

Thomas Römer
Jacqueline Chabbi

DIEU
DE LA BIBLE,
DIEU DU
CORAN

Entretiens avec Jean-Louis Schlegel

Seuil

Thomas Römer
Jacqueline Chabbi

DIEU
DE LA BIBLE,
DIEU DU
CORAN

Entretiens avec Jean-Louis Schlegel

Seuil

THOMAS RÖMER
JACQUELINE CHABBI

DIEU DE LA BIBLE, DIEU DU CORAN

Entretiens avec Jean-Louis Schlegel

ÉDITIONS DU SEUIL
57, rue Gaston-Tessier, Paris XIX^e

Du même auteur

JACQUELINE CHABBI

Le Seigneur des tribus

L'islam de Mahomet

Noësis, 1997 ; CNRS Éditions, 2010, 2020

Le Coran décrypté

Figures bibliques en Arabie

Fayard, 2008 et Cerf, 2014

Les Trois Piliers de l'islam

Lecture anthropologique du Coran

Seuil, 2016 et « Points Essais » n° 847, 2018

On a perdu Adam

La Création dans le Coran

Seuil, 2019

THOMAS RÖMER

Guide de la Bible hébraïque

(avec Jean-Daniel Macchi)

Labor et Fides, 1994

Dieu obscur

Cruauté, sexe et violence dans l'Ancien Testament

Labor et Fides, 1996 ; 2009

Le Peuple élu et les Autres
L'Ancien Testament entre exclusion et ouverture
Éditions du Moulin, 1997

Les Chemins de la sagesse
Proverbes, Job, Qohéleth
Éditions du Moulin, 1999

Moïse
« Lui que Yahvé a connu face à face »
Gallimard, « Découvertes », 2002

Jérémie
Du prophète au livre
Éditions du Moulin, 2003 ; Cerf, 2020

L'Homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible
(avec Loyse Bonjour)
Labor et Fides, 2005 ; 2016

La Première Histoire d'Israël
L'École deutéronomiste à l'œuvre
Labor et Fides, 2007

Psaumes interdits
Éditions du Moulin, 2007

Les Cornes de Moïse
Faire entrer la Bible dans l'histoire
Collège de France/Fayard, 2007

Clés pour le Pentateuque.
État de la recherche et thèmes fondamentaux
(avec D. Edelman, P. Davies et C. Nihan)
Labor et Fides, 2013

L'Invention de Dieu
Seuil, 2014, et « Points Histoire » n° 531, 2017

Moïse en version originale
Enquête sur le récit de la sortie d'Égypte (Exode 1-15)
Bayard, 2015

Naissance de la Bible
Comment elle a été écrite
(dessins & couleurs Léonie Bischoff)
Le Lombard, 2018

L'Ancien Testament
PUF, Que sais-je ?, 2019

Les 100 mots de la Bible
PUF, Que sais-je ?, 2016, 2020

Les cartes figurant dans cet ouvrage ont été réalisées par Fabian Pfitzmann

ISBN 978-2-02-142137-8

© Éditions du Seuil, septembre 2020

www.seuil.com

Ce document numérique a été réalisé par Nord Compo.

TABLE DES MATIÈRES

Titre

Du même auteur

Copyright

En guise de prologue

I - Dieu de la Bible

1 - Le nom de Dieu

Vers le dieu un

Juda et Israël

Un combat contre les idoles ?

Un dieu en partie féminin

L'alliance

La Loi

2 - Bible et histoire

Moïse, fondateur du judaïsme ?

Historicité des récits bibliques

Que sait-on des rois d'Israël ?

Naissance d'Israël : une confédération de tribus

Le « peuple » d'Israël

Traces archéologiques, traces de mémoire

3 - L'écriture de la Bible

L'écriture dans l'Israël ancien

L'« écriture » de la Bible

Pourquoi « écrire » la Bible ?

La Bible, une sélection de récits

4 - L'influence des empires

L'influence de l'Égypte

La présence assyrienne

Influences idéologiques

II - Dieu du Coran

5 - Naissance d'Allah

Les divinités de La Mecque

Les déesses protectrices des pistes

De Rabb à Rahmân, du dieu protecteur au dieu créateur

Le rôle des tribus

Puissance des djinns

Pas de divinité féminine à côté d'Allah

6 - Un dieu de l'alliance dans le Coran ?

Une alliance contractuelle

Un dieu donateur

Une conception tribale de la relation à Dieu

Le Moïse coranique

7 - Milieu du Coran et influences bibliques

Les juifs de Médine

Une influence biblique ?

Appropriations bibliques

Les mots syriaques

Le Jésus coranique

8 - Qui était Mohammed ?

Un prophète ?

Mohammed à Médine

Le tournant politique de Médine

Un homme de tribu aux capacités exceptionnelles

9 - Du Coran des tribus au Hadith des convertis

De la parole au texte

Un Coran primitif ?

Le Hadith, un corpus de substitution

La question de l'origine

De la tribu à l'empire

La « oumma »

III - Épilogue : le royaume et la tribu

Un même dieu ?

Après la mort, quoi ?

Le christianisme : quelle rencontre ?

Violence des religions ?

En guise de prologue

Pourquoi comparer les origines des grandes religions du monde et en particulier, comme ici, celles de deux *monothéismes* ? Ne l'a-t-on pas fait cent fois, en reprenant, quasiment à l'identique depuis des décennies, le récit de la vie et des exploits de Moïse et de Mohammed ? Nombre de livres de vulgarisation et de manuels scolaires, voire de livres d'histoire sérieux, continuent de présenter des chronologies reprenant imperturbablement les mêmes données depuis des lustres – là où la recherche les a sinon totalement écartées, du moins rendues fortement incertaines. Pas nécessairement parce qu'on en sait plus ou mieux aujourd'hui qu'il y a encore assez peu, mais parce qu'il a fallu admettre le vide de sources documentaires ou de vestiges archéologiques attestant de données apparemment incontestables et laissant place à de nouveaux acquis. Le paradoxe est en effet quasiment le suivant : plus la recherche sur les origines avance, et plus l'incertitude croît. Et ce qu'on croyait établi et certain semble provisoirement ou définitivement perdu.

Au cours des entretiens réunis dans ce livre, Thomas Römer et Jacqueline Chabbi donnent de nombreux exemples de certitudes qu'on affirmait et répétait sans sourciller sur les « tout débuts », alors que la recherche ne les partage plus. Ainsi, pour la Bible, sur les origines de la royauté : que dire de Saül, David et Salomon, voire de Roboam et Jéroboam (qui se seraient succédé sur le trône des royaumes d'Israël et Juda entre

1030 et 930, avec des dates précises de leur début et de leur fin de règne) alors que l'archéologie n'atteste... rien, ou quasiment rien, de leur existence ? Ce n'est qu'à partir des Omrides (les successeurs du roi Omri), au IX^e siècle, que l'archéologie a retrouvé des traces certaines de l'historicité des rois nommés dans la Bible, et du récit biblique à leur sujet. Pour le Coran, les résultats de la recherche archéologique sur la région concernée – l'Arabie occidentale, où se trouve La Mecque – sont très limités, sinon inexistantes. Jacqueline Chabbi, qui reconstitue avec rigueur l'anthropologie et les représentations tribales ainsi que les rares données historiques présentes dans la couche la plus primitive du Coran – celle du Coran dit « mecquois » –, constate aussi le silence des sources documentaires sur le « personnage » désigné d'emblée comme « Prophète » par la tradition musulmane, et dont le nom même – Mohammed – semble absent au début, donc imposé ou reçu bien plus tard.

Réfléchissant ensemble à l'histoire de la naissance du dieu « unique » de la Bible et de celui du Coran à partir de cet état des connaissances, Jacqueline Chabbi et Thomas Römer s'engagent dans un nécessaire et utile dialogue des savoirs. Quand nous parlons aujourd'hui, par commodité, de « monothéisme » pour désigner le judaïsme et l'islam, nous « écrasons » en effet des différences considérables quant à la fabrication ou à l'invention de Yahvé ou d'Allah –, quant à leur « apparition » dans des environnements politiques, sociaux, culturels... extraordinairement différents. Comparer le moment initial de la religion d'Israël – cette période du VIII^e au VI^e siècle où les petits royaumes d'Israël et de Juda sont aux prises avec de puissants empires au nord et à l'est (l'Assyrie, la Babylonie et la Perse) et au sud (l'Égypte) – avec ce qui se passe à La Mecque, cité tribale située près d'un point d'eau, loin de la route des caravanes, et même à Médine, oasis où plusieurs clans mènent une existence dominée par les mœurs tribales, est très éclairant. Ces conditions historiques si contrastées ne peuvent pas ne pas influencer l'identité des monothéismes et leurs différences. Parle-t-on

alors du même ou d'un autre (Dieu) ? Dans le dialogue interreligieux activement pratiqué aujourd'hui par des croyants ouverts, motivés et intéressés par les ressemblances et les différences, cette question de l'origine, dont la puissance symbolique est évidente, ne devrait pas être secondaire.

Par ailleurs, on le sait bien et on le voit tous les jours : pour un grand nombre de croyants, juifs, chrétiens et musulmans, les doutes portés par la recherche archéologique, historique, anthropologique, linguistique, etc., sur l'historicité de récits et de personnages des origines sont éprouvants. Jacqueline Chabbi rappelle que dans le monde musulman, cette recherche sur le Coran et les tout débuts de l'islam reste massivement rejetée, souvent avec violence. Du côté chrétien, elle est parfois encore évitée, ou volontairement négligée, y compris par des individus cultivés. Ces croyants devraient toutefois, peut-être, réviser leurs raisons de croire : si celle ou celui qui croit a besoin de données historiques sûres et de preuves scientifiques pour asseoir sa foi, celle-ci sera toujours fragilisée, à la merci de découvertes nouvelles dues à la recherche la plus récente. Sans doute nombre de juifs sont-ils aussi perturbés par les travaux qui mettent en cause l'historicité d'épisodes et de personnages bibliques, mais aujourd'hui les idéologues politiques qui instrumentalisent des textes vieux de quatre mille ans pour en faire un récit national à sens unique et justifier une politique israélienne d'annexion de terres se moquent eux aussi grossièrement de la recherche historique qui révèle la multiplicité des contextes et des contradictions aux origines. De ce point de vue aussi, du reste, l'histoire reste le meilleur remède contre tout usage anachronique, politique ou autre, des textes révélés.

