protège, ils ont pour métiers le colportage, la vente d'antiquités et la poésie chantée ; conteurs itinérants, ils sont le liant des villages et des tribus. Les Yézidis, sans protection également, sont des pasteurs. « Leur plus noble exercice est de garder les chèvres dans les montagnes », écrit Michel Febvre²⁹. Ils sont l'attraction des orientalistes. On va au Kurdistan pour dire qu'on en a vu. Résidant dans les villages en symbiose avec les chrétiens, ils n'égorgent plus les voyageurs mais en raison de leur réputation d'« adorateurs du diable » et d'alcooliques, les archéologues n'en veulent pas comme manœuvres sur

²⁷ Ainsi, le lecteur attentif de Niebuhr que fut Carl Ritter situe bien les *Schemsieh* à Mardin mais aussi, ajoute-t-il, « in der Umgebung von Haran » (= Harrân), *Die Erdkunde*, t. XI, p. 303.

²⁸ Pour des cas similaires : M. GIL, « The Râdhânite Merchants and the Land of Râdhân », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 17, 1974, p. 299-328, R. BENNINGHAUS, « The Laz : An Example of Multiple Identification », in P. A. ANDREWS (éd.), *Ethnic Groups in the Republic of Turkey* (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients B-60), Wiesbaden, Reichert, 1989, p. 497-502 ; *IBID.*, « Identity in Question. Some Preliminary Remarks on the Mhallami », in P. A. ANDREWS (éd.), *Ethnic Groups in the Republic of Turkey. Supplement and Index* (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients B-60/2), Wiesbaden, Reichert, 2002, p. 179-189.

²⁹ M. FEBVRE, *Théâtre de la Turquie*, op. cit., p. 369.

les chantiers de fouilles. Ils ont la renommée d'être aussi voleurs que les mallas : le récit n° 12 des contes de Cāno en araméen moderne raconte les aventures scabreuses d'un Yézidi chapardant en compagnie d'un molla et d'un teigneux un sac de raisins secs³⁰. Les Jacobites, majoritaires au Ṭūr 'Abdīn, sont comme les Arméniens des protégés de la sainte et puissante Russie. C'est auprès du consul de Diyarbakır – le consul par excellence, russe bien sûr – que se rend en désespoir de cause Hanna, un garçon jacobite amoureux de Mäddo, une jeune fille musulmane³¹. Comme Cāno à Midyat, les Jacobites vivent du sol, entretenant les cultures en terrasses, les vignes et les champs de concombres, sur des terres qui appartiennent à l'Église. Par opposition aux Jacobites du Ṭūr, métayers et jardiniers, les Nestoriens de la montagne verte du Hakkari sont organisés en tribus à la façon des Kurdes au milieu de qui ils vivent ; comme les Yézidis, ce sont des pasteurs pratiquant l'estivage et la cueillette de la noix de galle dans les forêts. Ils échappent à peu près complètement au pouvoir ottoman. Seuls les Nestoriens des bourgs et villages mêlés à la masse kurde sont inscrits sur les registres de recensement et paient la capitation. Ils constituent la zone d'influence des missions européennes et américaines. Ceux d'entre eux qui sont ralliés à Rome ou aux Églises protestantes jouissent d'une protection extérieure, très relative.

Les Chaldéens ralliés à Rome reçoivent de la part des voyageurs anglophones l'étiquette méprisante de papistes. Ils n'intéressent personne. Ceux qui excitent la curiosité sont les Jacobites, les Nestoriens, et surtout les Yézidis. Les appellations par le fondateur présumé (Jacobites, Yézidis) ou par l'hérésie supposée (Monophysites, Nestoriens), que ces groupes ont héritées de l'histoire ecclésiastique et politique, se sont imposées peu à peu comme des autodénominations valorisantes. Leur toile de fond est l'idée que ces minorités émergent de la médiocrité intellectuelle et de l'inculture générale turco-arabo-kurde³². Océan d'ignorance et de barbarie, d'où

³⁰ Ces récits de la tradition orale du Ṭūr 'Abdīn, dus à un informateur unique illettré (Cāno), ont été recueillis au XIX^e siècle par E. Prym et A. Socin. Ils forment deux collections, l'une pour l'araméen moderne : *Der neu-aramäische Dialekt des Ṭūr 'Abdīn*, Erster Teil : *Die Texte*, Zweiter Teil : *Übersetzung* (une seconde page de titre donne pour cette deuxième partie également l'intitulé suivant : *Syrische Sagen und Märchen aus dem Volksmunde gesammelt und übersetzt*), Göttingen, Vandenhoeck, 1881 ; l'autre pour le kurde : *Kurdische Sammlungen. Erzählungen und Lieder im Dialekte des Ṭūr 'Abdīn*, A. *Die Texte* ; B. *Übersetzung*, Saint-Petersbourg, Académie Impériale des sciences, 1887. Sur l'organisation de ces collections et leur intérêt anthropologique, j'ai publié toute une série d'études ; je renvoie à la plus récente : « Vagabondages et pitreries de deux chats dans l'Empire ottoman. Un conte de Cāno en araméen moderne », in G. CHARPENTIER et V. PUECH (éd.), *Topoi*, Supplément 12, 2013, p. 603-622. Concernant le récit n° 12, voir E. PRYM et A. SOCIN, *Der neu-aramäische Dialekt*, t. I, p. 27 et t. II, p. 40-41.

³¹ Sur le chant des amours de Hanna et Mäddo : PRYM-SOCIN, *Kurdische Sammlungen*, A, n° 29-30, p. 64-70 et 89-98 ; B., n° 50, p. 267-269.

³² Les Occidentaux reproduisent l'image négative que les Arabes se font des Turcs, voir U. W. HAARMANN, « Ideology and History, Identity and Alterity : the Arab Image of the Turk from the 'Abbasids to Modern Egypt », *International Journal of Middle East Studies*, 20, 1988, p. 175-196. Le consul de France à Mossoul et fouilleur de Khorsabad, Victor Place, évoque sans nuances la « sauvagerie » kurde dans sa lettre du 26 août 1854 (citée par P. DE VAUCELLES, *La vie en Irak il y a un siècle vue par nos consuls*, Paris, Pédone, 1963, p. 37-39). L'inculture

Yézidis et Nestoriens surgissent, tels des îlots respectables de mystère ethnique et religieux. Leur identité oscille entre dehors et dedans : le dehors des exclusions qui les frappent comme hérésies mais les rendent disponibles pour le terrain missionnaire, le dedans des illusions protectrices nées des frustrations historiques. Les schèmes hérésiologiques qui structurent les classifications savantes consistent en ce cas à mettre en rapport le présent avec le passé, l'Orient musulman avec l'Occident chrétien, et à expliquer le parcours minoritaire par le cheminement souterrain de croyances et de rites susceptibles de resurgir n'importe où. D'autre part, la position de l'orientaliste, de l'archéologue ou du missionnaire construisant l'identité des autres n'est jamais isolée ; elle ne manque pas de s'appuyer sur les travaux ou les points de vue d'« éminents collègues ».

Un des exemples les plus remarquables de construction d'une identité imaginaire est ce que Sayce dit des Coptes. Archibald Henry Sayce (1846-1933) est un assyriologue et hittitologue anglais, une sommité de l'orientalisme européen au XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, un des pionniers de l'assyriologie et le fondateur de la hittitologie, professeur à Oxford. En 1911, il écrit ceci dans sa « Préface » au livre de Kyriakos Mikhail, *Copts and Moslems under British Control* :

The genuine Egyptians are the Christian Copts. They alone trace an unadulterated descent from the race to whom the civilisation and culture of ancient world were so largely due. Thanks to their religion, they have kept their blood pure from admixture with semi-barbarous Arabs and savage Kurds, or other foreign elements whom the licentiousness of Mohammedan family life has introduced into the country... They [the Copts] have inherited the aptitudes and intellectual abilities of their forefathers; their morality and conception of the family is that of a Christian people, in other words, of Western European civilisation ; and I see no reason why they should not again take the same high place in the civilised world that was taken by their Pharaonic ancestors. Egypt, as Sir Gaston Maspero once said to me, is the mother of most of the ideas that have since ruled the world, and the children of that mother are still with us, under the name of Copts³³.

Conséquence : nombre de Coptes cultivés seront convaincus que les Égyptiens sont des Coptes convertis à l'islam³⁴. Le schème hérésiologique de Sayce est celui

orientale arabo-turque est un leitmotiv chez E. Renan : « Toute personne un peu instruite des choses de notre temps voit clairement l'infériorité actuelle des pays musulmans, la décadence des États gouvernés par l'islam, la nullité intellectuelle des races qui tiennent uniquement de cette religion leur culture et leur éducation. Tous ceux qui ont été en Orient ou en Afrique sont frappés de ce qu'a de fatalement borné l'esprit d'un vrai croyant, de cette espèce de cercle de fer qui entoure sa tête, la rend absolument fermée à la science, incapable de rien apprendre ni de s'ouvrir à aucune idée nouvelle » (*L'islamisme et la science. Sorbonne, 29 mars 1883*, Paris, Calmann Lévy, 1883, p. 2-3). À ses yeux, l'unique élément fécond en islam est grec (voir *ibid.*, p. 11).

³³ A. H. SAYCE, « Préface », in K. MIKHAIL, *Copts and Moslems under British Control. A Collection of Facts and a Résumé of Authoritative Opinions on the Coptic Question*, London, Smith, 1911, p. viii et x.

³⁴ Sur le jugement de Sayce et ses implications dans les mouvements contestataires coptes, voir F. COSTET-TARDIEU, *Construire l'Égypte (1922-1952). Minorités chrétiennes et réislamisation de l'État*, Paris, Karthala, 2014, p. 18-20.

d'une construction duelle, opposant musulmans et Coptes, majorité et minorité. Les musulmans sont l'autre absolu, rejetés du côté de la barbarie (celle des Arabes), de la sauvagerie (celle des Kurdes), de l'inculture, de l'impureté de la race, et de l'immoralité liée à une période de déclin ; du coup, les Coptes ont toutes les qualités : pureté des origines, haute antiquité (celle des pharaons), culture, civilisation et éthique (celles de l'Occident). La fabrique d'illusions sert, en définitive, à nous regarder en nous identifiant comme différents. Les autorités scientifiques citées à l'appui dans ce jeu de miroir sont les égyptologues Flinders Petrie (1853-1942) et Gaston Maspero (1846-1916). Flinders Petrie est le fouilleur anglais de Tanis et d'Amarna. Gaston Maspero, élu au Collège de France à 27 ans, est le découvreur des textes des Pyramides (1881), directeur du Service des antiquités égyptiennes et secrétaire perpétuel de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Institut de France).

Le jugement de Sayce sur les Coptes a ses parallèles dans tout le Proche-Orient. Layard a convaincu les chrétiens du Kurdistan qu'ils avaient pour ancêtres les Assyriens. Renan fait croire aux chrétiens du Liban qu'ils descendent des Phéniciens. D'autres imaginent pour les Yézidis une ascendance remontant aux Mèdes pré-zoroastriens ou bien aux anciens Hébreux. Ces identités imaginaires sont l'application d'un procédé particulier consistant à rattacher une minorité contemporaine, ignorée et méprisée, à une majorité du passé, illustre et mémorable. Autrement dit en langage hérésiologique, les religions des minorités sont des déviations de la religion des missionnaires. Le point de vue, qui rend compte de ce qui est par ce qui fut, de la doctrine présente par l'hérésie ancienne, précède sur le terrain les hypothèses des savants. Les scientifiques logent chez les missionnaires et les reproduisent. On voit ainsi les premiers missionnaires, augustins portugais et carmes italiens, au contact des mandéens de l'Irak méridional et de la Perse du sud-ouest (fin XV^e siècle- début XVI^e siècle), étiqueter les communautés baptistes de ces régions comme « Chrétiens de Saint-Jean »³⁵, dénomination qui leur est restée dans la littérature orientaliste jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Autre exemple : les mémoires en latin du jésuite catalan Antoni Montserrat (1536-1600) sur la « légation mongole » (c'est-à-dire sur les jésuites partis de Goa à la fin du XVI^e siècle comme missionnaires à la cour de l'empereur moghol de l'Inde, Akbar), fournissent la description d'une « messe » avec lectures liturgiques et « communion » sous les deux espèces du pain et du vin, célébration qui se déroule dans un temple bouddhique sur les rives du lac sacré des Tibétains à 900 km à l'ouest de Lhassa³⁶. Nul doute, pour les jésuites, qu'il s'agissait là d'un *confirmatur* de l'évangélisation antique de la région par l'apôtre Thomas avant que le

³⁵ Sur l'histoire de la dénomination « Chrétiens de Saint-Jean », voir M. TARDIEU, « Les localités mandéennes de Jean-Baptiste Tavernier », in Ph. GIGNOUX, Ch. JULLIEN, Fl. JULLIEN (éd.), *Trésors d'Orient. Mélanges offerts à Rika Gyselen*, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes [Studia Iranica 42], 2009, p. 336, n. 1 [335-358].

³⁶ Description latine de la cérémonie par A. MONTSERRATE, *Mongolicae legationis commentarius*, éd. H. HOSTEN, dans les *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, vol. III, n° 9, Calcutta, 1914, p. 649-650. La cérémonie est localisée *in ora cuiusdam stagni quod ab incolis Mansariur dicitur*, autrement dit en sanskrit *Manasarovar*, tibétain *Mapam Yumco* (aujourd'hui en Chine).

catholicisme pur des origines ne se dégradât successivement en hérésie nestorienne puis en paganisme bouddhique³⁷.

Les réflexes hérésiologiques qui valent pour les mandéens et les bouddhistes se vérifient avec les Nestoriens et les Yézidis du Kurdistan. Les Nestoriens, déclare Drouville en 1825, sont des catholiques dégénérés³⁸. Drouville est un colonel français au service du chah puis du tsar. Il dit avoir séjourné trois mois en 1812 (ou 1813 ?) dans la résidence de Mustapha-Bey à Culamerk, à proximité de la résidence du catholicos nestorien. Premier Européen au contact des Nestoriens de la montagne, il pense que les Kurdes sont d'origine arabe et que, de ce fait, les Nestoriens sont les restes des chrétiens qui habitaient jadis une partie de l'Arabie et de la Mésopotamie. Leurs cérémonies religieuses ressemblant beaucoup à celles des catholiques, dit-il, leur religion est une déviance du catholicisme romain³⁹. En ce qui concerne les Yézidis (*Yazīdiyya*), le problème identitaire se pose différemment. Ils sont kurdophones, et vivent mélangés aux Nestoriens de la région de Mossoul et du Hakkari. Jusqu'à la fin du XIX^e siècle, ils formaient une communauté importante au Tūr 'Abdīn et dans les zones frontalières entre Turquie, Syrie et Irak⁴⁰. Aux yeux de l'archéologue et orientaliste Claudius James Rich (1767-1821), qui traverse la plaine de Mossoul le 13 décembre 1820 et parcourt la montagne nestorienne en janvier 1821, il s'agit de chrétiens dévoyés, mais à la différence des Nestoriens clairement identifiés comme hérésie chrétienne, les Yézidis sans livres sacrés (pense-t-on) et qui ne figurent dans aucune hérésiographie ancienne sont perçus par les chrétiens locaux comme des chrétiens revenus à l'état idolâtrique et, par les orientalistes, comme les restes de vieux cultes païens de la région. Rich, l'un des premiers voyageurs à fournir des informations précises sur les coutumes et traditions religieuses des Yézidis, n'est cependant pas un observateur direct. Il voit les Yézidis à travers ce qu'il entend raconter dans les monastères jacobites et chaldéens où il loge⁴¹. À partir de Rich, la curiosité des Occidentaux et des orientalistes à l'égard

³⁷ Ce processus hérésiologique est étudié par A. DIDIER, *Les Portugais au Tibet. Les premières relations jésuites (1624-1635)*, Paris, Chandeigne, 1996, p. 287-288.