Le dialogue de Thomas Römer et de Jacqueline Chabbi constitue ainsi un apport stimulant et fécond pour les croyants autant que pour les non-croyants. Grâce à l'histoire et à l'anthropologie, il précise la réalité et la signification des débuts très différenciés du judaïsme et de l'islam, et

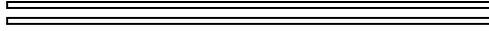
contribue ce faisant à nuancer considérablement le terme de « monothéisme ». Ce n'est pas la moindre de ses qualités que d'offrir aussi la possibilité d'un rapport démythifié au passé. En ce sens, il n'empêche nullement d'autres lectures de ces vieux textes qui ont marqué l'histoire humaine, au contraire : il donne une nouvelle liberté, mais en connaissance de cause, pour les lire et les faire signifier dans leurs multiples dimensions.

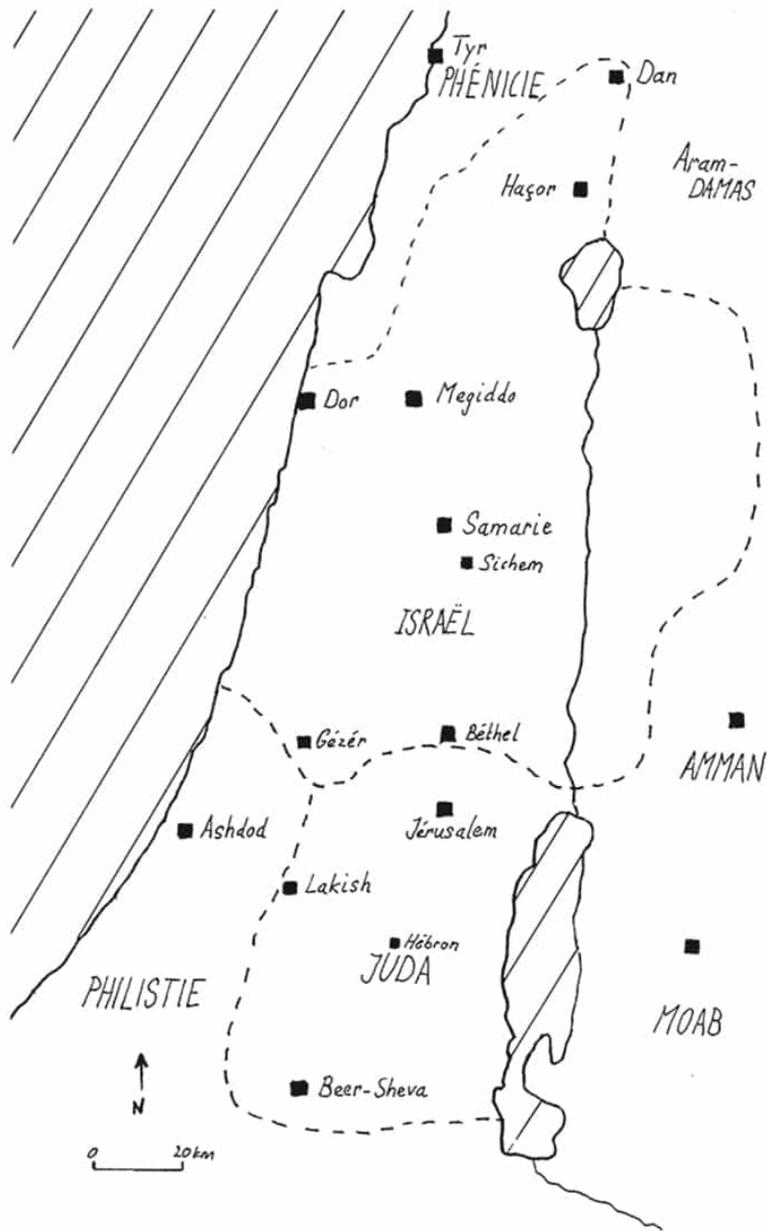
Jean-Louis Schlegel

Je souhaite remercier vivement l'éditrice de ce livre, Elsa Rosenberger. Elle a eu l'idée de ce projet, m'a persuadé de le réaliser et l'a accompagné de bout en bout.

I

DIEU DE LA BIBLE





Les royaumes d'Israël et de Juda

Le nom de Dieu

Jean-Louis Schlegel

Comme nous le verrons tout au long de notre entretien, la Bible est un monde immense, d'histoire, de culture, de religion..., de peuples et de personnages aussi, apparaissant eux-mêmes dans des livres multiples et divers. Par quoi commencer ? Je vous propose, Thomas Römer, un « démarrage en côte » : débiter par le Dieu dont il est question dans la Bible. Son nom le plus général est « Yahvé », mais comment en est-on arrivé au « Dieu un et unique », c'est-à-dire, pour employer le mot courant, au « monothéisme » ? Pourquoi cette « radicalisation » dans le sens de l'unité et de l'unicité ? Qu'y avait-il « avant » dans cette région qu'on appelle en général le Proche-Orient ancien, ou le Levant ? Où exactement et comment cela s'est-il passé, dans quel contexte politique et culturel, peut-être même économique ? Sait-on qui étaient les « acteurs » de cette évolution, dans quels milieux religieux et politique cette idée d'« unicité » s'est imposée ? Aussi et surtout : quelle valeur accorder aux auteurs du texte biblique, aux récits légendaires qu'ils racontent ? Telles sont quelques-unes des questions que je voudrais vous poser.

Et d'abord, je voudrais vous demander si vous admettez la formule : « évolution vers le monothéisme » ?

Vers le dieu un

Thomas Römer

Je dirais que l'unité, ou l'unicité divine, correspond à une lecture simplifiée, ou simplificatrice, faite après coup, du texte biblique, car en lui-même ce texte garde des traces nombreuses de changements de la compréhension de ce dieu – si ce mot « compréhension » est adéquat ici. Les noms du dieu biblique sont multiples : Yahvé est le nom propre du dieu d'Israël. Il existait une forme brève : Yahou, et une forme longue, Yahvé, attestée pour la première fois dans la stèle de Mésha, vers la fin du IX^e siècle, mais on trouve aussi les noms divins Élohim, Eloa, El Shaddaï, ou encore tout simplement El, qui étaient utilisés pour d'autres divinités, avant qu'ils soient appliqués au dieu d'Israël. Ces traces, bien présentes et visibles, d'une évolution montrent que ce dieu n'a pas du tout été, aux origines, un dieu unique ou « transcendant ». Il fut aussi, entre autres, un dieu de l'orage, tel Baal, vénéré à Ougarit. C'est le cas dans certains psaumes, comme le Psaume 19, où Yahvé est décrit comme un dieu qui amène le tonnerre ; d'autres psaumes l'appellent aussi le « chevauteur des nuées », titre de Baal à Ougarit.

L'idée d'unicité de Yahvé est passée d'abord par l'idée d'un dieu unifié. Car Yahvé lui-même, comme beaucoup des dieux du Proche-Orient ancien, était pluriel à l'origine et avait des sanctuaires un peu partout, dans lesquels il fut vénéré différemment. On avait ainsi le « Yahvé de Samarie », le « Yahvé de Béthel », le « Yahvé de Jérusalem », et même le « Yahvé de Témân ». Ce dernier est très intéressant, car il montre que Yahvé pouvait être vénéré ailleurs que dans les royaumes d'Israël et de Juda, notamment dans la région qu'on appelle le pays d'Édom (au sud-est de l'actuel Israël, en Jordanie), lequel n'est pas très éloigné finalement du « pays des Arabes » (ceux qui se trouvent dans le Néguev, ou dans l'Arabie Saoudite actuels). Il existait donc une diversité de Yahvé. L'idée d'un seul Yahvé, à

savoir celui de Jérusalem, se met en place vers la fin du VI^e siècle (vers 622 avant notre ère¹), sous le roi Josias, qui régnait alors à Jérusalem. C'est dans ce contexte qu'on va décréter *Yahwe ehad*, « Yahvé est Un », ce qui n'est pourtant pas encore le « Dieu unique ». Il est « un », cela veut dire que le « Yahvé de Jérusalem » sera dorénavant le seul dieu acceptable, et accepté. Et à son tour, Jérusalem devient alors, au moins théoriquement, le seul endroit où l'on est censé offrir des sacrifices et payer des impôts – les deux choses vont de pair dans les sociétés anciennes – au dieu Yahvé, à son clergé et à la cour royale.

Il n'est cependant pas encore unique au sens où, dans le Deutéronome, le livre qui légitime cette politique, revient comme une sorte de refrain l'exhortation : « Vous ne courrez après les *elohim aherim*, après les “autres dieux”. » Les sciences des religions parleraient de « monolâtrie » ou d'« hénouthéisme » (un dieu prédomine dans le culte, sans que les autres divinités soient niées) – encore que la différence entre les deux soit parfois compliquée à établir ; mais laissons ce débat de côté. Il faut avant tout retenir ceci : le royaume de Juda décrète à la fin du VII^e siècle qu'il faut prêter allégeance au « Dieu un », sans nier les autres dieux pour autant.

JLS

Comment interpréter la révélation du nom de Yahvé dans le récit dit du « Buisson ardent », qui brûle mais ne se consume pas (Exode 3) ? Dans ce texte, le nom de Yahvé (quatre consonnes en hébreu) est traduit généralement par « Je suis qui je suis », ou « Je serai qui je serai » (verset 14). Quels sont le sens et la fonction de cette révélation du nom ?

TR

Il existe tout un débat sur l'étymologie, la signification du nom de Yahvé. Le récit dit du « Buisson ardent » est le seul texte dans toute la Bible qui réfléchit sur cette question, et essaie d'expliquer le nom à l'aide de la racine *hayah*, « être » : Yahvé serait le dieu qui « est », mais qui « est » aussi avec Moïse et avec son peuple. En même temps l'expression « Je suis

qui je suis » insiste sur le côté insaisissable de ce dieu. C'est un texte assez récent où se reflète peut-être déjà une certaine résistance à la prononciation du nom. L'explication du nom Yahvé *via* la racine *hayah*, « être », n'est cependant pas la « vraie » étymologie, qui serait plutôt : « celui qui fait souffler [le vent / la tempête] » (de nouveau une indication que Yahvé est un dieu du type dieu de l'orage). Mais comme souvent dans la tradition populaire, on ne s'intéresse pas à la véritable étymologie, mais à celle qui permet des jeux de mots ou d'autres affirmations fondatrices (comme le rapprochement de la capitale de la Suisse, Berne, avec l'ours [*Bär* en allemand]), ce qui ne correspond à rien sur le plan linguistique, mais explique la présence d'ours dans les armoiries de la ville.

JLS

Peut-on fixer le début de l'évolution vers l'unicité de « Dieu » ?