³⁸ Ce genre de qualification est un poncif missionnaire, voir pour d'autres populations marginales de la montagne syrienne : B. HEYBERGER, « Peuples « sans loi, sans foi, ni prêtre » : druzes et nusayris de Syrie découverts par les missionnaires catholiques (XVII^e-XVIII^e siècles) », in B. HEYBERGER et R. MADINIER (éd.), *L'Islam des marges. Mission chrétienne et espaces périphériques du monde musulman, XVI^e-XX^e siècles*, Paris, Karthala, 2011, p. 45-80.

³⁹ G. DROUVILLE, *Voyage en Perse fait en 1812 et 1813*, [1^{re} éd., St-Petersbourg, 1819], 2^e éd., Paris, Librairie nationale et étrangère, 1825, t. I, p. 158-166 (Nestoriens) ; t. II, p. 187-207 (Kurdes). Comparer avec ce qu'écrit R. Walsh (chapelain de l'ambassade d'Angleterre à Istanbul), *A Residence at Constantinople during a Period Including the Commencement, Progress and Termination of Greek and Turkish Revolutions*, I-II, Londres, Westley, 1836, t. II, p. 405-408.

⁴⁰ Leur habitat traditionnel (avant juillet-août 2014) se situe dans les régions de Shaykhân (nord-est de Mossoul) et du Djabal Sindjâr à l'ouest de Mossoul.

⁴¹ Cl. J. RICH (*Narrative of a Residence in Koordistan, and on the Site of Ancient Nineveh*, edited by Mary Rich, London, Duncan, 1836) donne les distances suivantes (t. II, p. 111) : d'Alkosh à Urmiah 7 jours, dont 2 jours d'Alkosh à Amadia, 2 jours d'Amadia à Culamerk et 3 jours de Culamerk à Urmia ; Culamerk-Kotchannes prend 1 journée de marche. Visite de

des Yézidis ne faiblira pas, du fait de leur étrangeté par rapport au domaine culturel chrétien couvert par les hérésiologues anciens⁴².

Le panorama des résurgences

Maints cas d'identités chimériques dans la littérature orientaliste s'expliquent par la perception de sociétés que des conflits régionaux ou des guerres d'empire ont désagrégées, mais qui refont surface ailleurs ou plus tard. Le morcellement appelle la résurgence. En Haute Mésopotamie ou plus généralement dans l'Orient musulman, les minorités religieuses apparaissent souvent aux Occidentaux comme des résidus de groupes humains qu'une situation géographique particulière a tenus à l'écart de l'islam. Les conditions de morcellement de ces groupes par les aléas de l'histoire ou sous la pression des progrès de la religion dominante sont susceptibles de les faire resurgir sous d'autres dénominations sur une aire d'extension beaucoup plus vaste. On voit cela, par exemple, avec les Turkmènes Jermiyân du plateau anatolien. Voyageurs et orientalistes en font un rameau occidental des Yézidis kurdophones de la région de Mossoul. Brigands et intercepteurs de chemins, ils se rattachent, rapporte le voyageur marocain, Ibn Baṭṭūṭa (XIV^e siècle), à une figure fondatrice, Yazīd b. Mu'āwiya⁴³. Ce sont donc des Yézidis. Déterritorialisés de leur habitat originel pour être installés dans les principautés turcomanes d'Asie mineure, ces crypto-Yézidis constituaient, selon Claude Cahen, « un groupe ethnique turco-kurde transplanté vers 1275 pour les besoins de la politique seldjuqido-mongole face aux Turcomans de l'ouest »⁴⁴. Telle qu'elle est pensée par Cahen, la théorie du morcellement-résurgence à l'origine de refuges résiduels qui combinerait des « influences religieuses multiples, les unes plongeant dans le substrat local peut-être parfois préchrétien, d'autres importées d'Asie centrale, d'autres enfin provenant de l'environnement islamique »⁴⁵ apparaît comme une reformulation moderne d'un procédé courant de l'hérésiologie chrétienne ancienne, selon lequel la particularité de l'« erreur » est de s'émettre indéfiniment pour faire pièce à la « vérité » (nécessairement une) et de cheminer de façon souterraine pour resurgir là où on ne l'attend pas. La thèse semblait d'autant plus acceptable qu'étaient peu fiables les dires des Kurdes musulmans sur l'identité des chrétiens de chez eux. L'ethnologue anglais Mark Sykes (1879-1919), à qui l'on doit une étude sur l'organisation des tribus kurdes au début du XX^e siècle, se fait l'écho de l'opinion

Rich aux villages de Bahzani et Bashika (plaine de Mossoul) le 13 décembre 1820 (t. II, ch. 15, p. 66-87).

⁴² Sur cette curiosité : un truculent chapitre chez A. H. LAYARD (1817-1894), *Nineveh and its Remains : with an Account of a Visit to the Chaldaean Christians of Kurdistan and the Yezidis, or Devil-Worshippers ; and an Enquiry into the Manners and Arts of the Ancient Assyrians*, London, John Murray, 1849, t. I, p. 270-325.

⁴³ Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages*, éd. C. DEFRÉMERY et B. R. SANGUINETTI, t. II, Paris, Imprimerie Impériale, 1854, p. 270-271; passage signalé par C. CAHEN, « Notes pour l'histoire des Turcomans d'Asie mineure au XIII^e siècle », *Journal asiatique*, 239, 1951, p. 350 [335-354].

⁴⁴ C. CAHEN, « Simples interrogations hérésiographiques », in R. GRAMLICH (éd.), *Islamwissenschaftliche Abhandlungen*, Wiesbaden, Steiner, 1974, p. 30 [29-32].

⁴⁵ C. CAHEN, *loc. cit.*, p. 29.

de « several learned Kurdish notables », pour qui les Nestoriens seraient des Kurdes chrétiens préislamiques⁴⁶.

Un autre cas de résurgence souterraine est mis en évidence par le sémitisant français Ernest Renan (1823-1892) dans sa *Mission de Phénicie* pour caractériser l'appartenance identitaire du christianisme libanais. Selon Renan, le renouvellement humain et la diversité culturelle sur un territoire donné sont fonction de la force tellurique attachée à une civilisation disparue. C'est la théorie des « types revenants », que Renan met en relation avec le mythe grec des Géants⁴⁷. Les civilisations disparues ont une survie souterraine et donc des résurgences multiples. Le confessionnalisme libanais s'explique par les ruines. Le concept de « libanité » ou « libanitude » se construit sur l'opposition entre Byblos et Tyr-Sidon, l'antinomie de la religion et du commerce. Byblos serait la ville sainte du paganisme, « une sorte de Jérusalem du Liban »⁴⁸, qui aurait réussi à faire cohabiter harmonieusement le culte sémitique du Dieu suprême (*Adonai*) et le culte orgiastique de *Tammuz*, « d'une provenance non sémitique ». L'âme libanaise profonde est le résultat de cette cohabitation. L'émotion de Renan aux liturgies mariales entendues au Mont-Liban l'amène à repenser la christianisation de la région de la façon suivante :

Aucun pays ne fut plus frappé à mort que celui de Byblos par le triomphe du christianisme. Tous les vieux cultes y sont tellement éteints, qu'une des croyances du clergé maronite est que la montagne a toujours été chrétienne ou juive. Pour le besoin de leur cause, ils étendent démesurément la Terre-Sainte vers le nord⁴⁹... En général, la race actuelle du pays de Byblos est vive, éveillée, bonne, sensuelle. Bien que très-mêlée par suite des accidents historiques, cette race présente encore parfois des types, surtout de femmes, qu'on dirait des revenants d'un autre monde. J'ai vu une de ces femmes appartenant à une ancienne famille de la montagne ; on eût dit Jézabel ressuscitée. Quoique jeune, elle était arrivée à une taille colossale. La beauté de ces femmes, incomparable durant un an ou deux, tourne très-vite à l'obésité et à un développement de la gorge presque monstrueux. Le Liban est vraiment le tombeau d'un vieux monde à part, qui a disparu corps et biens. Une totale substitution de race, de langues et de religion a eu lieu. Maronites, Grecs, Métualis⁵⁰, Druzes, Musulmans, Arabes et Turcomans, y sont de fraîche date ; mais l'ancienne race libaniote ou gibilite y vit encore sous terre, à l'état virtuel, si j'ose le dire, et fait sa réapparition, comme

⁴⁶ M. SYKES, « The Kurdish Tribes of the Ottoman Empire », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 38, 1908, p. 453 [451-486]. La structure tribale des Nestoriens de la montagne et celle des Kurdes sont identiques,

⁴⁷ E. RENAN, *Mission de Phénicie*, Paris, Imprimerie Impériale, 1864, p. 153-218.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 214.

⁴⁹ Selon la mythologie maronite reconstituée par Renan, le Liban rattaché à la Palestine ferait de lui une Terre sainte préchrétienne à l'abri du paganisme.

⁵⁰ *Métualis* (*Métoualis*) est la forme francisée de l'arabe *matāwila/mutāwila*, autodénomination des shî'ites duodécimains du Sud-Liban. Renan (*Histoire du peuple d'Israël*, t. III, Paris, Calmann Lévy, 1891, p. 382) imagine qu'il s'agit de Persans ou de Kurdes arrivés en Syrie à l'époque des Croisades. Un regard critique : H. LAMMENS, « Les « Perses » du Liban et l'origine des Métoualis », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 14, 1929, p. 23-39.

la vieille race en Égypte, par ces « types revenants », qui sont un des phénomènes les plus frappants de l'anthropologie⁵¹.

L'image de la résurgence combine, comme on le voit ici, une expression qui est à la fois spatiale, le reliquat, et temporelle, la survivance. Il en résulte que l'appartenance socio-culturelle d'un groupe minoritaire qui se définit par une tradition religieuse spécifique se ramène à un reste de croyances et coutumes primitives non repérées par ailleurs. Prenons à nouveau l'exemple des Yézidis. L'assyriologue français Jules Oppert (1825-1905), professeur au Collège de France, soutiendra au milieu du XIX^e siècle la thèse selon laquelle les Yézidis, en dépit de la coloration chrétienne superficielle de leurs croyances, sont des prézoroastriens, « descendants des habitants touraniens qui occupaient ce pays [la région de Mossoul] avant les Sémites, et qui, certainement, s'y sont encore maintenus longtemps après la conquête de la contrée par les Assyriens sémites »⁵². Pour Oppert, le prézoroastrisme touranien désigne la vieille religion dualiste des Mèdes avant sa mutation en réforme doctrinale de Zoroastre, qu'adopteront les Achéménides pour en faire une culture sociale dominée par une aristocratie et une royauté ariennes : « Le développement naturel [du zoroastrisme] aboutit au monothéisme des Parsis, un dieu accompagné d'un mauvais principe très-puissant, mais très-subordonné »⁵³. Or les Mèdes « véritables », ceux des basses classes et adeptes des mages, présentent une réalité anthropologique pré-achéménide : « Ils formaient une population fort ancienne et parente des antiques habitants de la Chaldée »⁵⁴. Leur originalité en théologie et dans les actes du culte consistait à donner la préférence à Ahriman sur Ohrmuzd, au mauvais sur le bon. La thèse d'Oppert est l'habillage savant de l'image des Yézidis « adorateurs du diable » chez les missionnaires⁵⁵.

L'attention portée aux phénomènes de résurgences aboutit à déceler des connotations anthropologiques qui sont la preuve d'une dépendance historique. Le cadre, qui sert à déterminer l'identité, est un paysage qui protège le groupe minoritaire des progrès de l'islamisation. Leibniz notait déjà cette condition, en observant que « la plupart des chrétiens [de l'Empire ottoman] sont des paysans (*rustici*) qui vivent retirés dans les régions montagneuses, les forêts et les gorges, comme en Arménie,

⁵¹ E. RENAN, *Mission de Phénicie, op. cit.*, p. 216-217.

⁵² J. OPPERT, *Expédition scientifique en Mésopotamie exécutée par ordre du gouvernement de 1851 à 1854 par MM. Fulgence Fresnel, Félix Thomas et Jules Oppert, I. Relation du voyage et résultats de l'expédition*, Paris, Imprimerie Impériale, I, 1863, p. 75.

⁵³ *Ibid.*, p. 75-76.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 76.

⁵⁵ L'antiquisant belge Franz Cumont (1868-1947) suit Oppert en faisant des Yézidis « les derniers héritiers des maguséens » (« La fin du monde selon les mages occidentaux », *Revue de l'histoire des religions*, 103, 1931, p. 48-49). La théorie chaldéenne (= babylonienne) de sept périodes soumises aux planètes serait, selon Cumont, une reformulation astrologique de la mythologie yézidie des règnes millénaires. Les vues de Cumont sont partagées par M. GUIDI, « Origine dei Yazidi e storia religiosa dell'Islam e del dualismo », *Rivista degli Studi Orientali*, 12, 1932, p. 266-300.

Cappadoce et Syrie, à l'exemple des Maronites et des Kurdes »⁵⁶. L'isolat humain, milieu géographique difficile d'accès, s'avère un conservatoire de physionomie spécifique des identités religieuses et des appartenances communautaires. Aussi a-t-on longtemps considéré que les Nestoriens du Kurdistan septentrional (Bohtan et Hakkari) gardaient les traits des Israélites amenés jadis captifs en Assyrie. Ce point de vue est défendu par les missionnaires protestants américains, qui arrivent à partir des années 1830 avec Asahel Grant (1807-1844) dans les villages autour de Mossoul et dans le bassin d'Urmia en Azerbayjân dans le but de concurrencer l'Église catholique en terrain nestorien. La thèse prend appui sur le mythe d'un peuple juif de la diaspora subsistant avec État et territoire quelque part en Orient, à la suite des déportations massives successives d'Israélites par les Assyriens⁵⁷. Selon les données bibliques que reliaieront les légendes rabbiniques, une grande partie des dix tribus formant le royaume hébreu du Nord aurait été emmenée en captivité à Khalakh et sur le Khabūr⁵⁸. Or, comme ces tribus ne sont jamais revenues en Palestine, vu que le retour de l'exil n'a concerné que les deux tribus de Juda et de Benjamin du royaume hébreu du Sud autour de Jérusalem, la question qu'on peut se poser est : où sont passées les tribus du royaume du Nord ? Les missionnaires américains, littéralistes en exégèse, répondent que les tribus sont toujours au même endroit, autrement dit au Kurdistan, mais qu'elles sont devenues chrétiennes. Dès lors, la détermination de l'appartenance socio-culturelle à une ethnie et à une religion peut se vérifier par la ressemblance physique et la parenté de coutumes et croyances. Ainsi, les Nestoriens du Tiari, comme d'ailleurs les Nestoriens-Chaldéens des villages de la montagne employés par les archéologues, sont des crypto-juifs qui descendent des Israélites emmenés captifs en Assyrie aux VIII^e et VII^e siècles avant notre ère⁵⁹. Les vues de Grant ont été prises au sérieux par l'assyriologue Jules Oppert, qui écrit ceci en 1863 :

La physionomie des Nestoriens montagnards me fait croire qu'en eux s'est conservée une partie de la population israélite [emmenée captive]. Cette opinion n'a

⁵⁶ G. W. LEIBNIZ, *Consilium Aegyptiacum. Breviarium*, N 16, composé à l'automne 1672 : *Rustici Christiani plerique se in montana et sylvas saltusqve recepere, ut in Armenia, Cappadocia, Syria, exemplo Maronitarum et Curdorum*, in *W. W. Leibniz Sämtliche Schriften und Briefe. Politische Schriften*, hrsg. v. Preussischen Akademie der Wissenschaften, t. I, Darmstadt, Otto Reichl, 1931, p. 393.

⁵⁷ D'après la Bible, première déportation des Israélites (royaume du Nord) en Assyrie par Téglath-phalassar III (VIII^e s. av. J.-C.), 2 R 15:29 ; prise de Samarie par Sargon (fin VIII^e av. J.-C.) et deuxième déportation des Israélites à Khalakh/Kalhu [= Nimrud], et sur le Khabūr, « fleuve de Gozan », ainsi que dans les villes de Médie (2 Rois 17, 5-6 = 18, 11), déportation compensée par un transfert de Babyloniens en Samarie (2 R 17:24) ; troisième campagne assyrienne menée par Sennachérib, fils de Sargon, contre le royaume de Juda et Jérusalem, 2 R 18:13-37 ; 19, 1-37 ; Is 36-37 ; 2 Ch 32:1-21.

⁵⁸ La déportation des dix tribus est mentionnée par 2 R 15:29 ; 17:6 ; 18:11 ; IV Esd 13:39-50 ; *Avot de Rabbi Nathan*, ch. 36 ; Talmud de Babylone, *Sanhedrin*, 110b. Sur les dérivés anthropologiques de cette tradition, voir entre autres A. H. GODBEY, *The Lost Tribes. A Myth. Suggestions Towards Rewriting Hebrew History*, Durham (North Carolina), Duke University Press, 1930, réimpression New York, Ktav, 1974.

⁵⁹ La thèse est exposée dans A. GRANT, *The Nestorians, or the Lost Tribes. Containing Evidence of their Identity*, 1^{re} éd., London, John Murray, 1841, x-338 p. (multiples réimpressions).

rien d'extraordinaire, car, depuis le schisme des Nestoriens jusqu'au XVI^e siècle, les mêmes populations ont toujours habité les montagnes au nord et au nord-est de Mossoul. (...) On comprend l'intérêt historique qui se rattache aux Nestoriens, si l'origine que nous leur attribuons est véritable, et, dans notre esprit, elle est presque certaine. Ce n'est, du reste, que dans ces montagnes inaccessibles qu'une population peut s'être conservée sans être altérée par les influences multiples qui ont changé, pendant deux mille cinq cents ans, les rapports ethnologiques de l'Asie⁶⁰.

La difficulté du terrain explique certainement la présence de poches de résistance à l'islamisation. Mais, aux yeux des archéologues, ces îlots permettent d'avoir accès à des attestations matérielles de la mémoire des minorités. On avait là, en quelque sorte, une preuve archéologique de l'appartenance par l'autochtonie. Elle concerne, à l'exclusion des musulmans locaux, les chrétiens de langue syriaque de la plaine de Mossoul, de la montagne nestorienne et de la région d'Urmia, et par ricochet les Coptes et les Maronites. Un des pionniers de cette thèse fut le géologue et médecin anglais William Francis Ainsworth (1807-1896). À la suite de l'expédition de Chesney sur l'Euphrate (1835), il parcourt la montagne nestorienne (juin 1840) et y constate que les Chaldéens (= Nestoriens) se considèrent comme les descendants des anciens Chaldéens d'Assyrie, de Mésopotamie et de Babylonie refoulés par les persécutions des musulmans vers leur actuel réduit montagnard⁶¹. Il n'est pas encore question de preuves matérielles à l'appui de l'identification assyrienne. Celles-ci sont avancées par le fouilleur anglais de « Ninive », Austen Henry Layard (1817-1894), qui connaissait bien la montagne nestorienne et les chefs de tribus avec qui il négociait de la main-d'œuvre pour ses fouilles⁶² :

Still there lingered, in the villages and around the sites of the ruined cities, the descendants of those who had formerly possessed the land... They still spoke the language of their ancestors, and still retained the name of their race⁶³.

Pour Layard, le nom de la race est « Chaldéens », sa réalisation historique est rendue par le terme « Assyriens ». Les pratiques archaïques de la prière nestorienne expriment, à ses yeux, la revanche du monothéisme sur le polythéisme :

The Tiyari, or Nestorian Chaldaean Christians, resided chiefly on the mound, where I had built a large hut for them. A few only returned at night to the village. Many of them had brought their wives from the mountains. The women made bread, and cooked for all. Two of the men walked to the village of Tel Yacoub, or to Mosul, on Saturday evening, to fetch flour for the whole party, and returned before the work

⁶⁰ J. OPPERT, *Expédition scientifique (op. cit., supra, n. 52)*, p. 77. Pour Oppert, les *Afghans* sont également un reste des tribus perdues d'Israël (*ibid.*, p. 77-78).

⁶¹ W. F. AINSWORTH, *Travels and Researches in Asia Minor, Mesopotamia, Chaldaea, and Armenia*, Londres, Parker, t. II, 1842, p. 256 ; *IBID.*, « The Assyrian Origin of the Izedis or Yezidis », *Transactions of the Ethnological Society of London*, 1, 1861, p. 11-44 (affirme leur origine assyrienne mais rejette la thèse de Grant sur les Yézidis comme descendants des tribus perdues d'Israël).

⁶² A. H. LAYARD, *Nineveh and its Remains (supra n. 41)*, t. I, p. 173-239 (la montagne nestorienne), 240-269 (origine des Chaldéens du Kurdistan).

⁶³ *Ibid.*, t. I, p. 241.

of the day began on Monday morning ; for they would not journey on the Sabbath. They kept their holidays, and festivals with as much rigour as they kept the Sunday. On these days they assembled on the mound or in trenches ; and one of the priests or deacons (for there were several amongst the workmen) repeated prayers, or led a hymn or chant. I often watched these poor creatures, as they reverentially knelt – their heads uncovered – under the great bulls, celebrating the praises of Him whose temples the worshippers of those frowning idols had destroyed, – whose power they had mocked⁶⁴. It was the triumph of truth over paganism. Never had the triumph been more forcibly illustrated than by those who now bowed down in the crumbling halls of the Assyrian kings. (...) The women retained their mountain habits, and were always washing themselves on the mound, with that primitive simplicity which characterises their ablutions in the Tiyari districts. This was a cause of shame to other Christians in my employ ; but the Chaldaeans themselves were quite insensible to the impropriety, and I let them have their way. On Sunday, sheep were slain for the Tiyari workmen, and they feasted during the afternoon. When at night there were music and dances, they would sometimes join the Arabs ; but generally performed a quiet dance with their own women, with more decorum, and less vehemence, than their more excitable companions⁶⁵.

Layard voit dans les chants sacrés des ouvriers nestoriens travaillant sur sa fouille de Nimrud (*Kalakh*) la revanche du Dieu des Israélites sur les dieux des Assyriens. Il assimile par-là les Nestoriens du Tiari, qui observent le sabbat et chantent des cantiques bibliques, aux Israélites déportés par les rois d'Assyrie. Un autre argument à l'appui de sa thèse est l'attestation d'une toponymie assyrienne dans la mémoire collective par un intermédiaire juif. Ainsi, le nom propre ancien du lieu de fouilles « ninivite » (en réalité Khorsabad) comme « ville de Sargon » (akkadien *Dûr-Sharrukîn*) – nom que les assyriologues déchiffreront plus tard dans les tablettes de fondation du palais découvertes par Victor Place en 1854 – s'est conservé localement pendant des siècles, jusqu'à ce qu'il soit recueilli et transmis par un géographe arabe du XIII^e siècle : *Madînat Şar'un*, « ville de Sargon »⁶⁶. Entre la fondation de la ville par Sargon en 721-705 avant notre ère et le géographe arabe Yāqūt, il y a un intervalle de vingt et un siècles durant lesquels le nom du souverain assyrien est resté attaché aux ruines de Khorsabad. Dans la version abrégée de *Nineveh and its Remains* (1867), Layard étend l'ascendance identitaire « assyrienne » à l'ensemble des chrétiens du Kurdistan,

⁶⁴ Cf. 2 R 18:32-35 = Is 36:18-20 ; 2 R 19 = Is 37 ; 2 Ch 32:17. Le seul temple israélite détruit par les Assyriens semble être celui de Samarie, celui de Jérusalem est seulement endommagé (l'or de ses portes est enlevé et remis aux Assyriens, 2 R 18:16), il sera détruit plus tard par Nabuchodonosor et marquera le début de la déportation des tribus de Juda et de Manassé à Babylone.

⁶⁵ A. H. LAYARD, *op. cit.*, t. I, p. 363-365.

⁶⁶ Yāqūt, *Mu'ğam al-buldān*, éd. de Beyrouth, 1957, t. II, p. 358b 20-25 ; A. H. LAYARD, *op. cit.*, t. I, p. 149. Layard devait tenir l'information de Christian Rassam, frère de Hormuzd Rassam (1826-1910), assistant de Layard, voir J. READE, « Hormuzd Rassam and his Discoveries », *Iraq*, 55, 1993, p. 39-62. Christian Rassam (1808-1872) était un clerc chaldéen de Mossoul ; il se convertit à l'anglicanisme pour obtenir le poste de vice-consul britannique à Mossoul. Sur sa bibliothèque : J. H. PETERMANN (de passage à Mossoul les 1-10 avril 1855), *Reisen im Orient*, t. II, Leipzig, Veit, 1861, p. 330.

Nestoriens-Chaldéens (ralliés ou non à Rome) et Jacobites, « the only descendants of that great Assyrian people which once swayed, from these plains, a considerable part of Asia »⁶⁷. La revendication par les chrétiens du Kurdistan d'une identité « assyrienne » contribua à la formation d'un embryon de nationalisme syriaque qui s'exprime à la fin du XIX^e siècle autour des missions américaines et anglaises d'Urmia par contrecoup de la montée du nationalisme arménien. Cette idéologie identitaire est vivace aujourd'hui dans la diaspora, et ses lieux de publication sont actifs, sans toutefois parvenir à une conceptualisation convaincante⁶⁸.

⁶⁷ A. H. LAYARD, *Nineveh and its Remains. A Narrative of an Expedition to Assyria during the Years 1845, 1846, & 1847*, London, John Murray, 1867 (version abrégée de Layard 1849, *supra* n. 41), p. 25.

⁶⁸ D'autres points de vue critiques sur l'identité assyrienne s'expriment dans : B. POIZAT, « Une bibliographie commentée pour le néo-araméen », *Comptes rendus du Groupe linguistique d'études chamito-sémitiques*, 18-23, 1973-1979, p. 371-372 ; H. ANSCHÜTZ, « Christliche Gruppen in der Türkei », in P. A. ANDREWS (éd.), *Ethnic groups in the Republic of Turkey*, 1989, *op. cit.*, p. 464-465, et surtout S. JACKSON, « Phoenicians and Assyrians versus the Roving Nomad : Western Imperialism, Western Scholarship, and Modern Identity », in J. AZIZE & N. WEEKS (éd.), *Gilgameš and the World of Assyria*, Louvain, Peeters, 2007, p. 207-223.

« Hérésie », orthodoxie et nationalisme : usages de l’islam hétérodoxe en Grèce

Isabelle DÉPRET

Dans un entretien au journal grec *Eleftherotypia*, un universitaire turc alévi (ayant souhaité conserver l’anonymat) affirmait en janvier 2011 : « Les sunnites nous reprochent deux choses. D’abord d’avoir soutenu les Perses safavides contre les Ottomans au XVI^e siècle ; ensuite d’être hérétiques »¹. Devenue synonyme de déviance dramatique avec l’institutionnalisation du christianisme² la notion d’hérésie a aussi eu des équivalents dans un contexte musulman : ceci avec les termes polémiques et péjoratifs de *kāfir* (« infidèle », « incroyant »), de *zandaqa* (« doctrine hétérodoxe ») et de *gūlāt* (« extrémistes » dans l’islam chiite)³. La notion a pu ainsi désigner les courants non sunnites de l’islam : c’est le cas de l’alévisme-bektachisme, deux traditions hétérodoxes du point de vue du courant dominant⁴.

¹ « Οι Αλεβίτες, οι άγνωστοι συγγενείς μας », *Ελευθεροτυπία*, 23 janvier 2011.

² W. BAUER, *Orthodoxie et hérésie aux débuts du christianisme*, Paris, Cerf, 2009 (1934) ; A. LE BOULLUEC, *La notion d’hérésie dans la littérature grecque (II^e-III^e siècles)*, Paris, Études augustiniennes, 1985 ; A. RIGO et P. ERMILOV (éd.), *Orthodoxy and Heresy in Byzantium*, Rome, Université de Rome, T. Vergata, 2010 ; S. ELM *et al.* (éd.), *Orthodoxy, Christianity, History*, Rome, École française de Rome, 2000.

³ *Encyclopédie de l’Islam*, vol. II, Leyde, Brill, 1965, p. 1119-1121, vol. XI, 2005, p. 552-556 ; J. CAMPO (éd.), *Encyclopedia of Islam*, J. G. Melton Series, Facts on File, New York, 2009, p. 61, 75, 85, 99, 152, 159, 241-242, 292.

⁴ Voir l’entretien de M. Tardieu, « Il n’y a pas de dogme sans hérésie », *L’Histoire*, 26, 2005, p. 8-9, à propos du christianisme ; M. GABORIEAU, « Tariqa et orthodoxie », in A. POPOVIC et G. VEINSTEIN (éd.), *Les Voies d’Allah. Les ordres mystiques musulmans des origines à nos jours*, Paris, Fayard, 1996, p. 195-202.

L'alévisme est spécialement représenté en Thrace grecque, où il constitue une minorité au sein de la « minorité musulmane »⁵. Le courant s'inscrit ici dans un espace transfrontalier qui plonge ses racines dans l'histoire ottomane de la région. Après avoir précisé les contours d'une identité religieuse spécifique, je prendrai en compte le regard de « l'autre », c'est-à-dire les représentations intra- et interconfessionnelles. Je mettrai aussi en relief les lectures ou les stratégies qui ont pu se nouer, en Grèce, autour de cet islam non sunnite.

Islam hétérodoxe et carrefour identitaire : un islam hérétique, longtemps ignoré

Aux XIX^e et XX^e siècles, la formation de l'État-nation grec s'est structurée autour d'un lien étroit entre hellénisme et christianisme orthodoxe⁶. À cette association a correspondu une certaine confusion entre les notions d'*ottoman*, de *musulman*, de *Turc*, trois termes rejetés – certes abusivement – dans l'altérité absolue⁷.