TR

Les traces les plus claires d'un « début » se trouvent dans la seconde partie du livre d'Ésaïe (appelée plus simplement « second Ésaïe », car il n'a pas le même auteur que le « premier Ésaïe » et a été écrit bien plus tard). Au chapitre 45, datant de la première moitié de l'époque perse (vers 520-515), on rencontre pour la première fois l'affirmation : « C'est moi Yahvé, il n'y en a point d'autre » (il n'y a point d'« autre Dieu », verset 18). Elle est accompagnée au chapitre 44 d'une critique des artisans babyloniens, sans doute observés sur place, qui fabriquent et peignent des statues. Ceux qui ont de l'argent utilisent des matières précieuses, ceux qui ont moins de moyens choisissent des éléments moins coûteux, comme le bois. On a donc une sorte de démonstration que les autres dieux sont des statues « faites de main d'homme ». Cette critique, accompagnée du discours selon lequel on ne peut représenter le dieu d'Israël, est en quelque sorte le premier pas vers le monothéisme : puisque les statues des Babyloniens ne sont pas puissantes, les dieux qu'elles représentent ne le sont pas, car ce sont de « faux dieux ».

JLS

Qu'est-ce qui est si gênant dans la « fabrication » des dieux, ou ce mépris si affiché de certains textes bibliques contre ces dieux « faits de main d'homme » ?

TR

Avant la destruction de Jérusalem il y avait sans doute une statue de Yahvé dans le temple de Jérusalem (bien que ce sujet soit discuté dans la recherche). Cette statue ayant été soit détruite soit emmenée en déportation, les prêtres et intellectuels judéens ont développé un discours selon lequel une statue ne peut représenter le vrai dieu, qui est transcendant et ne peut donc pas être fabriqué par des hommes.

Il importe pourtant de noter que le texte biblique garde le souvenir des « fabrications » de dieux et qu'il n'a pas éradiqué les mises en garde contre les autres dieux. Dans certains psaumes (par exemple le Psaume 89), on voit Yahvé, fils de El, se tenant dans l'assemblée de El et présenté comme son fils préféré. Tout cela coexiste avec des affirmations qui sont plus souvent polythéistes que monothéistes. Très peu de textes disent de manière tout à fait programmatique et claire que *seul* Yahvé est dieu. Ce sont certaines lectures théologiques, juives et chrétiennes, qui sont tentées de faire du dieu biblique exclusivement le dieu unique, et de lire cette vaste « bibliothèque » qu'est la Bible avec des lunettes monothéistes, alors que les textes bibliques gardent de nombreuses traces de conceptions « polythéistes ».

JLS

Malgré tout : qu'est-ce qui a pu sinon motiver, du moins entraîner la promotion de plus en plus affirmée d'un « dieu unique » ? Ce dieu manifestait-il d'emblée une supériorité sur les autres ?

TR

Non, en tout cas pas au début. Le discours du dieu un (pas encore unique) avait pour but de légitimer le petit royaume de Juda avec sa

capitale, Jérusalem. On est, en cette fin de VII^e siècle, dans un contexte où l'on peut souffler un peu, car les Assyriens se sont retirés du Levant, et les Babyloniens ne se sont pas encore emparés de ces territoires². On a une sorte de répit des campagnes militaires, et les conseillers du roi Josias (639-609) se disent qu'ils vont pouvoir en profiter. À cette époque, la population de Jérusalem croît. En effet, la destruction de Samarie, et du royaume du Nord, « Israël », en 722, a entraîné une série de déplacements de ses habitants vers Jérusalem. La ville est alors devenue une « vraie » capitale, toutes proportions gardées, la comparaison avec les autres capitales de la région étant exclue. On pourrait dire qu'on assiste à une sorte de légitimation de Jérusalem et du dieu de Jérusalem. L'idée que Yahvé est « un » légitime donc le temple de Jérusalem, et légitime la ville de Jérusalem qui, pour la première fois au I^{er} millénaire avant l'ère chrétienne, est devenue une ville d'une certaine importance.

JLS

Que représente Jérusalem aux VII^e et VI^e siècles ?

TR

On y compte probablement entre 5 000 et 10 000 personnes. Il est difficile d'évaluer ce que représente réellement un tel chiffre, mais cela reste incontestablement petit, par rapport aux « mégapoles » comme Ninive ou Babylone. Auparavant, le nombre d'habitants était encore moindre : 2 000 ou 3 000 tout au plus. L'archéologie nous apprend que la ville a connu un agrandissement assez spectaculaire entre le VIII^e et le VII^e siècle. Dans la Bible même (2Rois 22,14), il est dit que la prophétesse Houлда, que Josias va consulter suite au fameux livre retrouvé dans le temple lors de travaux de rénovation, livre qui va mener à la réforme que nous avons déjà évoquée, habite dans les « nouveaux quartiers », ce qui montre que Jérusalem s'est étendue avec l'afflux de population dû à la destruction de Samarie par les Assyriens en 722.

JLS

Pouvez-vous expliquer de quel roi et de quel livre il s'agit avec cet épisode, considéré comme si important aujourd'hui par l'exégèse biblique ?

TR

En bref : aux chapitres 22-23 du second livre des Rois, il est raconté que, lors des travaux dans le temple de Yahvé, le grand prêtre Hilqiyyahu a découvert le « livre de la Loi ». Il l'a confié au scribe Shafan, qui l'a lui-même remis au roi Josias, lequel Josias en a fait faire une lecture publique et solennelle devant tout le peuple réuni avant de mettre en place une grande réforme religieuse (et politique). L'épisode remonterait à 622-621. Ce récit veut manifestement présenter une réforme religieuse fondée ou refondée autour de la loi telle qu'elle est exprimée dans le livre du Deutéronome, avec lequel, déjà, les rabbins et Pères de l'Église ont identifié le livre trouvé. Les auteurs et rédacteurs de ce récit présentent d'ailleurs Josias comme une sorte de nouveau David. Il y aurait beaucoup à dire sur cette narration. Dans des révisions de l'époque de l'exil babylonien, ou encore plus tard, ce récit sert aussi à fonder un culte sur le « livre » et sa lecture, anticipant ainsi le culte synagogaal.

Pour revenir à notre propos, déclarer, dans le contexte de la réforme de Josias, que Yahvé est un « dieu un », c'est peut-être aussi faire de nécessité vertu. En effet, à l'époque, le royaume de Juda, c'est essentiellement Jérusalem et ses alentours proches. Lakish, la deuxième ville importante de la région (qui se situe à 40 kilomètres au sud-ouest de Jérusalem), a été détruite par les Assyriens ; le sud a été amputé ; et Jérusalem est donc la seule ville qui reste. Le « dieu un » pourrait en quelque sorte signifier une légitimation théologique de l'importance de Jérusalem comme seule ville du royaume de Juda.

Jacqueline Chabbi

La base économique du royaume n'est pas très large non plus.

TR

En effet. Il y avait bien une sorte d'arrière-pays qui fournissait des denrées agricoles, et il ne faut pas oublier que les temples, les sanctuaires apportaient aussi des revenus, puisqu'on y levait un impôt. Mais les gens le payaient quand ils s'y rendaient. Si le culte est centralisé dans la « capitale », c'est la cour royale, le clergé et les hauts fonctionnaires de Jérusalem, qui vont en profiter. En ce qui concerne les sanctuaires de la campagne, on ne savait pas trop ce qui s'y passait et l'on ne pouvait mettre la main sur leurs ressources. Au contraire, si le seul sanctuaire légitime est décrété être à Jérusalem, le clergé, constitué par les lévites, présents dans les sanctuaires locaux, se trouve alors au chômage. Il faut donc leur fournir une sorte de « revenu minimum d'insertion », en les faisant venir à Jérusalem et en les chargeant des tâches cultuelles subalternes. Le mouvement vers le Dieu un est donc plus politique et économique que religieux. Mais plus tard, on lira bien sûr ces récits de manière très différente, pour en retenir avant tout l'inflexion théologique.

Juda et Israël

JLS

Les hommes et les femmes qui sont venus du royaume du Nord (Israël) avaient-ils, d'après ce qu'on sait, la même conception de la divinité que les habitants de Juda ?

TR

Oui, mais sans doute avec des traditions quelque peu différentes. On sait maintenant que certains textes de la Bible hébraïque viennent du Nord, par exemple l'histoire de Jacob. Je rappelle seulement que selon la narration biblique (livre de la Genèse 12-50), la légende de Jacob succède à celle de son père Isaac, qui vient elle-même après celle de son grand-père Abraham. L'histoire de chacun fait l'objet d'une longue narration (qu'il faut relire,

bien sûr, ou lire si on ne l'a jamais fait : ce sont des récits admirables, comportant de multiples dimensions, comme d'ailleurs toutes les histoires du livre de la Genèse). L'histoire de Jacob vient avant celle de « Joseph et ses frères » : Joseph est vendu par ces derniers avant de devenir un personnage important en Égypte auprès de Pharaon : grâce à lui, son père Jacob et ses onze frères, touchés par une dure famine, seront accueillis en Égypte. Mais – c'est raconté au début du livre de l'Exode – ces « Hébreux » se multiplieront et les Égyptiens, se sentant menacés, les réduiront en esclavage. C'est alors que se lève Moïse, le libérateur qui les fait sortir d'Égypte et les ramène dans leur terre d'origine, Canaan, appelée plus tard Israël. Cette grande construction narrative se compose de cycles narratifs indépendants qui, à l'origine, n'étaient pas liés les uns aux autres. Pour le dire autrement : Abraham, Isaac et Jacob ne se sont pas trouvés depuis toujours dans une même généalogie. Celle-ci a été fabriquée au VI^e siècle, quand on a voulu rassembler les différents récits d'origine. Il y a un certain consensus dans la recherche pour dire que l'histoire de Jacob est la plus ancienne et qu'elle a d'abord été transmise dans les sanctuaires du Nord, comme le montre notamment son lien très fort avec celui de Béthel.

JLS

L'établissement d'une généalogie d'Abraham à Jacob joue donc un rôle important ?

TR

L'invention d'une généalogie est un fait bien attesté. Les ethnologues l'ont montré pour certaines tribus africaines : quand celles-ci s'allient, elles incluent dans l'alliance différents ancêtres en les mettant dans un lien généalogique ; ceux-ci deviennent ainsi des pères, ou les frères, etc., des autres ancêtres. Dans le livre de la Genèse, ce processus concerne notamment les liens entre Abraham et Jacob, ce dernier étant présenté dans la Genèse comme le petit-fils du premier. Puisque Abraham est un ancêtre

judéen, on lui attribue la « première » place, étant donné le fait que ces récits ont été édités et révisés dans une perspective judéenne.

En réalité, l'histoire de Jacob montre un lien avec Béthel et Sichem, alors que la tradition d'Abraham fut transmise autour de Hébron, un lieu qui n'a rien à voir avec Jacob. Avant qu'on l'ait transformé en ancêtre d'Israël, Jacob était d'abord l'ancêtre d'un groupe appelé « fils de Jacob ». D'où le récit de son changement de nom en Israël, après un combat avec un être mystérieux, en Genèse 32. Cela s'est probablement fait sous le règne d'un roi important du Nord, Jéroboam II qui, au VIII^e siècle, a voulu faire de la tradition de Jacob un récit fondateur du royaume d'Israël.