Ces rapports particuliers à l'islam transparaissent également dans les archives de l'État, c'est-à-dire dans le regard de la haute administration hellénique au XX^e siècle. Durant cette période transparaît l'idée selon laquelle les musulmans du pays ne pouvaient être tenus pleinement pour des Grecs et *a fortiori* pour des patriotes sûrs⁸.

Ceci a valu aux musulmans de Thrace occidentale – environ 120 000 personnes – d'être exemptés des échanges démographiques gréco-turcs de 1923. Ces transferts conclus à l'issue de la « guerre d'indépendance » turque (1919-1922), ont impliqué le départ vers la Grèce de plus d'un million de chrétiens orthodoxes d'Anatolie et de Thrace orientale. Symétriquement, plus de 380 000 musulmans de Grèce sont alors

⁵ Ministère des Affaires étrangères grec, service d'information : « La minorité musulmane de Thrace », <http://www.hri.org/MFA/foreign/musmingr.htm> ; D. PENTZOPOULOS, *The Balkan Exchange of Minorities and its Impacts on Greece*, Londres, Hurst and Company, 2002 (1962) ; S. AKGÖNÜL, *Une minorité, deux États. La minorité turco-musulmane de Thrace*, Istanbul, Isis, 1999 ; K. TSITSELIKIS (éd.), *Η ελληνoturκική ανταλλαγή πληθυσμών. Πτυχές μιας εθνικής σύγχρουσης (L'échange helléno-turc de populations. Aspects d'un conflit national)*, Athènes, KEMO-Kritiki, 2006.

⁶ K. KOULOURI, *Ιστορία και γεωγραφία στα ελληνικά σχολεία (1834-1914) Γνωστικό κείμενο και ιδεολογικές προεκτάσεις*, Athènes, Archives historiques de la jeunesse hellénique, 1988 ; I. KOUBOURLIS, *La formation de l'histoire nationale grecque : l'apport de Spyridon Zambelios (1815-1881)*, Athènes, IRN/FNRS, 2005 ; I. DÉPRET, *Église orthodoxe et histoire en Grèce contemporaine. Versions officielles et controverses historiographiques*, Paris, L'Harmattan, 2009.

⁷ Voir le manuel scolaire de primaire, *Στα νεότερα χρόνια*, 6^e classe, Athènes, Organisme des publications didactiques, 2000 ; H. MILLAS, *Εικόνες Ελλήνων και Τούρκων. Σχολικά βιβλία, ιστοριογραφία, λογοτεχνία και εθνικά στερεότυπα*, Athènes, Alexandria, 2005.

⁸ Voir par exemple les archives du ministère des Affaires étrangères grec concernant les musulmans albanophones durant l'entre-deux-guerres : AMAEH, 1924, service central, dossier KTE/AP/17a, 94 ; 1927, 94.1 « Relations gréco-albanaises » ; 1928, dossier « Dédommagements pour des propriétés aliénées » ; 1930, dossier A/4/I. « Propriétés albanaises en Grèce » ; 1932, dossier B/2/VII, « Musulmans d'origine musulmane » ; 1932, dossier B/5/III, « Propriétés nationalisées » ; 1935, dossier A/4/9 « Minorité albanaise de Tchamouria ».

contraints de rejoindre la Turquie⁹. Face à d'autres éléments culturels, c'est le facteur confessionnel – vestige de l'empire ottoman – qui a donc prévalu comme critère de ces transferts humains. Les populations non échangées – Rums d'Istanbul et musulmans de Thrace grecque – ont été protégées en droit international en tant que minorités¹⁰.

Si la Thrace grecque a été repeuplée par des immigrants chrétiens dès l'entre-deux-guerres¹¹, les musulmans – majoritaires dans cette région au début du XX^e siècle¹² – restent surtout présents dans deux départements : ceux de Xanthi et du Rhodope¹³.

En 1951, lors du dernier recensement présentant des données religieuses, les musulmans constituent près de 45% de la population du département de Xanthi, et près de 56% du département du Rhodope. Selon Byron Kotzamanis, la répartition démographique musulmans-chrétiens aurait été peu modifiée durant les cinquante années qui suivent¹⁴, en dépit d'un exode rural et de l'afflux de chrétiens pontiques dans les années 1990¹⁵. Au XX^e siècle, les musulmans de Thrace ont constitué une population principalement rurale, assez traditionnelle dans ses modes de fonctionnement, moins scolarisée en moyenne que la population grecque chrétienne¹⁶, quoiqu'une évolution nette soit en cours depuis les années 1990¹⁷. Outre la population chrétienne orthodoxe, aujourd'hui la plus nombreuse, la région compte une très petite

⁹ K. TSITSELIKIS (éd.), *op. cit.* ; R. HIRSCHON, *Heirs of the Greek Catastrophe. The Social Life of Asia Minor Refugees in Piraeus*, New York, Oxford University Press, 1989 ; D. PENTAZOPOULOS, *op. cit.*

¹⁰ Texte du traité de Lausanne, dans *Treaties of Peace 1919-1923*, volume II, Carnegie Endowment for International Peace, New York, 1924 ; S. AKGÖNÜL, *op. cit.*

¹¹ J. DALÈGRE, *La Thrace grecque. Populations et territoires*, Paris, L'Harmattan, 1997.

¹² Archives du ministère des Affaires étrangères grec (AMAEG), 1923/6.7 « Πίναξ η εμπιστευτικός- Προσωρινά αποτελέσματα απογραφή 1920 », Recension des musulmans des Nouveaux Territoires, en fonction de leur langue maternelle et par nome. AMAEG, 1923/6.7, Lekkos au Genikos Dioikitis Makedonias, Salonique, 31 mars 1923, n° 394 et s. Geniki Statistiki Ypiresia tis Ellados (GSYE), *Στατιστικά αποτελέσματα της απογραφής του πληθυσμού της Ελλάδος της 15-16 Μαΐου 1928*, volume IV. Lieu de naissance-Religion et langue-nationalité, Athènes, p. κγ- ρβ-ργ.

¹³ « La minorité musulmane de Thrace », Ministère des Affaires étrangères grec, article en ligne, www.mfa.gr ; B. KOTZAMANIS et M. AGORASTAKIS, « La minorité musulmane de Thrace : la mesure du caché », *Démographie et culture. Actes des colloques de l'AIDELF*, Association internationale des démographes de langue française, 2008, p. 453-472.

¹⁴ *Ibid.*, p. 454.

¹⁵ G. NOTARAS, « État et société hellénique face au problème pontique », in M. BRUNEAU (éd.), *Les Grecs pontiques*, Paris, CNRS éditions, 1998, p. 229-240 ; N. MARANDZIDIS, « Οι Τουρκοφώνοι Πόντιοι πρόσφυγες στην Ελλάδα. Προβλήματα ενσωμάτωσης », in K. TSITSELIKIS (éd.), *op. cit.*, p. 225-237.

¹⁶ K. TSOUMIS, « Η νομοθετική πολιτική για την εκπαίδευση της μουσουλμανικής μειονότητας της Θράκης », *Παιδαγωγική επιθεώρηση*, 27, 1998, p. 141-158 ; *IBID.*, *Η μειονότητα της Θράκης 1950-1960*, Salonique, Stamoulis, 2006.

¹⁷ J. HERSANT, *Mobilisations politiques, co-gouvernementalité et construction ethnique. Sociologie du nationalisme turc à travers le cas des Turcs de Thrace occidentale en Grèce, en Allemagne et en Turquie*, thèse de doctorat en sociologie, École des hautes études en sciences sociales, Paris, 2007.

communauté arménienne et quelques juifs¹⁸. La communauté juive de la région a été quasi intégralement déportée en 1943, dans une région passée sous administration bulgare¹⁹.

Ainsi, la Thrace offre-t-elle un paysage particulier pour la Grèce : la région compte plus de trois cents mosquées, plus de trois cent cinquante imams, trois muftis qui ont conservé des compétences judiciaires en droit familial et successoral. Elle admet également un système éducatif primaire et secondaire réservé à la minorité, où les cours sont dispensés en grec et en turc. L'éducation religieuse est ici centrée sur l'islam sunnite²⁰.

Si l'administration grecque insiste sur l'hétérogénéité ethnique des musulmans de Thrace (entre personnes « d'origine turque », Pomaques et Tsiganes²¹), il existe d'autres facteurs de différenciation au sein de la minorité. La distinction entre musulmans sunnites et alévis peut ici être mentionnée.

Islam et alévisme en Thrace

L'alévisme – religion et culture syncrétiques²² – s'inscrit dans la mouvance de l'islam soufi, mystique²³. Il associe des éléments du chiisme à d'autres influences, parmi lesquelles le chamanisme et, selon certains, le christianisme²⁴.

En Anatolie et en Thrace, l'alévisme est souvent associé au bektachisme – cet ordre soufi puissant dans l'empire ottoman avant 1826²⁵. Les deux courants se rattachent en effet au saint Hacı Bektach Veli – qui aurait vécu au XIII^e siècle – et

¹⁸ K. CHATZOPOULOS, « Οι Αρμένιοι της Κομοτηνής », *Παρατηρητής της Θράκης*, 23 avril 2010 ; V. RITZALEOS et A. CHORAPCHIEV, « An Untold Story. Testimonies on the Salvation of the Greek Jews Mobilized to the Bulgarian Forced Labour Camp in Belitsa (1943) », *Atelier Archives of Memory. The Experience of Greek Jews in Audiovisual Testimonies*, Université de Volos, 24-25 février 2012.

¹⁹ B. JELAVIC, *History of the Balkans. XXth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 256-257 ; X. KOTZAGEORGI-ZYMARI (éd.), *Η Βουλγαρική κατοχή στην Ανατολική Μακεδονία και Θράκη 1941-1944*, Athènes, Paratiritis, 2002.

²⁰ G. MAVROMMATIS, « Constructing Identities for Thracian Muslim Youth. The Role of Education », communication au colloque *Minorities in Greece. Historical Issues and New Perspectives*, Osteuropa Institut, Université libre de Berlin, 30 janvier-1^{er} février 2003 ; K. TSOUIMIS, *loc. cit.*, p. 141-158.

²¹ « La minorité musulmane de Thrace », www.mfa.gr.

²² Voir la critique de la thèse syncrétique à propos du soufisme dans M. SEDGWICK, *Le soufisme*, Paris, Cerf, 2001, p. 12-13.

²³ I. MELIKOFF, *Sur les traces du soufisme turc : recherches sur l'islam populaire en Anatolie*, Istanbul, ISIS, 1992 ; Chr. BONAUD, *Le soufisme. Al-tasawwuf et la spiritualité islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1991 ; A. POPOVIC et G. VEINSTEIN (éd.), *Les Voies d'Allah, op. cit.*

²⁴ I. MELIKOFF, *Au banquet des quarante. Exploration au cœur du Bektachisme-Alévisme*, Istanbul, ISIS, 2001 ; E. MASSICARD, *L'autre Turquie*, Paris, PUF, 2005, introduction ; E. ZEGGINIS, *Ο Μπεκτασισμός στη Δυτική Θράκη*, Salonique, Institut d'études balkaniques, 1988, chapitre 7.

²⁵ *Encyclopédie de l'islam*, vol. I, Leyde, Brill, 1960, p. 1196-1197.

possèdent nombre d'éléments culturels communs. Pour Irène Melikoff, l'alévisme représenterait une sorte de version populaire du bektachisme²⁶.

Les liens de l'alévisme au chiisme transparaissent dans la forte valorisation de la figure d'Ali, gendre et cousin du Prophète ; dans la vénération des douze imams. De ses liens au soufisme témoignent la croyance en un sens ésotérique du Coran, une logique mystique et initiatique ; l'importance de la musique et de la danse rituelle lors des cérémonies religieuses (*cem*)²⁷.

Une tradition ancienne mais étioyée : un courant de l'islam en Thrace

Si un document évaluait l'islam hétérodoxe à près de 10% de la population musulmane en Thrace²⁸, pour autant, les alévis ne représenteraient *stricto sensu* qu'environ 3 000 personnes au début du XXI^e siècle²⁹. Celles-ci vivent principalement dans un ensemble de villages montagneux situés au Nord du département de l'Evros et, dans une moindre mesure, de Xanthi et du Rhodope. Désignés comme alévis-bektachis, ils sont aussi appelés Kizilbash (tête rouge) dans le nord de Xanthi, en référence à ces anciens militants chiites au turban rouge, liés à la fondation de la dynastie safavide iranienne³⁰.

Le bektachisme était très présent en Thrace à l'époque ottomane – spécialement dans la région d'Alexandroupolis, sur le littoral, mais aussi dans les montagnes du Rhodope³¹. Du point de vue des souverains ottomans, l'installation, à partir du XV^e siècle, de derviches a aussi renvoyé au souci de consolider des terres récemment conquises, alors largement chrétiennes. Le développement du bektachisme est dès lors marquant en Thrace, autorisant des croyances et rites moins stricts que ceux définis par l'islam sunnite officiel³². Le déclin des tekke bektachis³³ est amorcé au XIX^e siècle, à l'époque ottomane tardive³⁴. Le courant s'est surtout étioyé au XX^e

²⁶ I. MELIKOFF, *Au banquet des quarante*, *op. cit.* Pour le cas albanais, N. CLAYER, « Bektachisme et nationalisme albanais », in A. POPOVIC et G. VEINSTEIN (éd.), *Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul, Isis, 1995, p. 277-308.

²⁷ E. ZEGGINIS, *op. cit.*, 1988 ; M. SEDGWICK, *op. cit.* ; A. A. FABIO *et al.*, *Les derviches tourneurs. Doctrine, histoire, pratiques*, Paris, Cerf, 2006 ; S. MERVIN, « Les larmes et le sang des Chiites. Pratiques rituelles lors de la célébration de Ashûra (Liban, Syrie) », *REMMM*, 113-114, 2006, p. 153-166.

²⁸ M. KOÇ, *Seyyid Ali Sultan Dergâhı ve Osmanlı Eserleri*, Alexandroupolis, Dunden Bugüne, 2011.

²⁹ Le journal grec pomaque *Zagalisa*, « Οι Αλεβίτες (Μπεκτασήδες) της Θράκης αναγνωρίζονται και από τις Η.Π.Α. », en ligne, 2010 ; G. MAVROMMATIS, « Bektashis in the XXth Century Greece », *Turcica*, 40, 2008, p. 219-250.

³⁰ R. SAVORY, « Kizil-Bash », *Encyclopaedia of Islam*, édition en ligne 2005 ; I. MELIKOFF, *Sur les traces du soufisme turc*, *op. cit.*

³¹ I. MELIKOFF, *Hadji Bektash, un mythe et ses avatars. Genèse et évolution du soufisme en Turquie*, Leyde, Brill, 1998, p. xx-xxi ; E. ZEGGINIS, *op. cit.*, p. 21-49.

³² J. K. BIRGE, *The Bektashi Order of Dervishes*, Londres, Luzac, 1965 (1933).

³³ Les tekke sont des loges/couvents de derviches et lieux de culte hétérodoxes.

³⁴ Au début du XVI^e siècle, les Kizilbash représentent, aux frontières ottomano-perses, des militants influencés par le chiisme ainsi que des partisans des Safavides dans la guerre ottomano-

siècle, perdant ses fidèles, ses ressources économiques, ses réseaux anciens. Les réformes agraires menées au cours des années 1920-1950 ont privé les tekke de leurs propriétés foncières³⁵. Selon l'historien Evstratios Zegginis, dans les années quatre-vingt, la Thrace compterait environ une quinzaine de tekke, certains peu entretenus³⁶. Le poids du sunnisme s'est d'autant renforcé, soutenu par le mufti, interlocuteur légal de l'État grec³⁷.

Entre fermeture et réseaux transfrontaliers

Des entretiens réalisés en 2010 et 2011 auprès d'alévis de l'Evros signalent à quel point la mémoire de la persécution reste présente – ou du moins affirmée : mémoire de répression du pouvoir politique, depuis les sultans ottomans ; méfiance à l'égard de l'État grec, qui valoriserait le christianisme ; méfiance à l'égard du sunnisme, qui aurait falsifié le Coran et exercerait une domination injustifiée. Les personnes interrogées se définissent comme musulmanes, revendiquant même leur appartenance à la tradition la plus authentique de l'islam.

Compte tenu de cette culture de la suspicion, une partie des alévis tend d'abord à se présenter comme sunnite³⁸. Dans les années quatre-vingt, le mufti de Xanthi condamne des pratiques jugées non orthodoxes : par exemple, la tradition de rendre visite à des saints locaux³⁹ ; celle de nouer des bouts de tissus et de les accrocher aux arbres entourant un lieu sacré ; de jeter des pièces de monnaie ou de se presser le visage contre la tombe d'un saint en invoquant son aide⁴⁰. Ce « rappel à l'ordre » signale le maintien de ces pratiques dans l'islam populaire, ceci au-delà du groupe alévi *stricto sensu*⁴¹.

perse. La suppression violente du corps des janissaires en 1826 par le sultan Mahmut II – un corps très lié au bektachisme – et la vente prévue des biens des tekke à cette date ont nettement atteint la puissance de cette confrérie. F. MADEN, « Kizildeli Sultan tekkesi'nin kapatılması (1826) ve faaliyetlerine yeniden başlaması », *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli araştırma dergisi*, 53, 2010, p. 115-126 ; M. BALIVET, « Aux origines de l'islamisation des Balkans », *REMMM*, 66, 1992, p. 10-22 ; A. POPOVIC et G. VEINSTEIN (éd.), *Les Voies d'Allah, op. cit.* ; I. MELIKOFF, « L'ordre des Bektaşî après 1826 », *Turcica*, 15, 1983, p. 155-178 ; G. MAVROMMATIS, « Bektashis in the XXth Century Greece », *loc. cit.*

³⁵ « Ελευθέριος Βενιζέλος : Ένας εκσυγχρονιστής-μεταρρυθμιστής της Ελλάδας », www.istoria.gr ; « Μια ιστορία χωρίς χρυσόβουλο », *Καθημερινή*, 28 septembre 2008.

³⁶ E. ZEGGINIS, *op. cit.*, p. 180-185, 217, 240 ; G. MAVROMMATIS, *loc. cit.*, p. 242.

³⁷ K. TSITSELIKIS, « Η νομική θέση του Μουφτή στην ελληνική έννομη τάξη », in D. CHRISTOPOULOS (éd.), *Νομικά ζητήματα θρησκευτικής ελευθερίας στην Ελλάδα*, Athènes, Kritiki/KEMO, 1999, p. 271-329 ; S. SOLTARIDIS, *Η ιστορία των μουφτειών της Δυτικής Θράκης*, Athènes, 2001.

³⁸ Enquête de terrain menée en mai 2011.

³⁹ Voir également D. VRACHIOLOGLOU, *Οι Μπεκτασήδες μουσουλμάνοι της Δυτικής Θράκης. Γιορτές και λαϊκά θρησκευτικά έθιμα*, Alexandroupolis, Anglohellenic, 2000 ; M. TERZOPOULOU, communication « The Evolution of a Bektashi Panayir in Greek Thrace/Kimlik », *Conférence internationale consacrée à Hacı Bektash Veli*, Ankara, 19-21 octobre 2009.

⁴⁰ Observations et entretiens réalisés en juillet 2010 et mai 2011.

⁴¹ F. TSIBIRIDOU, *Les Pomaks dans la Thrace grecque. Discours ethniques et pratiques socioculturelles*, Paris, L'Harmattan, 2000, notamment le chapitre 3, p. 141-184 ; M. VARVOUNIS,

Les alévis-bektachis de Thrace s'inscrivent au carrefour des cultures turque-bulgare-grecque, avec des implications politiques. Une partie des musulmans de langue maternelle slave – les Pomaques – est alévie. D'autres alévis sont d'origine turque. Face aux « ennemis » du Nord puis de l'Est – Bulgarie et Turquie –, l'espace septentrional de la Thrace a été placé sous supervision militaire de 1936 à 1995⁴². Ces facteurs ont longtemps relégué les musulmans de cette région dans une double situation d'isolement et de relative extériorité vis-à-vis de l'État-nation grec⁴³. La circulation des personnes de cette zone était limitée, contrôlée par l'armée, la police et des bureaux culturels aux visées politiques⁴⁴.

Non protégées par l'État et par les autorités musulmanes légales, les identités aléviennes en Grèce semblent se percevoir comme menacées, tiraillées entre fermeture communautaire, assimilation au sunnisme, sécularisation et reconstitution de solidarités internationales⁴⁵.

Ces phénomènes contradictoires peuvent être observés autour de deux tekke associés : celui de Kizil Deli à Roussa et celui d'Ashagi à Mikro Dereio, dans l'Evros, non loin de la frontière gréco-bulgare. Du 6 mai – jour de la fête d'Ederlez, dédiée au prophète Hidir⁴⁶ – à novembre, une série de fêtes religieuses, profanes et agraires ponctuent le calendrier des musulmans alévis. Or, depuis quelques années, certaines des fêtes les plus médiatisées sont fréquentées par des personnes venues de Bulgarie et de Turquie⁴⁷. Cette fréquentation transfrontalière vaut, plus récemment, pour la fête du 8 novembre, dédiée au fils du saint bektachi local, au tekke de Roussa. Ce tekke aurait été fondé en 1402 à la mémoire de Seyyid Ali Sultan (surnommé Kizil Deli, le « Fou rouge »), un saint et guerrier des XIV^e-XV^e siècles⁴⁸. Lieu de culte musulman hétérodoxe majeur dans les Balkans, à l'époque ottomane, le tekke a représenté un *vakif* riche au plan foncier jusqu'au XIX^e siècle⁴⁹. Dévasté au début du XX^e siècle par

Η καθημερινή ζωή των Πομάκων. Το παράδειγμα του χωριού Κόκνος της Ξάνθης, Athènes, Odysseas, 1997.

⁴² T. KOSTOPOULOS, *Το Μακεδονικό της Θράκης. Κρατικοί σχεδιασμοί για τους Πομάκους 1956-2008*, Athènes, Bibliorama, 2009 ; K. MARKOU, « Les Pomaques de Thrace grecque et leurs choix langagiers », *Études balkaniques*, 9, 2002, p. 41-52.

⁴³ Entretiens, juillet, septembre 2010.

⁴⁴ T. KOSTOPOULOS, *op. cit.*

⁴⁵ Entretiens menés au Nord de la Thrace grecque, mai 2011.

⁴⁶ Célébré dans les villages alévis du Nord de la Thrace grecque, mais aussi parmi les Tziganes. Cf. J. BIRGE, *The Bektashi Order of Dervishes*, Londres, Luzac, 1965 (1937), p. 39-40 ; I. MELIKOFF, *Hadji Bektash, op. cit.*, p. 180 ; M. COUROUCLÉ, « Saint Georges l'Anatolien, maître des frontières », in M. COUROUCLÉ et D. ALBERA (éd.), *Religions traversées*, Paris, Actes Sud, 2009, p. 175-208.

⁴⁷ Ceci vaut pour les festivités estivales de Setchek, sur le plateau de Chilia, festivités qui semblent avoir acquis une dimension folklorique, touristique voire politique. Χρόνος, 1^{er} août 2009.

⁴⁸ Brochure éditée par le dergâh de Ali Seyyid Sultan, p. 2. Les données s'appuient sur l'hagiographie du saint.

⁴⁹ M. ΚΟÇ, *Seyyid Ali Sultan Derghâm ve Osmanlı Eserleri*, Düden Bugüne, Istanbul, 2011. Ainsi, à la fin du XIX^e siècle, le tekke constituait un complexe autonome au plan économique comptant quatre-vingts derviches, deux mille cinq cents moutons, deux cents

les conflits entre Bulgares et Grecs, puis pendant la seconde guerre mondiale, privé par la suite de ses domaines, le *dergâh* de Seyyid Sultan ne dispose que de quelques mètres carrés de terrain au début du XXI^e siècle⁵⁰. Il est aujourd'hui géré en tant que *waqf*⁵¹ par un comité local de musulmans alévis. Il inclut une salle de prière ; le cénotaphe (*türbe*) de Kizil Deli, un réfectoire où apparaissent des portraits d'Ali ; une cuisine ; un espace d'abattage des animaux ; une étable ; l'ancienne résidence d'un baba, le dirigeant spirituel du lieu, devenue maison du gardien du mausolée ; un cimetière⁵². L'espace abrite également une petite mosquée. Les alévis de Roussa – l'essentiel de la communauté villageoise – se définissent comme « Turcs », ou comme « Pomaques » et citoyens grecs. La plupart parlent le turc⁵³.

Regards sur l'islam hétérodoxe en Grèce : entre sciences sociales et lectures politiques

Dans les sciences sociales de langue grecque, l'alévisme ne constitue pas un thème très abordé. Jusqu'au début du XX^e siècle, les alévis, parce qu'inscrits dans l'ensemble musulman, semblent largement envisagés comme des « autres »⁵⁴.

Alévisme et crypochristianisme

Toutefois, comme le souligne Michalis Kokolakis, après la première guerre mondiale, plusieurs écrits nationalistes consacrés à l'Asie mineure mentionnent les Kizilbash, mais cette fois pour les différencier des « musulmans » et des « Turcs »⁵⁵. Dans une conférence publiée en 1921, Konstantinos Lameras inclut même ce groupe dans la catégorie des « crypto-chrétiens »⁵⁶. Dans ce « nouveau » regard sur l'islam hétérodoxe d'Anatolie⁵⁷, il est possible, certes, de retrouver l'influence de chercheurs,

bœufs, cinq moulins, huit étables, huit greniers, une fabrique d'huile et de savon. Cf. E. ZEGGINIS, *Ο Μπεκτασισμός στη Δυτική Θράκη*, *op.cit.*, p. 180-185.

⁵⁰ Entretiens avec le président du *waqf* du *dergâh* de Seyyid Sultan, mai 2011.

⁵¹ Le *waqf* désigne, en droit islamique, une donation en faveur d'une œuvre d'utilité publique et charitable. Par extension, la notion désigne le bien consacré. Le bien offert en usufruit devient alors inaliénable. Ce principe et ce type de propriété communautaire renvoient, d'une part, à l'héritage ottoman dans la région, d'autre part, à la reconnaissance, en Thrace grecque, du droit islamique dans certains secteurs concernant la minorité musulmane. K. TSITSELIKIS, *The Shariatic Courts of Greek Thrace and the « Principle of Reciprocity » Regarding Minorities in Turkey and Greece*, 2006 ; G. ΚΤΙΣΤΑΚΙΣ, *Ιερός νόμος του Ισλάμ και μουσουλμάνοι έλληνες πολίτες μεταξύ κοινοτισμού και φιλελευθερισμού*, Athènes, Sakkoula, 2006.

⁵² Visite du tekke en mai 2011. Voir également P. ΚΑΡΑΚΑΤΣΑΝΙΣ, « Το μουσουλμανικό μοναστήρι της Ρούσσας », *Θρακική επετηρίδα*, 9, 1992-1994, p. 423-441.

⁵³ Entretiens en mai 2011 au village de Roussa.

⁵⁴ M. ΚΟΚΟΛΑΚΙΣ, « Έλληνες εθνικιστές και Τούρκοι Αλεβήδες », *Δελτίο Κέντρου Μικρασιαστικών Σπουδών*, 15, 2008, p. 373-435.

⁵⁵ M. ΚΟΚΟΛΑΚΙΣ, *loc. cit.*, p. 376.

⁵⁶ K. LAMERAS, *Το Μικρασιατικό πρόβλημα*, Athènes, Perakos, 1918 ; *IBID.*, *Η περί Μικράς Ασίας και των εν αυτή χρυποχριστιανών*, conférence donnée à Athènes, Athènes, Kallergis, 1921. Également : Y. ΤΖΕΔΟΠΟΥΛΟΣ, « Public secrets : Crypto-Christianity in the Pontos », *Δελτίο Κέντρου Μικρασιαστικών Σπουδών*, 16, 2009, p. 165-210.

⁵⁷ G. ΣΚΑΛΙΕΡΙΣ, *Λαοί και φυλαί της Μικράς Ασίας*, Athènes, Typos, 1922.

d'orientalistes européens, de missionnaires, qui se penchent, au tournant des XIX^e-XX^e siècles, sur les liens entre islam et christianisme. C'est le cas de l'historien britannique Fredrick Hasluck, célèbre pour ses travaux menés en Anatolie et dans les Balkans au début du XX^e siècle⁵⁸. Se sont ajoutés des enjeux politiques concrets. À la fin de la première guerre mondiale, l'annexion par la Grèce d'une partie occidentale de l'Anatolie semble plus que jamais envisageable⁵⁹. Rapprocher les musulmans hétérodoxes de la famille chrétienne ne permettait-il pas, dès lors, de mieux justifier l'incorporation d'une portion de cette région à la patrie ? Cette thèse nationaliste n'est toutefois ni officielle ni dominante au début des années 1920⁶⁰.

Nos proches méconnus : islam hétérodoxe et christianisme orthodoxe

Depuis les années quatre-vingt, la question de l'islam hétérodoxe réapparaît dans les sciences sociales hellénophones : après l'étude d'Evstratios Zegginis⁶¹, le thème est abordé par des anthropologues, sociologues, folkloristes. Une majorité de ces travaux reprend cette problématique des articulations entre alévisme et christianisme. Dans un article du 23 janvier 2011, le journal grec *To Vima* titrait ainsi, de manière révélatrice : « Les alévis, nos parents méconnus »⁶².

Ainsi, les différences vis-à-vis du sunnisme sont d'autant soulignées : usage, dans l'alévisme, de lieux de culte spécifiques ; observation non obligatoire ou moins longue du jeûne de Ramadan ; absence de séparation rigoureuse entre hommes et femmes lors des cérémonies religieuses. Symétriquement, les proximités entre alévisme et orthodoxie sont mises en relief : usage du vin, des bougies ; culte des saints ; monogamie. Le tryptique Allah-Mohamet-Ali ne renverrait-il pas à la Trinité chrétienne ? La valorisation du chiffre 12 ne rappellerait-elle pas les douze Apôtres du Christ ? L'accent placé sur le pèlerinage du cœur, sur l'amour de Dieu et du prochain sont alors autant de points communs. Le *cem*, les cérémonies initiatiques deviennent alors des sortes de baptêmes ou de communions⁶³. Ces similarités apparaissent alors comme les preuves d'une influence primordiale du christianisme⁶⁴.