JLS

D'où provient le nom « Israël » ?

TR

Le nom « Israël » est plus ancien ; il apparaît pour la première fois sur la stèle du pharaon Merneptah, datée d'environ 1205 avant l'ère chrétienne. Sur cette stèle, il semble désigner une sorte de confédération. Plus tard, en dehors des textes bibliques, il est attesté dans des documents assyriens comme nom officiel du royaume du Nord, dont Samarie est la capitale ; certains textes assyriens parlent aussi de la « maison d'Omri », selon le nom du roi israélite qui a fait de Samarie la capitale d'Israël. On trouve un phénomène similaire pour le royaume de Juda qui apparaît sous ce nom, ou éventuellement comme *beth David*, la « maison de David », selon une inscription araméenne de Tel Dan dans le nord d'Israël.

C'est seulement après la destruction de Samarie (en 722) et la fin du royaume du Nord que le nom « Israël » devient en quelque sorte disponible. Le « petit Juda » le reprend à un moment difficile à déterminer, peut-être sous le roi Josias, mais ce n'est pas sûr. Les intellectuels judéens vont imposer l'idée que le vrai Israël, ce n'est pas le grand frère dans le Nord, effacé par les Assyriens, mais lui-même. « Israël » devient alors un nom plus idéologique, ou plus théologique, pour désigner le « vrai peuple » de

Yahvé, et plus du tout politique, comme il l'avait été avant la chute de Samarie. En même temps que le nom d'Israël seront aussi reprises certaines des traditions du royaume qu'il désignait. Ce faisant, Juda a un peu agi comme les empereurs germaniques bien plus tard : ils se présentent comme les empereurs d'un Saint Empire romain qui n'existe plus depuis longtemps. On se trouve devant une sorte de revendication de continuité. La Bible est bien une collection « judéenne » (c'est-à-dire élaborée dans le royaume du Sud, Juda), mais elle a repris l'héritage du Nord, en le revisitant et le réinterprétant.

JLS

Est-ce qu'on pourrait dire que les habitants non déportés de Samarie se réfugient ou s'installent plus au sud, à Jérusalem, capitale du royaume de Juda, et ce faisant, apportent aussi leurs récits légendaires ? Ces derniers seront reçus, repris et remixés par les scribes du Temple et de la cour de Jérusalem, au cours des VI^e, V^e et IV^e siècles, ou plus tard encore, pour ce qui deviendra le texte définitif de la Bible actuelle ?

TR

Oui. C'est surtout le cas pour l'histoire de Jacob, lié à la figure d'Abraham, qui vient du Sud. Lors de cette combinaison, on fait d'Abraham le précurseur de Jacob, car au début de son périple il parcourt les endroits qui sont liés à Jacob, notamment Sichem et Béthel. Ainsi, pour les rédacteurs judéens, Jacob est intégré dans la narration, mais il est placé dans la lignée d'Abraham.

JC

Et Isaac ?

TR

Son cas est plus compliqué, et même intrigant. Dans les histoires sur les trois patriarches du livre de la Genèse, Isaac est très effacé. On sait qu'il est établi aux alentours de Beersheba – donc plus au sud encore que Hébron ou Mamré, liés à la tradition d'Abraham – et il y a très peu de traditions à

son sujet. Tout ce qu'on raconte sur lui, c'est qu'il fait passer sa femme pour sa sœur, et qu'il a des problèmes autour des puits avec les Philistins. Mais on raconte exactement la même chose à propos d'Abraham ! La question est donc de savoir si, à l'origine, Isaac n'était pas une figure plus importante et s'il ne s'est pas fait « phagocyter » par Abraham, ou si, comme on n'avait rien à raconter sur lui, on a repris tout simplement quelques éléments de l'histoire d'Abraham... Je penche plutôt pour la première solution, car tout à coup arrivent dans la Genèse deux chapitres (21-22), où l'on voit Abraham présent à Beersheba, alors qu'il n'a absolument rien à y faire. Et on le fait voyager alors qu'on sait très bien qu'il réside aux alentours de Mamré. C'est comme si on voulait diminuer l'importance d'Isaac. Mais je le reconnais : nous spéculons sur ces sujets d'après quelques indices.

Un combat contre les idoles ?

JLS

Je souhaiterais que vous précisiez davantage la question du « monothéisme », étant entendu que nous mettons des guillemets à ce mot. Pourrait-on dire que dans les textes bibliques on assiste à une véritable campagne contre les idoles – contre El peut-être pas, mais contre d'autres dieux et contre les choses fabriquées ?

TR

Il n'y a pas de polémique contre la divinité El, que nous connaissons bien grâce aux textes d'Ougarit, où il est une sorte de Zeus, un dieu suprême. Dans la Genèse, Abraham et Jacob invoquent à plusieurs endroits le dieu El sous différents noms (El Roï, El Olam, El le dieu d'Israël). Pour les rédacteurs de ces textes, il était évident que ce El était identique à Yahvé.

On trouve par contre des polémiques contre le dieu Baal, par exemple dans les histoires du prophète Élie (1Rois 17-18). Cette polémique s'explique par le fait que Baal et Yahvé avaient les mêmes compétences (ils étaient tous deux des dieux de l'orage) ; la cohabitation était donc impossible.

En ce qui concerne la lutte contre les idoles, il faut plutôt parler d'une idéologie aniconique, qui se fait jour vers le VI^e siècle. Dans certains textes comme le second Ésaïe, apparaît en effet une polémique au sujet des représentations, qui sont interdites. L'interdit est répété dans le Décalogue ainsi que dans d'autres textes : « Tu ne te feras pas d'image. » On utilise souvent le terme *tselem*, qui désigne des statues. La grande révolution du « passage au monothéisme » serait donc l'interdit des représentations. Or, si elles ont été interdites, c'est qu'elles existaient, et même en nombre important : il est probable, je l'ai dit, qu'une statue de Yahvé se trouvait dans le premier temple de Jérusalem. De nombreuses attestations vont en ce sens, et j'en suis moi-même convaincu – même si les spécialistes ne sont pas unanimes sur cette question. À la suite de la polémique contre les images, le judaïsme naissant va décider de mettre dans le temple non pas « rien », comme le dit Tacite, mais la *menorah*, le chandelier auquel fait sans doute allusion le « buisson ardent », une manière de symboliser la présence de Yahvé.

JLS

Pourquoi écartez-vous l'expression « lutte contre les idoles » ?

TR

Parce qu'on ne sait jamais très bien de quoi on parle. On pense à des statues, à des représentations de toutes sortes de dieux... Si l'on suit la fameuse source P (le *Priestercodex* ou Code sacerdotal, rédigé par des scribes prêtres, qui propose une théorie de la révélation du Nom divin en trois étapes : Élohim, El et Yahvé), il n'y a pas de polémique contre El, car Yahvé, *c'est* El. Quand il est question des origines de l'humanité, le Code

sacerdotal utilise toujours le mot *Elohim*. Quand il s'agit d'Abraham et de sa descendance, il emploie *El Shaddai* (le « dieu des champs »), et c'est seulement à partir de Moïse, en Exode 6, que Yahvé se présente comme tel et dit : *Ani Yhwh*, « C'est moi Yahvé ». Il ne s'était pas fait connaître auparavant sous ce nom.

Est suggérée l'idée d'une sorte de connaissance successive, ou progressive, de Yahvé, mais il n'y a aucune polémique contre El ni contre Élohim. Les grandes invectives prophétiques sont dirigées contre Baal. Or, il faut le rappeler : à l'origine, *baal* n'est pas un nom propre. C'est un titre, comme *Adonai*, pour désigner le « maître », le « seigneur ». Baal désigne donc un dieu, le dieu de l'orage, nous l'avons dit.

En ce qui concerne El, dans le second Ésaïe, au cœur de la vaste polémique contre les images, on trouve l'expression : « C'est moi [Yahvé] qui suis El, il n'y en a pas d'autres » (45, 22). Peut-on dire que « El » reste un nom propre ici, ou signifie-t-il simplement « dieu » ? Il est difficile de le savoir, mais Yahvé est bel et bien ici égalé à El. On en a un autre exemple avec l'histoire de Hagar, l'esclave de Sara avec qui Abraham aura un fils, Ismaël. Quand Hagar s'enfuit au désert, pour échapper à la jalousie de Sara, elle rencontre un *mal'ak* (« envoyé ») de Yahvé qui lui dit : « Tu appelleras ton fils *Ismaël* », prénom qui signifie : « El a entendu », en expliquant : *yishma' Yahwe*, c'est-à-dire « Yahvé a entendu » (Genèse 16,11). Ce n'est pas l'étymologie qui importe ici, mais bien l'équivalence El/Yahvé. Les Ismaélites, les descendants du fils de Hagar, des tribus arabes dans le sud du Néguev, parlent de El, mais il s'agit bien du même dieu, Yahvé. On se trouve dans une sorte de monothéisme inclusif, c'est-à-dire un monothéisme pour lequel il y a un seul dieu, peu importants les noms et titres qu'on lui donne.

JLS

Pourtant, ce dieu « unique » est *a posteriori* projeté sur toute la Bible. Il est présent dans le récit de la Genèse, dès le tout début.

TR

Oui, il s'agit d'Élohim, le même dieu que Yahvé... aux yeux des lecteurs juifs et chrétiens. Notez que c'est bien le nom Élohim qui a été choisi pour raconter les tout débuts dans le texte de création sacerdotal (Genèse 1,1-2, 3). Mais naturellement, on peut lire la Bible entière avec cette présupposition qu'on a tout au long un même « dieu unique ». C'est en tout cas ainsi que la Bible a été et reste reçue et lue.

JLS

Pourtant tous les récits du début de la Genèse ne contiennent pas non plus le nom Élohim ?

TR

Oui, dans la strate dite « yahviste », aujourd'hui on dira plutôt non sacerdotale, qui est présente dans la description du paradis (ou plutôt du « jardin »), on a affaire à Yahvé. À l'intérieur du Pentateuque on a deux théories sur la connaissance du nom de Yahvé plus ou moins combinées. Pour le récit sacerdotal, nous l'avons vu, Yahvé ne révèle son nom seulement à Moïse (Exode 6, 2-3). Mais dans l'histoire de Caïn et Abel (Genèse 4), quand, à la fin, Adam et Ève enfantent un remplaçant pour Abel tué par son frère, ce descendant, dénommé Seth, enfante à son tour un fils nommé Énoch, qui représente la même chose qu'Adam, à savoir l'humanité. On dit alors que c'est à ce moment que l'humanité a commencé à appeler le nom de Yahvé. Le texte biblique donne ainsi l'impression que Yahvé est connu dès les origines – ou disons : *quasiment* dès les origines. Il s'agit donc là d'une vision différente de celle d'Exode 6. On a en fin de compte deux versions très différentes pour expliquer depuis quand l'humanité connaît Yahvé.