⁵⁸ Les travaux de F. Hasluck mettent en relief les liens entre bektachisme et christianisme dans l'empire ottoman. Cet historien développe la problématique des influences ou des survivances chrétiennes au sein de l'islam. Pour F. Hasluck, les proximités entre l'islam des serviches et d'autre part le christianisme refléteraient un processus socio-culturel de long terme, le passage graduel du christianisme à l'islam dans certaines régions ottomanes.

⁵⁹ M. LLEWELLYN-SMITH, *Ionian Vision. Greece in Asia Minor 1919-1922*, Londres, Hurst and Company, 2000 (1973).

⁶⁰ Discours du 3 février 1920 de E. VÉNIZÉLOS ; N. PETSALIS-DIOMIDIS, *Greece at the Peace Conference (1919)*, Salonique, Institut d'études balkaniques, 1978, p. 348-349.

⁶¹ E. ZEGGINIS, *O Μπεκτασισμός στη Δυτική Θράκη*, *op. cit.*

⁶² « Οι Αλεβίτες, οι άγνωστοι συγγενείς μας », *Ελευθεροτυπία*, 23 janvier 2011.

⁶³ Je reprends ici l'analyse intéressante d'Evstratios Zegginis, auteur de l'ouvrage le plus complet sur la question (*O Μπεκτασισμός στη Δυτική Θράκη*, *op. cit.*, p. 44-50 et chapitre 7).

⁶⁴ E. ZEGGINIS, *op. cit.* L'auteur qualifie les bektachis de « μουσουλμανοφανείς », de personnes « d'apparence musulmane », p. 247. Voir aussi M. VARVOUNIS, « A Contribution to the Study of Influences of Christian upon Moslem Customs in Popular Worship », *Journal of Oriental and African Studies*, 5, 1993, p. 75-89 ; *IBID.*, « Christian Orthodox and Muslim Popular Religious Customs : a Study of Influences and Practices », *Γρηγόριος ο Παλαμάς*, 78,

Ces thèses sont exprimées de manière plus directe encore par Dimitris Kitsikis, professeur de relations internationales à l'Université d'Ottawa. Dans un ouvrage paru en 2000 et intitulé *l'Importance du bektachisme-alévisme pour l'hellénisme*, l'auteur écrit :

L'avenir de l'espace helléno-turc dépend des alévis (...). Grâce au bektachisme, l'idéologie des janissaires élaborée par l'empire ottoman dans la région intermédiaire⁶⁵ est restée aux mains des Romoii, c'est-à-dire des Grecs chrétiens orthodoxes (...). Sans l'alévisme, la Turquie s'éloignera de la Grèce et basculera dans les bras de l'islamisme arabe. Avec les Alévis, l'État helléno-turc sera religieux mais tolérant et les valeurs de l'hellénisme – communes aux Grecs et aux Turcs – prévaudront⁶⁶.

Cet ouvrage se veut scientifique – l'auteur se définit comme turcologue. Toutefois, Dimitris Kitsikis se présente aussi comme un acteur, soulignant sa sympathie pour la religion et la culture alévis, une attitude positive qui transparaît dans plusieurs travaux sur l'alévisme/bektachisme. Valorisé par des auteurs occidentaux, l'islam hétérodoxe semble alors érigé en un « bon islam ».

L'alévisme n'en constitue pas moins un ensemble éclaté. Au début du XXI^e siècle, les musulmans alévis de Thrace se situeraient, en effet, entre mysticisme bektachi, conservatisme, sunnisme et sécularisation. Dans les villages, la plupart des femmes alévis sont voilées et s'insèrent dans un modèle familial patriarcal⁶⁷.

Panagiotis Karakatsanis insiste, quant à lui, sur la continuité directe entre le bektachisme et l'orphisme, ce courant mystique et dionysiaque de la Grèce antique. Cette analyse conduit à éloigner l'alévisme de Thrace de l'islam et du monde turc pour le replacer dans la continuité de croyances locales autochtones et de la culture hellénique. Selon des lectures plus courantes (mais très discutables sur un plan historique), les bektachis – de même que les Pomaques de Thrace – seraient les descendants de plus anciennes hérésies chrétiennes byzantines⁶⁸ : en l'occurrence le paulicianisme et le bogomilisme, deux courants dualistes, qui ont développé un discours de critique du pouvoir⁶⁹.

1995, p. 805-814 ; *IBID.*, « Christian and Islamic Parallel Cultural Traditions in the Popular Culture of the Balkan People », *Journal of Oriental and African Studies*, 9, 1997-1998, p. 53-74 ; M. STEFANIDIS, *Ta téμενη της Θράκης. Εισαγωγή στη αισθητική του ισλάμ*, Athènes, Miltos, 2000, p. 37.

⁶⁵ La « région intermédiaire » est un concept clé dans la vision géopolitique de Kitsikis. Elle désigne un espace situé entre « l'Occident » et « l'Orient », espace ayant inclus historiquement les empires byzantin et ottoman.

⁶⁶ D. KITSIKIS, *Η σημασία του Μπεκτασισμού-Αλεβισμού για τον Ελληνισμό*, Athènes, Ekati, 2006, p. 9, 20, 35.

⁶⁷ Observations de terrain, septembre 2010 et mai 2011.

⁶⁸ E. ZEGGINIS, *op. cit.*, p. 248.

⁶⁹ Le paulicianisme est un courant religieux chrétien qui s'est développé dans l'Empire byzantin (en Anatolie) au VII^e siècle. Les Pauliciens, au nom des Évangiles, rejettent le symbole de la croix, le clergé, les saints, les rites et sacrements de l'Église. Le mouvement paulicien aurait inspiré le bogomilisme, un courant dualiste qui émerge à partir du X^e siècle en Bulgarie, en Serbie, en Bosnie et plus généralement dans la péninsule balkanique. La Thrace aurait constitué un terrain précurseur de prédication bogomile. Les Bogomiles rejettent l'Ancien Testament, le monde matériel et les autorités constituées, notamment ecclésiastiques. Pour eux,

Aujourd'hui, en Grèce, les alévis représentent un groupe social peu connu. Ils s'insèrent, en Thrace, dans la « minorité musulmane ». Les analyses historiques et ethnologiques ci-dessus méritaient néanmoins d'être signalées. Ce contexte intellectuel éclairé, en effet, un conflit local autour duquel se centrera la dernière partie de cet article.

L'affaire Chara Nikopoulou : alévisme et nationalisme dans l'espace scolaire

En 2004, une jeune institutrice grecque originaire de Salonique demande son affectation dans l'école minoritaire de Megalo Dereio⁷⁰. Il s'agit d'un village de montagne situé au nord du nome de l'Evros, à proximité des frontières bulgare et turque. Le village, d'environ 1 000 habitants, est essentiellement alévi. Il dispose d'un tekke situé près du village voisin de Mikro Dereio. Il est aussi considéré comme espace pomaque⁷¹.

Chronique d'une crise scolaire en milieu pomaque et alévi (2004-2010)

Chara Nikopoulou – par ailleurs fille du président de la Cour de Cassation hellénique – s'installe avec son époux dans le village, y transférant notamment ses droits électoraux⁷². Elle se heurte toutefois rapidement à la communauté locale, à une grande partie des parents d'élèves ainsi qu'à la direction de l'établissement. À partir de l'automne 2007, le départ de l'enseignante est régulièrement sollicité, une requête appuyée par des personnalités locales et régionales, y compris chrétiennes⁷³. Cette demande est relayée à l'échelle nationale par le député socialiste (PASOK) musulman de Komotini, Ahmet Hadjiosman⁷⁴. Les tensions culminent avec l'agression physique dont est victime l'institutrice en février 2008⁷⁵.

Maintenue en Thrace alors que le parti conservateur est au pouvoir, l'enseignante est finalement mutée à Salonique à l'automne 2010, après la victoire électorale du parti socialiste⁷⁶.

la prière constitue un acte essentiellement personnel. Ces aspects éclairent l'écho rencontré par ce courant dans les campagnes et les milieux populaires. Le bogomilisme fut condamné par l'Église catholique romaine, les empereurs byzantins et des princes serbes.

⁷⁰ Büyük Dervent en turc, Goljam Dervent en bulgare.

⁷¹ « Πομακοχωριά Ν. Έβρου. Μεγάλο Δέρειο », *Zagalisa*, en ligne 2011 ; E. ZEGGINIS, *op. cit.*, p. 179.

⁷² Portrait laudatif de l'institutrice dans le quotidien national *Πρώτο Θέμα*, le 17 février 2008, « Χαρά Νικοπούλου, μια ηρωϊκή δασκάλα », *Ο κόσμος γύρω μας* (2008), article engagé en faveur d'une enseignante décrite comme une « héroïne », s.d., en ligne.

⁷³ *Ελευθεροτυπία*, 20 juin 2010. Le maire de Megalo Dereio, Vaggelis Poulilios ne soutient pas l'action de cette enseignante.

⁷⁴ Question déposée par le député Ahmet Haciosman, au Parlement le 9 novembre 2007.

⁷⁵ *Χρόνος*, 8 février 2008. L'agresseur a été condamné à 10 mois de prison le 11 février 2008. Entretien de l'institutrice dans l'émission *Αθέατος κόσμος*, sur la chaîne Alter, 1^{er}, 8 et 15 juin 2010 ; *Ελεύθερος Κόσμος*, 17 février 2008.

⁷⁶ *Χρόνος*, 26 mars 2010, *Ελευθεροτυπία*, 20 juin 2010. Discours de Chara Nikopoulou à la préfecture de Salonique, 14 avril 2010 (le document circule sur internet).

Les arguments d'une mission patriotique et éducative

En six ans, les motifs de litige sont variés. Source incontestable de conflit, l'institutrice s'est investie d'une mission patriotique en terrain scolaire. Comme elle le soutient ouvertement, créer et cultiver une conscience nationale grecque s'inscrit dans son projet pédagogique. Il s'agit de contrer la « propagande » du consulat turc de Komotini, influence estimée importante dans la région et particulièrement néfaste. L'enseignante déplore la turcisation et la kémalisation des jeunes du village⁷⁷.

Entre autres initiatives, l'enseignante met sur pied une chorale, des représentations théâtrales, valorise les fêtes nationales grecques, organise des défilés scolaires au cours desquels sont récités des poèmes et chansons. Ces morceaux mettent en avant une identité « helléno-orthodoxe », allant jusqu'à l'apprentissage de chansons nationalistes violemment anti-turques⁷⁸.

Il est intéressant de revenir sur les arguments de Chara Nikopoulou : d'une part, ses élèves seraient des Pomaques et par conséquent, des Grecs. Les Pomaques n'auraient, en effet « rien à voir avec les Turcs ». D'autre part, les musulmans du village seraient alévis et relèveraient, par conséquent, « d'une autre culture ». Ils ne sauraient être assimilés à des Turcs⁷⁹.

Les Pomaques – de 30 000 à 40 000 personnes en Thrace grecque à la fin du XX^e siècle⁸⁰ – constituent des populations charnières en Bulgarie et en Grèce. Ces communautés slavophones et musulmanes sont le reflet de brassages culturels, de conversions de chrétiens balkaniques dans le cadre de l'Empire ottoman. À partir des guerres de 1912-1913, ces populations, alors fort identifiées à l'islam, sont incorporées aux États-nations. Ces États semblent les avoir appréhendées à la fois sous le prisme de l'identité et de l'altérité. Pour la Bulgarie, les Pomaques sont avant tout des Bulgares ; leur confession musulmane les a pourtant marginalisés⁸¹. En Grèce, jusqu'aux années soixante-dix au moins, ces populations ont aussi été envisagées par l'État sous l'angle de la menace bulgare⁸². Compte tenu de l'administration de la Thrace occidentale par

⁷⁷ Entre autres, *Πρώτο θέμα*, 17 février 2008 ; *Χρόνος*, 18 février 2008. Voir, sur internet, les vidéos de la cérémonie du 25 mars 2008, 2009, 2010 à Megalo Dereio. Articles correspondants sur les sites nationalistes *Ελληνικές γραμμές*, *antibaro.gr*, *greekalert.com*. Entretien dans *Αθέατος κόσμος*, sur la chaîne *Alter*, 1^{er}, 8 et 15 juin 2010.

⁷⁸ « Τι είναι η Πατρίδα μας », discours de Chara Nikopoulou, récompensée par la préfecture de Salonique, le 10 avril 2010, *Ελευθεροτυπία*, 10 juin 2010.

⁷⁹ *Πρώτο θέμα*, 17 février 2008 ; *Zagalisa*, 15 février 2011.

⁸⁰ K. MARCOU, « Les Pomaques de Thrace grecque et leurs choix langagiers », *Études balkaniques*, 9, 2002, p. 41-51.

⁸¹ M. NEUBERGER, *The Orient Within. Muslim Minorities and the Negotiation of Nationhood in Modern Bulgaria*, Ithaca, Cornell University Press, 2004 ; E. KARAGIANNIS, « An Introduction to the Pomak Issue in Bulgaria », traduction anglaise de « Eine Einführung in die pomakische Frage », in E. KARAGIANNIS, *Zur Ethnizität der Pomaken Bulgariens*, Münster, LIT, 1997, p. 34-52 ; K. STEINKE et Chr. VOSS (éd.), *The Pomaks of Greece and Bulgaria. A Model Case for Borderland Minorities in the Balkans*, Munich, Verlag Otto Sagner, 2007 ; B. LORY, « Une communauté musulmane oubliée. Les Pomaks de Lovec », *Turcica*, 19, 1987, p. 95-117 ; T. GEORGIEVA, « Pomaks : Muslim Bulgarians », *Islam and Christian-Muslim Relations*, 12-3, 2001, p. 303-316.

⁸² F. TSIBIRIDOU, *op. cit.*, chapitre 1, p. 29-79.

la Bulgarie au XX^e siècle (de 1913 à 1920, puis de 1941 à 1944), l'une des phobies de l'administration hellénique a longtemps été de contrôler et d'isoler des populations « suspectes »⁸³.

La politique éducative des musulmans de Thrace grecque a consolidé ces objectifs en unifiant la minorité au sein d'un système primaire et secondaire communautaire optionnel, mais réservé aux seuls musulmans de la région. Ces écoles, contrôlées par l'État grec, dispensent un enseignement bilingue en grec et en turc. Le poids du turc s'est donc, au total, renforcé au XX^e siècle pour les musulmans de Thrace. Parallèlement, la langue et l'identité slave/pomaque, d'abord réprimées, ont ensuite été dévalorisées⁸⁴. À partir des années cinquante, pour ces populations, l'accès à la langue et à la culture turques est perçu comme vecteur de promotion sociale. L'isolement, le maintien de normes traditionnelles, la ségrégation spatiale dans les villages ruraux pomaques ont aussi encouragé une migration vers les villes, spécialement Xanthi et Komotini⁸⁵. Effets de ces mécanismes psycho-sociologiques, de ces politiques publiques, une partie importante de la population pomaque (ou d'origine pomaque) en Thrace s'est identifiée à la turcité à la fin du XX^e siècle.

Ces logiques ont été contrées depuis les années quatre-vingt-dix par l'État grec, par des associations qui soulignent le danger d'une turcisation accélérée et totale de la minorité⁸⁶. Ces acteurs ont favorisé la revitalisation d'une conscience pomaque, y compris en suscitant une production sociologique, ethnologique, linguistique, musicologique susceptible de consolider cette identité : une identité spécifique, ni turque, ni bulgare et si possible, proche de l'hellénisme⁸⁷. Certains Pomaques tendent à articuler ces différentes identités au seuil du XXI^e siècle⁸⁸.