JC

Qu'en est-il du dieu Baal, ou « des » Baal, si vilipendés dans la Bible. Les Baal ne sont-ils pas aussi les dieux de la zone côtière prospère ?

TR

Baal correspond à la Phénicie, donc au nord-est du pays d'Israël, vers l'actuel Liban. En dehors de la Bible, on le connaît surtout grâce aux textes d'Ougarit, vieille cité de la côte syro-phénicienne (devenue un lieu de fouilles célèbre). Les zones prospères de la côte s'y opposent aux zones déshéritées du centre. Mais en lisant la description de la révélation de Yahvé au Sinaï, accompagnée d'éclairs et de coups de tonnerre, on aperçoit une ressemblance avec l'histoire de Baal, lorsque, dans les textes d'Ougarit, ce dernier arrive sur le mont Zaphon (le Djebel el-Aqra actuel). Cette analogie donne à penser que le roi Omri, au IX^e siècle, voulait sans doute introduire en Israël un « Baal phénicien », peut-être le dieu Melqart (un dieu de type Baal). D'où, en guise de contre-feu, la grande mise en scène sous le règne d'Achab, fils d'Omri, du massacre des prophètes de Baal, défaits par la puissance du prophète de Yahvé, Élie (1Rois 18). Nous reparlerons sans doute de la dynastie des Omrides – celle du roi Omri et de ses descendants – et de son rôle historique très important.

JLS

Y a-t-il un rôle des grands empires, assyrien et babylonien, géographiquement proches d'Israël et Juda, dans l'évolution vers un dieu unique ?

TR

Certainement. La manière dont on décrit les fonctions de Yahvé ou sa relation avec Israël, notamment dans le livre du Deutéronome ou les récits de conquête dans le livre de Josué, est très influencée par ce qu'on sait des Assyriens. Le fait que Yahvé devienne le dieu national quasi unique a sans doute partie liée avec l'idéologie assyrienne des traités de vassalité, selon laquelle il faut faire allégeance absolue au souverain unique. Cette conception a été transposée ensuite dans l'histoire de la réforme de Josias : la vassalité d'Israël (c'est-à-dire Juda) serait désormais due à Yahvé. Celui-ci ressemble alors au roi ou au dieu national des Assyriens, Assur. Des Babyloniens en revanche, on ne connaît pas grand-chose, sinon qu'ils

étaient largement dans la continuité des Assyriens. Mais avec eux apparaissent à coup sûr une rivalité et des convergences entre le dieu babylonien Marduk et Yahvé, comme il y aura plus tard chez les Perses un débat entre leur dieu Ahura Mazda et Yahvé, débat qui a influencé les rédacteurs de la Bible.

Je le dis souvent à mes étudiants : sans les Assyriens, nous n'aurions jamais eu la Bible ! En effet, les premiers textes qu'on peut mentionner à propos de Yahvé et de son unicité, dans le Deutéronome notamment, ou encore la manière dont est décrite, par exemple, la naissance de Moïse, manifestent nettement l'influence assyrienne. Eux qui sont si fortement maudits dans la Bible ont pourtant donné les premières matrices des discours et récits sur Yahvé. Leur influence est évidente. L'Égypte aussi a eu son importance, mais celle-ci est plus complexe. On sait par exemple qu'à Éléphantine, une île sur le Nil, une communauté judéenne importante s'est si bien mélangée avec les Égyptiens qu'il y avait un Yahou installé dans le temple local et vénéré en compagnie de deux autres divinités, malgré tous les interdits de représentation et du culte des autres dieux du Deutéronome. Et d'ailleurs, ces Judéens s'en cachaient si peu qu'à Jérusalem on était parfaitement au courant. Outre Yahou, on trouvait dans ce temple sa déesse « parèdre », Anat, et Ashim Bethel (peut-être un sanctuaire personnifié), peut-être leur fils. Il est évident en tout cas que les empires et civilisations autour des royaumes d'Israël et Juda ont laissé des traces dans la conception qu'on s'est faite de Yahvé.

Un dieu en partie féminin

JLS

Le passage de 1Rois 22 qui raconte la réforme de Josias dit que ce dernier expulse la déesse Ashéra du temple, alors qu'on est à la fin du

vii^e siècle. Celle-ci, qui a derrière elle une longue histoire, a donc, semble-t-il, bien résisté à l'« avancée monothéiste »...

TR

Oui, on la connaît bien dès le II^e millénaire. La question qui se pose à son propos est celle-ci : Ashéra est-elle une déesse spécifique, autonome en quelque sorte, ou le nom générique d'une déesse qui accompagne le dieu national ? Elle est connue en particulier par les livres des Rois, qui critiquent violemment son culte. Mais quand on met une Ashéra dans le temple, qu'y met-on ? Selon certains spécialistes, on n'y met pas forcément une statue : il peut aussi s'agir d'une sorte d'arbre stylisé. Cependant, cela ne change rien : la déesse est représentée, que ce soit par une statue ou par un arbre. C'est étrange, mais certains grands savants ne peuvent admettre que Yahvé avait une femme et une statue dans le temple ! Sont-ils gênés dans leur foi ? À cause d'*a priori* théologiques ou pour d'autres raisons encore ? Je ne sais. Il semble qu'il faudrait pour eux que Yahvé soit célibataire et invisible.

JLS

Je vous ai posé cette question en pensant à des féministes d'aujourd'hui, qui mettent en cause un Dieu unique exclusivement masculin. Mais avec ce que vous venez de dire, on pourrait penser qu'il y a eu longtemps une divinité dyadique ou triadique dans la religion d'Israël ?

TR

En effet. On trouve dans la Bible des allusions à l'expulsion d'Ashéra. Dans le livre attribué au prophète Zacharie, il est dit ([chapitre 5](#)) qu'une femme placée dans une sorte de boisseau est enlevée par deux anges et amenée à Babylone, où elle aura désormais son sanctuaire. C'est peut-être une manière de signaler l'expulsion d'Ashéra. On sait qu'elle vient de Mésopotamie, et on l'y renvoie... Il est intéressant, par rapport aux discours masculins sur Yahvé, de noter qu'il existe quelques textes où celui-ci apparaît comme féminin : on dit qu'il a enfanté le monde, on lui donne des

attributs ordinairement attribués aux femmes. On le voit surtout, une fois encore, dans le second Ésaïe : celui-ci met en avant un « dieu unique », qui intègre des fonctions du féminin. Dans les religions polythéistes, la fertilité, l'enfantement, etc., sont du domaine des déesses ; dans une religion proclamant qu'il n'y a qu'un seul dieu, cela doit être assumé d'une manière ou d'une autre par ce dieu unique.

Dans certains textes étonnants, notamment dans le Deutéro-Ésaïe (les chapitres 40-55 du livre d'Ésaïe), très minoritaires, mais qui n'ont pas été supprimés, le retour de l'exil de Babylone est décrit comme un nouvel enfantement du peuple par Yahvé. On compare celui-ci à une femme prise de douleurs et en travail. Cela apparaît comme une intégration, consciente ou non, du féminin dans le discours sur le « seul dieu », qui témoigne de l'imaginaire de l'époque, largement masculin comme cela l'est encore aujourd'hui.

Mais que faire de tout ce qui aurait trait à une déesse ? On en viendra à une sorte de personnification de la Sagesse (*hokmah*). Dans le livre des Proverbes, la Sagesse parle, elle revendique d'avoir été aux côtés de Yahvé avant la création du monde (Proverbes 8). Elle incarne une symbolique féminine, car elle reprend pour partie les discours sur les déesses. Si on fait un saut dans l'histoire, on remarque que dans le catholicisme, cette féminisation est ramenée au tout début, avec le rôle exceptionnel donné à Marie, « mère de Dieu ».

L'alliance

JLS

J'aimerais vous interroger sur un autre mot central. On dit que toute la Bible est une « histoire d'*alliance* entre Dieu et son peuple » (je suis volontairement caricatural). Qu'est-ce qu'une « alliance » dans la Bible ?

TR

Ce n'est pas forcément ce qu'on croit : deux partenaires égaux négociant autour d'une table. Cela peut arriver, par exemple entre Jacob et Laban, qui se mettent d'accord sur leurs territoires respectifs ; mais le mot n'est pas utilisé dans ce sens pour décrire la relation entre Yahvé et Israël. À son sujet, le livre du Deutéronome emploie le mot *berît*, qu'on traduit par « alliance ». Il se réfère clairement aux décrets de vassalité assyriens, signifiant alors un serment de loyauté qu'un suzerain impose à ses vassaux : ils n'auront pas d'autres rois que lui, et il faudra le servir à l'exclusion de tout autre. Celui qui veut se révolter contre lui doit être dénoncé. L'alliance étant un serment de loyauté imposé, le vassal peut évidemment le rompre, et cela se produisait assez souvent. Ce fut un élément central pour les traités de vassalité qui existaient déjà au II^e millénaire chez les Hittites. Les plus intéressants pour nous sont bien entendu les traités assyriens. Après des bénédictions relativement brèves, qui décrivent le bonheur du vassal qui respecte le traité, viennent, en rafales interminables, les malédictions : on y invoque tous les dieux qui interviennent en donnant toutes sortes de punitions, et on y prédit toutes sortes d'horreurs à ceux qui ne respecteraient pas les termes de l'accord : ils seront rendus aveugles, ils mangeront leurs propres enfants...

Dans un tel contexte, l'utilisation du terme « alliance » devient abusive. Il faudrait plutôt parler d'un « traité » ou d'un « serment » de loyauté. Les milieux sacerdotaux du VI^e siècle reprennent cette conception de *berît*, mais de façon plus pacifique : on parle d'une *berît olam*, d'un « pacte éternel ». Il est imposé certes, mais par Yahvé, qui l'établit sans demander explicitement de contrepartie. Dans ce cas, les hommes ne peuvent rompre cette alliance, le pacte est *olam*, puisque établi pour toujours par Yahvé.

JLS

Dans le discours des Églises, l'« alliance » est une notion centrale.

TR

En effet, à partir des années 1960, dans l'Église catholique surtout, on a souvent lu la Bible comme une succession d'alliances entre Dieu et les hommes. Ainsi, l'alliance avec Noé concerne l'humanité : après le Déluge³, il faut réorganiser le monde créé, en particulier en admettant la consommation de viande, car dans la Bible, l'humanité, comme le monde animal, avait été créée végétarienne (Genèse 1). Je ne sais pas si l'on trouve la même chose dans le Coran. Dans la Bible, on n'est pas créé pour se manger mutuellement : la consommation de viande n'intervient que dans le récit qui suit l'histoire du Déluge.