Il est intéressant de citer, ici, le journaliste Abdulalim Dede, ancien directeur de la revue turcophone *Trakya 'nin Sesi* (Komotini). Cet homme se présente comme un Turc, musulman d'origine pomaque et déclare notamment : « en fonction de mon intérêt, je me déclare Pomaque ou Turc »⁸⁹. Cette affirmation, celle d'un intellectuel urbain de la minorité, traduit les ambiguïtés, l'inconfort et dans certains cas, les stratégies identitaires d'un groupe social qui fut réprimé, tiraillé et enfin instrumentalisé par plusieurs nationalismes⁹⁰. Les enjeux cristallisés autour de la population pomaque de Thrace grecque constituent l'une des toiles de fond de l'affaire de Megalo Dereio. Elles éclairent les conceptions – et la croisade – d'une institutrice missionnaire.

⁸³ T. KOSTOPOULOS, *To Μακεδονικό της Θράκης*, Athènes, Vivliorama, 2009.

⁸⁴ T. KOSTOPOULOS, *Η απαγορευμένη γλώσσα. Κρατική καταστολή των σλαβικών διαλέκτων στην Ελληνική Μακεδονία*, Athènes, Mavri Lista, 2000 ; *IBID.*, *To Μακεδονικό, op. cit.*, 2009.

⁸⁵ K. MARKOU, *loc. cit.*, p. 41-45.

⁸⁶ Voir le journal gréco-pomaque *Zagalisa*.

⁸⁷ S. TROUMBETA, *Κατασκευάζοντας ταυτότητες για τους Μουσουλμάνους της Θράκης. Το παράδειγμα των Πομάκων και των Τσιγγάνων*, Athènes, Kritiki, KEMO, 2001 ; F. TSIBIRIDOU, *op. cit.*, *Journal Zagalisa*.

⁸⁸ Entretiens, mai 2011.

⁸⁹ *Ibid.*, mai 2011. Cette attitude, et cette manière de jouer sur plusieurs identités, sont apparues de manière récurrente lors d'entretiens en mai 2011. Également *Zagalisa*, 11 février 2011.

⁹⁰ *Zagalisa*, 11 février 2011 ; S. TROUMBETA, *op. cit.*

L'alévisme confronté aux identités religieuses et nationales « dominantes »

Cette affaire locale, aux échos nationaux voire internationaux⁹¹, confirme le caractère stratégique de l'école dans cette région multicommunautaire. La durée du litige trahit la posture hésitante du ministère de l'Éducation nationale et des Cultes. Quels sont les critères permettant de définir un bon enseignant, notamment en milieu musulman ? L'article 16 de la Constitution place « le développement d'une conscience nationale et religieuse » parmi les missions de l'éducation en Grèce⁹². Cette clause a d'ailleurs été invoquée par Chara Nikopoulou, qui insiste sur le caractère légal et légitime de sa démarche.

Publiquement félicitée par l'Académie d'Athènes⁹³ et par la préfecture de Salonique⁹⁴ pour son dynamisme et sa créativité, Chara Nikopoulou est aussi encensée par des acteurs nationalistes/patriotes⁹⁵. Toutefois, l'institutrice est aussi l'objet de vives critiques, y compris au sommet du ministère. De 2009 à l'automne 2010 – au cœur du litige de Megalo Dereio –, c'est en effet une universitaire, Thalia Dragona, qui occupe le poste de secrétaire spéciale chargée des programmes au ministère de l'Éducation nationale⁹⁶. Cette enseignante de l'Université d'Athènes maîtrise tout particulièrement les enjeux pédagogiques en milieu musulman. Professeur de psychologie sociale, elle a en effet accru sa notoriété en coéditant un ouvrage collectif qui marque la Grèce des années quatre-vingt-dix. Cet ouvrage analyse des logiques « ethnocentristes », qui sous-tendraient alors une grande partie des manuels scolaires⁹⁷. Spécialiste de questions éducatives en espace multiculturel, Thalia Dragona fut l'une des coordinatrices d'un « programme d'enseignement aux élèves musulmans », appliqué depuis l'année 1997-1998⁹⁸.

Les politiques étatiques à l'égard des musulmans de Thrace ont connu un infléchissement depuis le milieu des années quatre-vingt-dix. Ce tournant, qui

⁹¹ *Πρώτο θέμα*, 24 février 2008. Émissions *Αθέατος κόσμος* sur la chaîne *Alter*, 1^{er}, 8 et 15 juin 2010 ; *Αντιφωνητής*, 16 juin 2010 ; *Ελευθεροτυπία*, 10 juin 2010 ; *Azinlikca.net*, 10 janvier 2010, www.bttadk.org, 16 juillet 2010 ; *Χρόνος*, 15 juillet 2010 ; *Ελευθεροτυπία*, 10 juin 2010 ; *Milliyet*, 28 février 2008, 6 mars 2008, 25 mai 2009, 18 mars 2010, 13 mai 2010, 9 décembre 2010 ; *Gündem*, 14 mars 2008, 7 mai 2010.

⁹² *Το Σύνταγμα της Ελληνικής Δημοκρατίας του 9 Ιουνίου 1975*, Parlement grec, Service des études, 1992, art. 16.

⁹³ *Ελευθεροτυπία*, 29 décembre 2010, 5 janvier 2011 ; *Το Βήμα*, 31 décembre 2010.

⁹⁴ 14 avril 2010. Discours de Chara Nikopoulou « Τι είναι η Πατρίδα μας ». Discours du métropolitain de Kalavryta et Aigioleias, 18 avril 2010, site du métropolitain de Kalavryta.

⁹⁵ Voir les sites antibaro.gr, greekalert.gr, antinews.gr, okosmosgyromas.gr, ellpalmas.blogspot, ou encore le quotidien régional *Χρόνος*. *Χρόνος*, 27 mars 2008, 5 juin 2010, 13 janvier 2011.

⁹⁶ *Ελευθεροτυπία*, 10 novembre 2009.

⁹⁷ A. FRAGOUDAKI et T. DRAGONA (éd.), *Τί ναι η Πατρίδα μας ; Εθνοκεντρισμός στην εκπαίδευση*, Athènes, Alexandria, 1997.

⁹⁸ T. DRAGONA et A. FRAGOUDAKI (éd.), *Πρόσθεση όχι αφαίρεση, πολλαπλασιασμός όχι διαίρεση. Η μεταρρυθμιστική παρέμβαση στην εκπαίδευση της μειονότητας της Θράκης*, Athènes, Metaichmio, 2008.

suit une décennie d'exacerbation identitaire et nationaliste dans la région⁹⁹, est perceptible dans le domaine éducatif, avec un projet explicite – et alors inédit – de pleine intégration des jeunes musulmans dans la société grecque¹⁰⁰. Le Programme d'enseignement aux élèves musulmans (PEM) participe de cette nouvelle approche. Il s'agit de briser le retard, l'isolement, la marginalisation des jeunes musulmans. Il s'agit d'améliorer la maîtrise du grec sans mettre en cause le traité de Lausanne, c'est-à-dire en reconnaissant à l'école les spécificités culturelles de ces élèves¹⁰¹. Certes, le pomaque n'est pas repris comme langue du système éducatif minoritaire. L'activité de Chara Nikopoulou en direction de jeunes musulmans d'origine alévie a aussi cette réforme pour contexte.

Des enjeux politiques

La démarche de cette enseignante constitue un exemple extrême par son caractère accusé, clairement formulé et surtout très médiatisé¹⁰². Toutefois, ces choix mettent en relief les paradoxes du nationalisme grec : au seuil du XXI^e siècle, faut-il nationaliser ou exclure les musulmans de la nation ? Le projet de cette enseignante s'est heurté à un système de pouvoir local et à la force d'identités nationales et culturelles concurrentes. La résistance d'une grande partie de la population signale-t-elle que pour ces habitants, l'alévisme ne pouvait être réduit simplement à un crypto-christianisme, c'est-à-dire à un crypto-hellénisme ? Ce conflit a représenté un terrain fertile pour l'extrême droite, en essor, en Grèce, depuis les années deux mille¹⁰³.

Cette affaire suggère finalement à quel point l'alévisme en Grèce se trouve confronté aux identités dominantes – identités nationales ou religieuses¹⁰⁴. Une partie des fêtes aléviennes de Thrace sont fréquentées par des personnalités officielles de l'État grec mais aussi de la Turquie¹⁰⁵. La « propagande » nationaliste turque est largement déplorée en Grèce : ces activités viseraient à récupérer l'alévisme en dépouillant

⁹⁹ Voir la thèse non publiée de V. AARBAKKE, *The Muslim Minority of Thrace*, Université de Bergen, 2000, qui exploite principalement la presse turcophone locale. Du côté de la presse hellénophone, les risques d'une totale turcisation des musulmans, voire d'une prochaine annexion de la région à la Turquie, deviennent des thèmes récurrents dans certains journaux régionaux.

¹⁰⁰ N. ASKOUNI, *Η εκπαίδευση της μειονότητας στη Θράκη, Από το περιθώριο στην προοπτική της κοινωνικής ένταξης*, Athènes, Alexandria, 2007 ; L. BALTSIOTIS et K. TSITSELIKIS (éd.), *Η μειονοτική εκπαίδευση της Θράκης. Συλλογή νομοθεσίας-Σχόλια*, Athènes, Sakkoula, 2001.

¹⁰¹ Voir le site du KESPEM « Πρόγραμμα Εκπαίδευσης Μουσουλμανοπαίδων » ; L. BALTSIOTIS et K. TSITSELIKIS (éd.), *op. cit.*

¹⁰² À partir du début 2008, l'enseignante multiplie les entretiens, déclarations et discours dans les médias. Les exemples les plus marquants sont la série d'émissions sur la chaîne Alter, *Αθέατος κόσμος*, en juin 2010 ou l'entretien sur TV Θεσσαλονίκη, le 3 février 2008.

¹⁰³ *To Βήμα*, 3 janvier 2010. Plusieurs cadres du parti d'extrême droite LAOS assistent aux cérémonies du 25 mars 2010 à Megalo Dereio. Aux élections législatives du 7 mars 2004, le LAOS n'obtient aucun siège au Parlement. En septembre 2007, la formation obtient 10 sièges et en octobre 2009, 15 sièges.

¹⁰⁴ La brochure présentant le tekke local de Roussa inscrit clairement le lieu sacré dans la culture turque, valorisant, par ailleurs, l'héritage kémaliste.

¹⁰⁵ *Χρόνος*, 28 juin 2008.

des fêtes traditionnelles de leur caractère culturel ou religieux originel¹⁰⁶. L'islam hétérodoxe est encore convoité par les nationalismes balkaniques.

Conclusion

L'islam, longtemps rejeté hors de l'idée nationale, demeure une question sensible en Grèce. Si aujourd'hui la majorité des musulmans de Grèce se trouvent en Attique et dans la région de Salonique, l'islam turcophone et bulgarophone de Thrace a représenté, depuis le début du XX^e siècle, un enjeu politique. Ceci vaut aussi pour l'alévisme, un courant ancien, écartelé aujourd'hui entre effacement, reconstruction de réseaux transfrontaliers, assimilation au sunnisme et revitalisation identitaire, à l'instar de l'alévisme de Turquie¹⁰⁷. Le litige du village de Megalo Dereio met en relief l'articulation entre des logiques locales, nationales et interétatiques et souligne les tensions cristallisées, dans les Balkans, autour de l'islam hétérodoxe.

¹⁰⁶ Entre autres, *Χρόνος*, 1^{er} août 2009, 7 mai 2011 ; *Αντιφωνητής*, 15 juillet 2011.

¹⁰⁷ En Turquie, entre 15% et 25% de la population totale serait alévie au début du XXI^e siècle. Pour une étude des mouvements identitaires autour de l'alévisme, en Turquie et dans la diaspora européenne, au tournant des XX^e et XXI^e siècles : E. MASSICARD, *L'autre Turquie. Le mouvement aléviste et ses territoires*, Paris, PUF, 2005. Pour une approche plus juridique, M. DRESSLER, « Making Religion through Religious Secularist Discourse. The Case of Turkish Alevism », in M. DRESSLER et A. MANDAIR (éd.), *Secularism and Religion Making*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 188-208.

Liste des auteurs

Jean-Louis BIGET, docteur d'État ès-Lettres et Sciences humaines, a enseigné l'histoire médiévale aux Écoles normales supérieures de Fontenay et Saint-Cloud. Il est spécialiste de l'histoire urbaine et religieuse du Moyen Âge. Parmi ses nombreux livres et articles : *Hérésie et inquisition dans le Midi de la France* (Paris, 2007).

Christian BROUWER est docteur en Philosophie et Lettres de l'Université libre de Bruxelles (ULB). Il a soutenu une thèse de doctorat en 2000 sur Anselme de Canterbury ; il est enseignant de philosophie et littérature latine médiévales depuis 2002 et directeur de la Bibliothèque des Sciences humaines de l'ULB depuis 2003. Il est membre du Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité (CIERL).

Gilles COURTIEU est maître de conférences à l'Université Jean Moulin Lyon III. Il est l'auteur d'une thèse de géographie historique et d'exploration « Le Mont Ida de Troade, Étude géographique, topographique et historique » (2000). Outre des travaux concernant l'Anatolie et les poèmes homériques, il a publié plusieurs articles relatifs à l'histoire des religions : « Les cultes de l'Ida troyen », in G. LABARRE (éd.), *Les cultes locaux dans les mondes grec et romain* (Lyon, 2004) ; « Sacrilège à Pessongoi ! Aspects culturels, religieux et théologiques de la correspondance des rois attalides », *Res Antiquae*, 4/2007 ; « Die Threskeia der Ismaeliten und andere Völker – Studie über das religiöse Vokabular der der hundertsten Häresie des Johannes Damascenus », in K.H. OHLIG et M. GROSS (éds.), *Die Entstehung einer Weltreligion I* (Berlin, 2010) ; « Le bonheur auprès d'Allah ou de Khosroès ? Le faste du banquet perse dans les versets paradisiaques du Coran », in K.-H. OHLIG et M. GROSS (éd.), *Die Entstehung einer Weltreligion IV* (Berlin, sous presse).

Ancienne membre de l'École française d'Athènes, docteur de l'Institut d'études politiques de Paris, **Isabelle DÉPRET** est actuellement professeur assistante à l'Université de Marmara, au département francophone de Science politique et d'Administration

publique. Ses recherches concernent l'histoire contemporaine de la Grèce et des régions du Sud-Est européen, plus spécialement les rapports entre le religieux et le politique ; les enjeux mémoriels et historiographiques ; les tensions ou échanges religieux, culturels et politiques en milieu frontalier et interconfessionnel, comme en Thrace. Publications récentes : « Religion nationale et usages du religieux dans un régime autocratique fascisant : la Grèce du 4 août », in Marie-Claude BLANC-CHALÉARD et al. (éd.), *D'Italie et d'ailleurs* (Paris, 2014) ; « Évolutions historiographiques, passé national, éducation : relations interconfessionnelles ottomanes et controverses autour d'un manuel scolaire en Grèce (2006-2007) », *Cahiers de la Méditerranée*, 86, 2013 ; « L'État, l'Église et la nation. La construction nationale en Épire, 1912-1939 : le rôle du facteur confessionnel et du haut clergé orthodoxe », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 56, 2009. Monographies : *Religion, nation, citoyenneté en Grèce : l'Église orthodoxe et le conflit des cartes d'identité* (Paris, 2012) ; *Église orthodoxe et histoire en Grèce contemporaine. Versions officielles et controverses historiographiques* (Paris, 2009) ; avec G. DYE (éd.), *Partage du sacré : transferts, dévotions mixtes, rivalités interconfessionnelles* (Bruxelles-Fernelmont, 2012) ; avec J. DALÈGRE, C. ALEXOPOULOU, N. PITSOS, *La Grèce inconnue d'aujourd'hui. De l'autre côté du miroir* (Paris, 2011).