JC

On ne parle pas de ce point dans le Coran. Ce n'est pas possible dans une société pastorale où l'on mange des chameaux.

TR

À mon avis, il s'agit une construction assez récente dans la Bible. Elle intervient au moment où l'on introduit le tabou du sang : on peut manger la viande, mais pas avec son sang, principe vital qu'il ne faut surtout pas incorporer. Ce sera donc la « première alliance ». Viendront ensuite l'alliance avec Abraham, liée à la circoncision (Genèse 17), puis l'alliance avec Moïse au Sinaï (Exode 19-24), qui serait en fait l'alliance avec le peuple d'Israël. On pourrait dire que le « champ d'application » de l'alliance se restreint : on passe de l'humanité et de l'ensemble du monde créé (Noé), aux descendants d'Abraham et enfin au peuple d'Israël (Moïse). Cela correspond exactement à la théorie de la révélation divine en trois étapes dans le document sacerdotal dont nous avons déjà parlé.

On peut lire la Bible selon ce schéma. Le Deutéronome est aussi construit autour de ce concept de *berît*, mais il n'est pas juste de dire que la Bible en totalité est bâtie sur cette logique. De manière générale, lire l'ensemble du texte biblique selon un seul principe n'est guère crédible ; je dirais même que c'est très risqué, car la Bible est un assemblage très hétéroclite.

JLS

Je me fais l'avocat du diable : dans la perspective du Deutéronome, dont la première version est écrite sous les Assyriens à partir du VII^e siècle et dont l'esprit imprègne beaucoup d'autres livres bibliques, on a l'impression que devient dominante une formule de l'alliance à la fois très répandue et très prégnante : « Si vous êtes fidèles [à mon alliance], vous bénéficierez de grands biens ; si vous n'y êtes pas fidèles, inéluctablement vous serez atteints par le malheur. »

TR

C'est vrai. À l'époque assyrienne, cette pédagogie de la terreur servait à convaincre les destinataires à ne vénérer que Yahvé. Ensuite, on en a fait une lecture *a posteriori*, pour expliquer la destruction de Jérusalem, la déportation et l'exil babyloniens. On se sert du Deutéronome comme grille de lecture des événements racontés dans les livres historiques⁴. Le concept d'alliance reproduit sans conteste un modèle assyrien et répond, après la chute du royaume de Juda, au problème suivant : comment expliquer des défaites militaires ? Par rapport à la divinité, il y a plusieurs options : soit elle n'est pas assez efficace – et il vaut mieux en chercher d'autres, ou chez les autres – ; soit elle nous a punis ou abandonnés – et il faut chercher une explication, trouver des raisons du malheur. Dans des textes du Proche-Orient, on dit que tel dieu s'est détourné de son peuple, on parle de la colère de Yahvé, ou, dans la stèle du roi moabite Mésha, de la colère de son dieu Kemosh. Dans les livres qui vont de Josué jusqu'au Deuxième livre des Rois, la conception deutéronomique de la *berît* va servir de grille de lecture pour expliquer les raisons de la catastrophe. Il ne s'agit donc pas d'une alliance à strictement parler, où Dieu « négocierait » à égalité un lien avec son peuple.

JLS

Vous avez dit que la Bible n'est pas axée uniquement sur l'alliance selon le modèle du Deutéronome. Dans quels autres livres apparaît-elle, ou

n'apparaît-elle pas ?

TR

Si vous prenez tous les livres des Écrits⁵, par exemple les Psaumes, seuls quelques psaumes parlent d'alliance ; les autres l'ignorent. Si vous prenez toute la tradition de la Sagesse, par exemple le livre des Proverbes ou Job, il n'est jamais question d'alliance. L'alliance est devenue, à mon sens, une affaire très chrétienne, car les juifs ne sont pas obsédés par ce thème. L'exégèse chrétienne et les chrétiens en général cherchent toujours le « centre » de la Bible. Ce qu'on appelle les « théologies de l'Ancien Testament » semblent obsédées par cette question. Est-ce la Création, l'Alliance, l'Exode... qui constitue le centre de la Bible ? Lorsqu'on pose ce genre de question, on suggère qu'il y a dans la Bible, ou on y voit, une sorte de doctrine construite de manière cohérente, qu'on peut décliner selon certains schémas. Mais cette vision aboutit à une vraie méconnaissance de l'ensemble très hétéroclite des livres bibliques, pour lesquels une grille de lecture uniforme est très insuffisante et risque même d'induire en erreur. Il est vrai que selon les époques, cette grille change. La « mode » de l'alliance est aujourd'hui passée dans les discours théologiques chrétiens.

La Loi

JLS

Dans l'alliance du Sinaï, le motif de la loi, ou du don d'une loi, est absolument central. La loi et sa donation semblent liées à l'alliance, ou encore l'alliance avec le peuple par l'intermédiaire de Moïse implique une loi.

TR

Ce sont les stipulations du traité. Que dit une loi ? Il faut faire ceci ou éviter cela. La loi peut concerner la relation à la divinité (à travers des

sacrifices), mais aussi et surtout les relations entre les hommes. Dans les deux cas, Dieu peut se fâcher, laisser éclater sa colère. Beaucoup de textes disent que Yahvé se met en colère parce que l'équité sociale n'est pas respectée, qu'on s'empare de la maison du pauvre, etc. Telle qu'elle est présentée dans le Pentateuque, la Loi constitue pour ainsi dire le contenu de l'alliance, en tout cas dans le Deutéronome et dans ce qu'on appelle le « code de l'Alliance » du livre de l'Exode. On a d'ailleurs deux lois ou deux collections de lois parallèles dans le Pentateuque, en Exode 20-23 et en Deutéronome 12-26. Cette dernière loi avait été écrite pour remplacer ce qu'on appelle le « code d'alliance » dans l'Exode. La grande différence par rapport au Proche-Orient ancien concerne le médiateur de ces lois. On le voit très clairement sur la stèle de Hammourabi : c'est le dieu du soleil et de la justice qui transmet la loi au roi Hammourabi pour qu'il la fasse respecter.

Dans le texte biblique, cela se passe autrement : aucun roi ne reçoit la moindre loi, mais tous les rois sont jugés par rapport à leur fidélité ou leur infidélité à la Torah. C'est la grande différence. Certes, Moïse lui-même est en partie construit comme une figure royale, justement parce qu'il apparaît comme un médiateur de la loi. Mais il n'est pas roi. Selon moi, le judaïsme a inventé pour partie la séparation entre le politique et le religieux, parce que ces lois sont données dans le désert, où il n'existe pas de structure étatique ou politique, pas de roi, où les frontières ne sont pas claires et où l'on chemine de ce fait comme on veut. On a la loi, mais il n'est pas besoin de la puissance politique d'un roi pour l'appliquer. On aurait là une sorte de « démocratisation », même si ce terme est ici anachronique. Ainsi, le peuple d'Israël reprend malgré tout une pratique proche-orientale qui sert à légitimer le pouvoir royal, mais le Pentateuque la réinterprétera, et finalement la découplera de la royauté. La loi devient alors autonome pour ainsi dire, autosuffisante, et Moïse lui-même devient ce médiateur de la loi qui n'a jamais conquis le pays, qui va mourir et sera enseveli (en un lieu

inconnu) dans une terre étrangère. Cette loi autonome, détachée du pouvoir politique, deviendra, dans les narrations qui l'accompagnent, ce qu'on appelle le Pentateuque (ou la Torah).

JLS

Mais comment comprendre l'importance de la loi dans la Torah ? Un lecteur non prévenu ne peut que constater l'importance du corpus législatif. Les récits sont dominants dans la Genèse, alors que les textes législatifs s'étendent sur des chapitres et des chapitres dans les autres livres. Ensuite la loi est rappelée presque partout et par presque tout le monde. Certains textes invitent même à « l'amour de la loi ».

TR

Certes, mais on ne sait jamais trop ce que signifie le mot *torah*. Parfois, il désigne simplement le conseil que donne un prêtre sur ce qui est impur ou non. La *torah ha-cohen* (l'instruction du prêtre) peut être une mention très brève. Chez les prophètes, la *torah* ne renvoie pas forcément au Pentateuque, elle peut désigner des enseignements très divers. C'est la Septante qui a traduit *torah* par « loi », mais étymologiquement sa véritable racine est *yarah*, qui signifie « enseigner », « instruire ». Cet enseignement peut être narratif mais aussi juridique, encore que ce dernier terme soit anachronique (et incorrect), car l'enseignement en question est plutôt de l'ordre du comportement, de la morale concrète, de l'éthique en situation. Statistiquement, la moitié des textes du Pentateuque sont narratifs, les autres prescriptifs.

On peut également se poser la question de la réception : comment accomplit-on tout ce qui est écrit ? Et même : l'accomplit-on ? Il semble impossible de tout respecter. Certains textes disent : quand un fils insulte son père, il faut le mettre à mort. Très bien, mais économiquement parlant, ce serait calamiteux. En fait, certaines lois sont surtout rhétoriques. D'autres lois posent d'emblée des questions d'interprétation. Comment comprendre

l'obligation d'offrir tout premier-né à Yahvé ? Faut-il tuer son premier fils ? Non, va-t-on dire, il faut lui substituer un sacrifice animal.

Le judaïsme s'est constitué autant sur l'interprétation de sa collection impressionnante de lois que sur leur observation stricte. Protéger la veuve, l'orphelin, accueillir l'étranger... : cela fait partie des piliers permettant aux sociétés de fonctionner. Mais d'autres prescriptions, très nombreuses, comme la circoncision ou la distinction des animaux purs et impurs, sont à l'origine de prescriptions qui aideront le judaïsme naissant à dire son identité.

JLS

Le Lévitique est souvent cité pour attester de l'importance du corpus de prescriptions autour de la pureté corporelle à respecter dans de multiples contextes. Est-ce qu'en fin de compte, dans les interdits alimentaires et sexuels, ou les impuretés corporelles, il y a quelque chose de nouveau par rapport à la souillure, physique ou morale, dans d'autres sociétés anciennes ?

TR

Le Lévitique est un livre récent qui a été écrit au moment où l'on a reconstruit le second Temple. On a donc voulu classer et définir les fonctions des différents sacrifices (Lévitique 1-7). La distinction entre le pur et l'impur (Lévitique 10-15) est importante dans toutes les sociétés anciennes, et fondamentale aussi dans des cas de maladies contagieuses afin d'éviter une infection de toute la communauté. Le rituel du bouc émissaire (Lévitique 16) permet à la communauté de se débarrasser de ses fautes par un rituel que l'on peut répéter chaque année.

JLS

La dénonciation de ces lois par les prophètes (ou le Psaume 50, par exemple) pour exiger la « justice plutôt que le sacrifice ou le jeûne » – pour faire court, l'« éthique des prophètes » – a-t-elle des parallèles dans le Proche-Orient antique ?

TR

L'exigence de la justice sociale n'est nullement une particularité biblique. Il existe en Mésopotamie également des prophètes qui reprochent au roi d'avoir manqué à ses obligations. Dans l'idéologie royale, le roi est censé défendre le faible de la société – même s'il s'agit souvent de rhétorique.

1. Toutes les dates concernant des siècles « avant notre ère » (« avant Jésus-Christ »), cette mention sera désormais omise. Toutes les notes sont de l'éditeur.

2. Rappelons seulement ici que l'Empire assyrien (capitale : Ninive, au nord de l'Iraq actuel) exerce sa domination du IX^e au VII^e siècle. Vers la fin du VII^e siècle, il est menacé puis remplacé (en 605) par l'Empire babylonien (capitale : Babylone, plus au sud), lequel est à son tour défait par Cyrus, roi de Perse, en 539 ; à la Perse succède Alexandre, en 333. Selon la Bible, à la date supposée de la mort de Salomon, durant le dernier tiers du X^e siècle, un schisme sépare son royaume en deux : au nord, il y aura celui d'Israël (capitale : Samarie), au sud celui de Juda (capitale : Jérusalem). Bien que l'histoire du schisme ne soit pas historique, elle veut expliquer qu'il y a deux unités politiques, Israël et Juda, qui, toutes les deux, vénèrent le dieu Yahvé comme divinité tutélaire.

3. Le Outre Noé lui-même, seules sa famille et les espèces d'animaux qu'il a réunies dans Déluge, l'arche en réchappent. Après le Déluge, Dieu conclut à travers Noé une alliance une « universelle » avec l'humanité (Genèse 9, 9-17).

4. La Bible juive contient trois séries de livres : ceux de la Torah (ou Pentateuque : Genèse, Exode, Nombres, Lévitique, Deutéronome), les livres prophétiques et les Écrits (ou Autres Écrits). Les livres prophétiques réunissent les livres des divers prophètes proprement dits, mais aussi les livres « historiques » au sens plus strict, ceux qui racontent l'histoire à partir de l'entrée en terre de Canaan et de la royauté ; y figurent les livres suivants : Josué, Juges, Samuel 1 et 2, Rois 1 et 2. L'histoire des rois est lue *a posteriori*, en ce sens que les événements tragiques qui sont survenus sont expliqués par l'infidélité des rois à la Loi reçue par Moïse au Sinaï, selon la présentation qu'en fait le Deutéronome (dont l'influence est forte aussi dans les livres dits « historiques »).

5. Les Écrits, ou Autres Écrits, contiennent les livres suivants : les Psaumes, le livre de Job, les Proverbes, le livre de Ruth, le Cantique des Cantiques, Qohéleth (ou L'Écclésiaste), les Lamentations, le livre d'Esther, Daniel, Esdras, Néhémie, les deux livres des Chroniques.

méchan
ceté, est
raconté
dans le

Bible et histoire

Moïse, fondateur du judaïsme ?

JLS

La question du « fondateur » du judaïsme et de son « historicité » a été – et reste pour beaucoup –, qu'on le veuille ou non, essentielle dans la recherche historique sur la Bible.

TR

La « fondation », attribuée à Moïse, est très présumée. Il n'est jamais présenté dans la Bible comme ayant inventé une religion. À la fin du XIX^e siècle, on a voulu faire de lui un disciple d'Akhenaton, un pharaon du XIV^e siècle qui a eu, pensait-on, des velléités « monothéistes ». Le succès de cette hypothèse vient de l'usage qu'en a fait Sigmund Freud dans *Moïse et le monothéisme* (1939). Mais elle relève d'une spéculation qui n'a aucune assise dans le texte biblique ni en dehors de lui. En revanche, Moïse est présenté dans la Bible comme celui qui reçoit toute la loi. Elle passe en quelque sorte par lui, comme le raconte le livre de l'Exode, tout au long mais en particulier à travers la description de l'alliance entre Yahvé et les Hébreux : après le passage de la mer des Joncs pour quitter l'Égypte,

l'alliance est conclue dans une mise en scène grandiose, par la lecture des Dix Paroles ou Dix Commandements, inscrits sur des tables données d'abord à Moïse (Exode 19-20). Une alliance qui semble pourtant rompue peu de temps après, lors de l'épisode du Veau d'or fabriqué par les Hébreux restés en bas de la montagne alors que Moïse semble ne plus revenir de ses conversations, en haut, avec Yahvé. Quand il finit par redescendre, il brise, dans sa fureur, les tables de la loi. Heureusement, après le châtement des coupables, Moïse peut réécrire les Dix Paroles sur de nouvelles tables (Exode 32-34).

Dans ces récits, personne en dehors de Moïse ne reçoit la loi, alors qu'au Proche-Orient, nous l'avons dit, ce sont les rois qui la reçoivent. Moïse est donc dans le Pentateuque avant tout le médiateur de la loi.

JLS

Là est son rôle. Mais son histoire ?

TR

L'historicité du personnage, c'est autre chose. Les textes qui mettent en scène la légende de Moïse ne sont pas écrits avant le VIII^e ou le VII^e siècle. Une tradition orale a peut-être existé auparavant, mais elle reste très imprécise et surtout, pratiquement invérifiable. Disons-le très simplement : on ne peut pas certifier qu'un homme du nom de Moïse n'a jamais existé, mais on ne peut pas non plus prouver son existence. Que peut-on « prouver », s'il faut employer ce mot ? Il existe des traces de mémoire, pour reprendre une expression de l'égyptologue Jan Assmann, à partir desquelles on a pu construire la figure de Moïse. On sait que dans les derniers siècles du II^e millénaire de hauts fonctionnaires égyptiens, surtout sous les Ramsessides, ont fait carrière à la cour de Pharaon : ils sont appelés les « Asiates » dans les sources égyptiennes, parce qu'ils viennent du Levant. Souvent ils ont un double nom, sémitique et égyptien. On a tenté de prouver l'historicité de Moïse à partir de ces fonctionnaires. Ainsi on parle dans des textes égyptiens d'un dénommé Bay (nous ne connaissons pas la

prononciation exacte du nom). Certains traits de ce personnage peuvent en effet être mis en rapport avec Moïse. Lors de la mort du pharaon qui règne à cette époque, ce haut fonctionnaire, une sorte de vizir, veut mettre sur le trône un des fils de la reine mère Taoseret, elle aussi sémitique. Mais ce fils meurt, on ne sait pourquoi. Certains exégètes mettent cela en relation avec la mort des premiers-nés dans l'histoire des « dix plaies d'Égypte » (Exode 7-11). Ensuite a lieu une sorte de guerre civile, où apparemment Bay réunit autour de lui un groupe d'« Apirou », mot qui a une consonance avec « Hébreux ». Il s'empare avec eux de l'or et de l'argent des Égyptiens. On peut là encore faire un lien avec l'épisode biblique de l'Exode, où les Hébreux quittent l'Égypte avec ce butin. Sauf que l'histoire de Bay s'arrête là : des textes égyptiens disent qu'il a été arrêté et décapité avant qu'il ait pu s'enfuir. Impossible alors d'en faire le Moïse historique. Cette légende ne prouve donc pas du tout l'historicité de Moïse, mais rend plausible la construction de la figure de Moïse en conflit avec le pharaon, ou d'un Moïse qui a fait carrière à la cour d'Égypte.

JLS

Et vous, qu'en pensez-vous ?

TR

Pour ma part, je ne crois guère que derrière la figure littéraire de Moïse (le Moïse présenté dans le récit biblique), il soit possible de désigner un personnage historique précis. On a le même phénomène avec Joseph¹. Son histoire, rapportée dans la Genèse (chapitres 37-50), est construite selon le même scénario, si ce n'est qu'elle se déroule de façon heureuse en Égypte, alors que pour Moïse les choses se passent mal. L'Égypte présente à son sujet une facette d'abord positive, puis, dans l'histoire de Moïse, négative. Sauvé des eaux du Nil par la fille de Pharaon, élevé par elle et devenu un personnage prestigieux à la cour de Pharaon, Moïse connaît ses racines hébraïques (le récit biblique ne précise pas comment), et un jour, par solidarité avec ses « frères », il tue un Égyptien qui les maltraite, ce qui

l'oblige à s'enfuir (Exode 2). Ainsi commence sa légende : sur le mont Horeb, alors qu'il fait paître le troupeau de son beau-père, il s'approche d'un buisson qui brûle mais ne se consume pas. Dieu lui révèle alors son nom (Yahvé) du milieu du buisson et le renvoie en Égypte pour libérer ses frères. L'« effet de réel », comme disait Roland Barthes, est saisissant, et longtemps, jusque dans les temps modernes, Moïse, Joseph et bien d'autres personnages de la Bible seront considérés comme des personnages qui ont réellement existé. Et pourtant ce ne sont pas des personnages historiques. Pour pouvoir dire qu'ils le sont, il faudrait que d'autres sources que la Bible parlent d'eux et confirment leur existence. Or, ce n'est pas le cas : en dehors de la Bible, il n'y a absolument rien sur eux, ni document ni inscription.

Il est intéressant de noter que Moïse est le seul personnage de la Bible qui doit attendre trois mois avant de recevoir son nom. À sa naissance, sa mère ne lui donne pas de nom (Exode 2,1-10). Comme si le narrateur savait que Moïse, dont le nom est expliqué en hébreu comme signifiant « tiré des eaux », est un nom égyptien, tel Ramsès et Thoutmôsis (enfanté par/fils de Ra, Thôt, etc.). Il fallait donc attendre l'arrivée de la fille du pharaon pour qu'elle puisse lui donner son nom.

JLS

L'histoire de la princesse égyptienne qui sort se promener au bord du Nil et découvre le berceau de Moïse à la dérive serait une explication de son nom ?

TR

Oui, on peut dire cela, bien qu'elle parle hébreu dans cette histoire et propose une explication hébraïque. Elle dit en effet : « Je l'ai tiré des eaux », alors que « Moïse » correspond à une racine égyptienne qui veut dire : « engendré par telle ou telle divinité ». Avant que Moïse reçoive son nom, le récit le désigne comme *yeled*, qui veut dire « enfant ». C'est l'équivalent hébraïque de la racine égyptienne de Moïse, c'est-à-dire « l'enfant de ». Avec « Moïse », nous avons simplement un nom, « enfanté

par... », mais sans l'élément théophore². Ce n'est pas forcément une censure théologique, car ce type de nom court existait aussi en Égypte. De toutes les façons, on a affaire ici à une sorte d'abréviation, comme si on voulait laisser le nom ouvert à toutes les divinités.