Daniel DE SMET est directeur de recherches au Centre national de la recherche scientifique (CNRS, France), rattaché au « Laboratoire d'études sur les monothéismes » (LEM, UMR 8584, à Villejuif) où il dirige l'équipe « Livres sacrés : canons et hétérodoxies ». Ses recherches portent principalement sur la transmission et la réception du néoplatonisme dans la pensée islamique médiévale, en particulier l'ismaélisme et la doctrine druze, ainsi que sur la noétique et l'interprétation du Coran dans la philosophie arabe. Il a publié, entre autres : *La Quiétude de l'Intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī (X^e/XI^e s.)* (Louvain, 1995) ; *Empedocles Arabus. Une lecture néoplatonicienne tardive* (Bruxelles, 1998) ; *Les Épîtres sacrées des Druzes. Rasā'il al-Ḥikma. Volumes 1 et 2. Introduction, édition critique et traduction annotée des traités attribués à Ḥamza b. 'Alī et à Ismā'il at-Tamīmī* (Louvain, 2007).

Guillaume DYE est maître de conférences à l'Université libre de Bruxelles (ULB), où il enseigne l'islamologie. Il est membre du Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité (CIERL). Son principal domaine de recherche porte sur l'étude historico-critique du Coran et l'histoire des débuts de l'islam. Il est cofondateur et codirecteur du *Early Islamic Studies Seminar : International Scholarship on the Qur'ān and Islamic Origins (EISS)*. Parmi ses publications : avec F. NOBILIO (éd.), *Figures bibliques en islam* (Bruxelles-Fernelmont, 2011) ; avec I. DÉPRET (éd.), *Partage du sacré : transferts, dévotions mixtes, rivalités interconfessionnelles* (Bruxelles-Fernelmont, 2012) ; « Réflexions méthodologiques sur la « rhétorique coranique » », in D. DE SMET et M. A. AMIR-MOEZZI (éd.), *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam* (Paris, 2014), p. 147-176.

Mark EDWARDS has taught at Christ Church, Oxford since 1993, and is now Professor of Early Christian Studies at the University of Oxford. His books include *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their students* (Liverpool, 2000), *Origen against Plato* (Aldershot, 2002) ; *Culture and*

Philosophy in the Age of Plotinus (London, 2006) ; *Catholicity and Heresy in the Early Church* (Farnham, 2009) ; *Christians, Gnostics and Philosophers in Late Antiquity* (Farnham, 2012) ; and *Image, Word and God in the Early Christian Centuries* (Farnham, 2013).

Frédéric GABRIEL est chargé de recherche au CNRS (Institut d'histoire de la pensée classique, ENS de Lyon), et travaille sur les textes théologiques, ecclésiologiques et exégétiques des XV^e-XVII^e siècles. Il s'intéresse tout particulièrement aux relations entre Églises latines et orientales. Il a notamment publié : avec M.-H. BLANCHET (éd.), *Réduire le schisme ? Ecclésiologies et politiques de l'Union entre Orient et Occident (XIII^e-XVIII^e siècle)* (Paris, 2013) ; avec C. BERNAT (éd.), *Critique du zèle : fidélités et radicalités confessionnelles (France, XVI^e-XVIII^e siècle)* (Paris, 2013).

Alain LE BOULLUEC, directeur d'études honoraire, a enseigné de 1970 à 1983 à l'ENS de Paris, puis à l'EPHE (« Patristique et histoire des dogmes »). Ses publications portent sur l'hérésiologie antique (depuis son ouvrage *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. II^e-III^e siècles*, Paris 1985 ; sur la tradition chrétienne d'Alexandrie : Origène, *Traité des Principes*, trad. de la version latine de Rufin, avec M. HARL et G. DORIVAL (Paris, 1976) ; Clément d'Alexandrie, *Stromate V* (Paris, 1981) ; *Stromate VII* (Paris, 1997) ; *Alexandrie antique et chrétienne* (Paris, 2012) ; sur la Septante : *L'Exode*, in « La Bible d'Alexandrie », 2, avec P. SANDEVOIR (Paris, 1989) ; *Vision que vit Isaïe*, avec Ph. LE MOIGNE (Paris, 2014) ; sur la littérature apocryphe chrétienne : Introduction aux *Homélies pseudo-clémentines*, traduction annotée des *Homélies III, V-VII, XVI-XX*, in P. GEOLTRAIN et J.-D. KAESTLI (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens II* (Paris, 2005) ; ainsi que divers articles sur Grégoire de Nysse et sur les écrits théologiques de Justinien.

Gabriel MARTINEZ-GROS est professeur d'histoire médiévale de l'Islam à l'Université de Paris-Ouest Nanterre. Spécialiste d'al-Andalus, il a consacré une part importante de sa recherche à la dynastie des Omeyyades de Cordoue (VIII^e-XI^e siècle) dont il a analysé le discours de légitimation. Il s'est aussi attaché à faire le lien entre politique et culture dans l'Espagne andalouse en traduisant le plus célèbre texte littéraire andalou, le *Collier de la Colombe* d'Ibn Hazm. Depuis une quinzaine d'années il a mis l'œuvre et la pensée d'Ibn Khaldoun au centre de ses préoccupations. Avec Lucette Valensi, il a été en 1999-2002 le premier co-directeur de l'Institut d'études de l'Islam et des sociétés du monde musulman, principal centre de recherches de l'EHESS sur l'Islam. Parmi ses publications : *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du califat de Cordoue* (Madrid, 1992) ; *Identité andalouse* (Paris 1997) ; avec L. VALENSI, *L'Islam en dissidence, genèse d'un affrontement* (Paris, 2004, réédité sous le titre *L'Islam, l'islamisme et l'Occident*, Paris, 2013) ; *Ibn Khaldûn et les sept vies de l'Islam* (Paris, 2006) ; *Brève Histoire des Empires* (Paris, 2014).

Professeur honoraire au Collège de France, après avoir été dans le même établissement le titulaire de la chaire d'Histoire des syncrétismes de 1991 à 2008, **Michel TARDIEU** a été directeur d'études à l'École pratique des hautes études (EPHE), Paris, Section des sciences religieuses (1976-1991), Directeur du Centre d'études des religions du livre, laboratoire de l'EPHE (1984-1991), et chercheur au Centre national de la recherche scientifique, Section Philosophie et Histoire des sciences

(CNRS, 1973-1976). Spécialiste des cultes syncrétiques de la fin de l'Antiquité et des christianismes orientaux dans leurs relations aux polythéismes et aux autres monothéismes, il a publié près de trois cents articles et édité ou réédité plusieurs volumes collectifs ou ouvrages de référence. Ses principales monographies sont : *Trois mythes gnostiques* (Paris – Turnhout, 1974) ; *Le Manichéisme* (coll. Que sais-je ?, n° 1940, Paris, 1981, 1997²) ; *Le Codex de Berlin* (Paris, 1984) ; *Introduction à la littérature gnostique, I. Collections retrouvées avant 1945*, avec J.-D. DUBOIS (Paris, 1986) ; *Études manichéennes. Bibliographie critique 1977-1986* (Téhéran – Paris, 1988) ; *Les Paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius* (Louvain – Paris, 1990) ; *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus*, avec P. HADOT (Louvain – Paris, 1996). Parmi les ouvrages collectifs qu'il a publiés récemment, signalons : *Die Chaldaeischen Orakel : Kontext- Interpretation- Rezeption*, avec H. SENG (Heidelberg, 2010) ; *Hans Lewy, Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic, and Platonism in the Later Roman Empire* (Paris, 2011) ; *Noms barbares I. Formes et contextes d'une pratique magique*, avec A. VAN DER KERCHOVE et M. ZAGO (Turnhout, 2013) ; *Le Voyage des légendes. Hommages à Pierre Chuvin*, avec D. LAURITZEN (Paris, 2013).

Herman TEULE est directeur de l'Institut pour l'étude du christianisme oriental (Université Radboud, Nimègue) et professeur émérite de la Katholieke Universiteit Leuven (KUL) et de l'Université Radboud, Nimègue. On lui doit de nombreuses publications sur l'interaction des chrétiens syriaques et arabes avec le monde musulman, surtout à l'époque de la « renaissance syriaque » (1026-1318). Il s'intéresse également à la situation actuelle des minorités chrétiennes dans le monde arabe, en Turquie et en Iran. Il a récemment publié « Christians in Iraq. An Analysis of some recent political developments », *Der Islam*, 88, 2011, p. 179-198, « Les chrétiens d'Irak. Quelle place dans la société ? », in *Perspectives & réflexions* 1 (Paris, 2013), p. 5-18 ; « Christianity in Western Asia », in F. WILFRED (éd.), *The Oxford Handbook of Christianity in Asia* (Oxford, 2014), p. 17-30.

Anja VAN ROMPAEY est historienne de la philosophie et chercheuse au Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité (CIERL) à l'Université libre de Bruxelles (ULB). Elle prépare une thèse intitulée « Rationalité et altérité. Guibert de Nogent en son temps », sous la direction de Christian Brouwer. Elle a récemment publié « Spinoza et l'immanence expressive. D'un Dieu *exemplar* à un Dieu *exemplum* », in Q. LANDENNE et T. STORME (éd.), *L'actualité du Tractatus de Spinoza et la question théologico-politique* (Bruxelles, 2014), p. 59-70. Elle a également bénéficié du prix Van Buuren en 2013.

Philip Wood completed his D.Phil with Averil Cameron at St.John's college, Oxford (2007), which was published as *We Have No King but Christ. Christian Political Thought in Greater Syria on the eve of the Arab conquests (c. 400-585)* (Oxford, 2010). This was followed by a British Academy Post-doctoral Fellowship at Corpus Christi, Oxford, where he worked on the Chronicle of Seert and the assertion of different forms of identity in Sasanian Iraq (2007-2010). This work was published as *The Chronicle of Seert : Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq* (Oxford, 2013). This fellowship also provided the opportunity for study in Damascus and in the Syrian orthodox patriarchal monastery of Ma'arat Saidnaya, and for

extensive travel in the region. In 2010-2012 he was a Fellow of Sidney Sussex college, Cambridge and he is now an Associate Professor at Aga Khan University, Institute for the Study of Muslim Civilisation, based in London, where he coordinates the MA programme in Muslim Cultures.

Table des matières

| | |
|--|-----|
| Note de l'éditrice de la collection Sylvie PEPPERSTRAETE | 7 |
| Introduction Christian BROUWER | 9 |
| L'hérésie d'après le <i>Code théodosien</i> (XVI) : l'aggravation d'un grief Alain LE BOULLUEC | 15 |
| Antioch, Alexandria and the formula of reunion Mark EDWARDS | 27 |
| Social heresy in the works of Theodoret of Cyrrihus: The Sermon <i>On Divine Providence</i> Philip WOOD | 43 |
| Pourquoi et comment se fait un texte canonique ? Quelques réflexions sur l'histoire du Coran Guillaume DYE | 55 |
| La <i>thrêskeia</i> des Ismaélites. Étude de la première définition synthétique de l' <i>islam</i> par Jean de Damas Gilles COURTIEU | 105 |
| Écumenisme parmi les Syriens-Orientaux à l'époque de la renaissance syriaque Herman TEULE | 127 |
| Aḥmad al-Kayyāl et la secte des Kayyāliyya : le dédale de l'historiographie musulmane Daniel DE SMET | 135 |

| | |
|---|-----|
| Le système politique de l’Islam médiéval offre-t-il une prime à l’hérésie ? Gabriel MARTINEZ-GROS..... | 163 |
| À propos de « l’hérésie » des « bons hommes » : un itinéraire d’approche Jean-Louis BIGET..... | 175 |
| Distinction mosaïque et hérésie : Guillaume de Saint-Thierry <i>versus</i> Pierre Abélard Anja VAN ROMPAEY..... | 191 |
| « Je crois donc je suis » : mémoire et nature de la communauté des premiers hérésiologues aux XVI ^e -XVII ^e siècles Frédéric GABRIEL..... | 207 |
| Les illusions identitaires : Shamsis, Yézidis, Nestoriens Michel TARDIEU..... | 221 |
| « Hérésie », orthodoxie et nationalisme : usages de l’islam hétérodoxe en Grèce Isabelle DÉPRET..... | 239 |
| Liste des auteurs..... | 255 |
| Table des matières..... | 261 |



Fondées en 1972, les Editions de l'Université de Bruxelles sont un département de l'Université libre de Bruxelles (Belgique). Elles publient des ouvrages de recherche et des manuels universitaires d'auteurs issus de l'Union européenne.

Principales collections et directeurs de collection

- Commentaire J. Mégret (Comité de rédaction : Marianne Dony (directeur), Emmanuelle Bribosia (secrétaire de rédaction), Claude Blumann, Jacques Bourgeois, Laurence Idot, Jean-Paul Jacqué, Henry Labayle, Fabrice Picod)
- Architecture, aménagement du territoire et environnement (Christian Vandermotten et Jean-Louis Genard)
- Etudes européennes (Marianne Dony et François Foret)
- Histoire (Eliane Gubin et Kenneth Bertrams)
- Histoire – conflits – mondialisation (Pieter Lagrou)
- Méthodes quantitatives : théories et applications (Catherine Dehon et Catherine Vermandele)
- Philosophie politique : généalogies et actualités (Thomas Berns)
- Religion, laïcité et société (Monique Weis)
- Science politique (Pascal Delwit)
- Sociologie et anthropologie (Mateo Alaluf et Pierre Desmarez)
- UBlire (collection de poche)

Elles éditent trois séries thématiques, les *Problèmes d'histoire des religions* (direction : Sylvie Peperstraete), les *Etudes sur le XVIII^e siècle* (direction : Valérie André et Brigitte D'Hainaut-Zveny) et *Sextant* (direction : Valérie Piette et David Paternotte).

Les ouvrages des Editions de l'Université de Bruxelles sont soumis à une procédure de *referees* nationaux et internationaux.

Des ouvrages des Editions de l'Université de Bruxelles figurent sur le site de la Digithèque de l'ULB. Ils sont aussi accessibles via le site des Editions.

Founded in 1972, Editions de l'Université de Bruxelles is a department of the Université libre de Bruxelles (Belgium). It publishes textbooks, university level and research oriented books in law, political science, economics, sociology, history, philosophy, ...

Editions de l'Université de Bruxelles, avenue Paul Héger 26 – CPI 163, 1000 Bruxelles, Belgique, EDITIONS@ulb.ac.be, <http://www.editions-universite-bruxelles.be>
Diffusion/distribution : Interforum Benelux (Belgique, Pays-Bas et grand-duché de Luxembourg) ; SODIS/ToThèmes (France) ; Servidis (Suisse) ; Somabec (Canada).