JLS

Il faut donc s'y résoudre : il n'y a jamais eu de Moïse ?

TR

Non, ce n'est pas ce que je dis. Je constate simplement que la manière dont le texte biblique présente Moïse ne permet pas de faire une « biographie historique » de lui, puisqu'il s'agit de récits légendaires. Nous ne pouvons qu'écrire sa biographie littéraire, montrer comment, au fur et à mesure que le texte s'est enrichi, les fonctions de Moïse ont changé jusqu'à faire clairement de lui une figure royale. L'histoire de sa naissance est construite sur la base d'un récit du VIII^e siècle qui fait allusion au fondateur légendaire de la dynastie assyrienne du III^e millénaire, Sargon, mais qui a été écrit pour légitimer Sargon II, un usurpateur. Ce Sargon était conscient qu'il n'était pas d'origine tout à fait « pure » ; il reconnaissait ne pas savoir exactement qui était son père, mais il soulignait qu'il avait été repêché et adopté par la déesse Ishtar, qui lui avait confié la royauté.

Plusieurs tablettes mentionnant la naissance de Sargon circulaient à la fin du VIII^e siècle ; le récit biblique de la naissance de Moïse leur est postérieur et s'en inspire. Elle apparaît en effet fortement calquée sur celle du roi assyrien, tout en proposant, avec Moïse, une sorte de contre-figure. Il n'est pas plausible que les Assyriens se soient inspirés de l'histoire de Moïse. Ce grand empire ne s'est certainement pas intéressé aux récits qui circulaient à Jérusalem.

Historicité des récits bibliques

JLS

J'ai bien sûr évoqué Moïse comme une sorte de modèle général sur la question de l'historicité, pour ne pas évoquer celle de tous les autres patriarches.

TR

Oui, la réponse est semblable : on ne peut exclure que derrière la vénération du tombeau d'Abraham ou d'Isaac, il y ait un fondateur de clan appelé Abraham ou Isaac, qui aurait laissé un souvenir sur la très longue durée. Mais il est tout aussi impossible de l'affirmer avec une quelconque certitude.

JLS

Leur légende n'aurait pas pu être véhiculée oralement ?

TR

On a certainement raconté des choses sur ces personnages, mais utiliser les récits écrits qui nous restent et relatent leur vie pour reconstruire les faits historiques avec précision est impossible. Pourtant, même dans des bibles assez récentes, vous trouvez encore des dates : « Autour de 2000 (ou 1750) avant notre ère, Abraham part avec ses chameaux... », des chameaux qui relèvent d'un anachronisme parce qu'à cette époque il n'y avait pas de chameaux, ou du moins ils n'étaient pas encore domestiqués ! Ceux qui avancent ce genre de précision chronologique oublient les « pièges historiques » qui surgissent partout, et ils sont par conséquent amenés à multiplier ensuite les hypothèses aventureuses.

Domine toujours l'idée, surtout dans des milieux quelque peu fondamentalistes, que la valeur des textes bibliques vient de leur véracité historique, sinon tout s'écroule. Il arrive encore que des étudiants me disent : « Pour vous, la traversée de la mer des Joncs est donc mythologique ? » Si je réponds « Oui » – et je réponds « Oui » –, on me rétorque : « Donc la Bible est un ramassis de mensonges ! » Pour nombre

de lecteurs croyants, l'historicité intervient comme une sorte de preuve de la révélation.

JLS

Est-ce que ce n'est pas un problème très spécifiquement chrétien ? Je veux dire : un juif peut parfaitement considérer que c'est là une partie du « récit national » de son peuple, sans « croire » qu'il s'agit d'événements et de personnages réels... À moins que cela provienne de la recherche historique et critique elle-même : après tout, pour elle aussi, la question du mythe (compris comme « non réel » ou « non vrai ») a été primordiale, ou bien pour dire que tout était mythe, ou pour séparer ce qui est mythique et ce qui est réel ou vrai.

TR

Il est vrai que le judaïsme est beaucoup moins obsédé par l'affirmation de l'historicité des récits du Pentateuque, notamment, que les milieux littéralistes chrétiens, bien qu'on ait longtemps enseigné, en Israël, la Bible comme un livre d'histoire. Un rabbin m'avait dit un jour : « Peu importe que Moïse ait existé ou non, nous avons les 613 Commandements qu'il nous a transmis et que nous devons comprendre et mettre en pratique. »

JLS

Si vous essayez de raconter le récit biblique aux enfants, il est toutefois difficile de ne donner aucun repère historique.

TR

Vous avez raison, mais je suis malgré tout effrayé de voir comment la Bible leur est enseignée. Quand ils étaient petits, mes neveux me disaient qu'ils avaient appris à l'école que l'Exode avait eu lieu en 1270 avant notre ère, et ils auraient presque été capables de m'en préciser le jour et le mois ! Oui, on peut raconter des contes de fées aux enfants, qui aiment ces récits, mais qui un jour comprennent qu'on est au niveau du récit et non pas de l'historicité des événements. C'est la même chose pour la Bible.

Comme nous l'avons dit, la Bible est une reconstruction après coup du passé. Certains textes sont anciens, mais ils sont intégrés dans une unité ou une chronologie narrative qui est loin d'être toujours historique. On trouve des noms de rois dont on sait qu'ils ont existé, car ils sont aussi mentionnés chez les Assyriens et les Babyloniens, mais la manière dont on les présente est guidée par des intérêts théologiques ou idéologiques. Ce n'est pas parce qu'on a tel roi attesté dans une inscription assyrienne qu'on peut dire que la Bible est « historique », au sens où elle dirait « ce qui s'est réellement passé ».

JLS

Des chercheurs utilisent encore ce genre d'argument ?

TR

Tout à fait. Avec la figure de David par exemple. Ainsi à Tel Dan, dans le nord d'Israël, on a découvert une inscription qui contient apparemment l'expression « maison de David » (certains veulent lire cette même expression dans la stèle de Mésha, dont nous avons déjà parlé, mais à mon avis c'est impossible) : on en conclut que cette figure historique a réellement existé, alors que l'expression nous montre seulement qu'on pouvait appeler la dynastie royale judéenne au VIII^e siècle par le nom de leur fondateur, ce qui ne dit encore rien sur l'historicité de ce dernier. En particulier, des historiens non spécialistes de ces régions et de ces textes tombent facilement dans ce piège, et les livres d'histoire pour le grand public auxquels ils participent sont souvent tributaires d'une chronologie biblique en apparence assurée, alors qu'elle ne l'est pas du tout. J'ai déjà insisté sur ce point : la chronologie biblique, jusqu'à l'époque des rois, est totalement construite. De manière consciente ou non, en la reproduisant comme assurée, on entre dans une construction idéologique. Quitte à décevoir, il faut bien le dire : il n'y a pas eu d'époques successives dites des patriarches, de Moïse, de la conquête avec Josué, d'une période dite des

Juges. Aucun vestige archéologique, aucun document, aucune archive n'atteste les personnages et les événements racontés.

La « succession historique » est une manière d'organiser des traditions diverses en les inscrivant dans une succession d'événements – ce que les rédacteurs bibliques ont fait. Il faut donc être très prudent quand on utilise ces documents pour reconstruire une période historique. D'autant plus prudent que cela représente une démarche facile et admise sans critique par des lecteurs pour la plupart ignorants (ce n'est pas un reproche !) de ces questions. Il faut pourtant que les lecteurs de la Bible, y compris les croyants, comprennent qu'ils ne sont pas face à un livre d'histoire. La Bible a été écrite dans des circonstances historiques qui, d'une certaine façon, se reflètent dans la manière dont les choses sont racontées. Les éléments en tout « genre » (au sens littéraire de ce mot) qu'on y trouve renvoient avant tout à l'époque de ceux qui ont rédigé ces textes, et non à des réalités « objectives » ou à « ce qui s'est réellement passé ».

JLS

Toutes les « bonnes bibles » contiennent à la fin une chronologie et des repères.

TR

Je n'y suis pas opposé, mais à mon avis, il faudrait commencer les indications chronologiques à partir de l'époque des rois d'Israël et de Juda, donc au IX^e siècle. Les personnages « historiques » dans la Bible, au sens de : « qui ont réellement vécu », commencent avec eux. Nous y reviendrons plus loin : il est difficile de saisir l'historicité des premiers rois, Saül, David et Salomon et nous ne savons pas grand-chose de leurs successeurs immédiats, Jéroboam I dans le royaume du Nord, Israël, et Roboam dans le royaume du Sud, Juda. Mais nous sommes certains que le roi Omri a existé en Israël, dont il a construit la capitale, Samarie, de même que nous connaissons ses successeurs, car un certain nombre d'entre eux sont mentionnés dans des documents assyriens et babyloniens.

Que sait-on des rois d'Israël ?

JLS

Oui, il faut insister sur ce fait que ce n'est qu'à partir des rois pour lesquels on peut donner des repères avec assurance, donc, selon vous, à partir d'Omri et de ses successeurs, les Omrides, au IX^e siècle, qu'on devrait établir des chronologies. Cependant, avant eux, il y a eu Saül, David et Salomon, aux X^e et IX^e siècles... et ce sont pratiquement les seuls que la postérité connaît. Si je puis me permettre, je rappelle que selon la tradition reçue, Saül, le premier roi d'Israël, aurait régné vers la fin du XI^e siècle, donc vers l'an 1030 (1Samuel 8-31) ; David lui aurait succédé vers l'an 1000 (1Samuel 16-31 ; 2Samuel) ; puis serait monté sur le trône le fils de ce dernier, Salomon (1Rois). Que sait-on de ces trois premiers rois d'Israël ? Je pose cette question car d'une part, ils sont les plus connus, y compris par leur présence dans la culture occidentale, mais d'autre part, l'archéologie a joué un rôle décisif à leur sujet ces trente dernières années, en l'occurrence pour constater... le peu que nous connaissions d'eux du point de vue historique.

TR

De Saül, nous ne savons absolument rien. Pour David, nous avons la fameuse inscription de Tel Dan que nous venons d'évoquer et qui parle de la « maison de David ». Mais elle est datée du VIII^e siècle, ce qui veut seulement dire qu'à ce moment-là, on considère que la dynastie judéenne descend d'un dénommé David. Cela ne prouve pas encore, malgré ce que clament certains, qu'il y a eu un « David historique ».

Pour ma part, je dirais qu'il y a sans doute eu un David historique, au moment où il est selon toute apparence le vassal des Philistins, et pas encore roi. On raconte en effet à son sujet des choses qu'on a difficilement pu inventer, et les récits ne sont pas toujours à sa gloire. Pourquoi les aurait-on gardés ? Il est dit par exemple qu'il va racketter son propre peuple au

profit des Philistins³. Il est même suggéré que les premiers royaumes – plutôt des chefferies – de Saül et de David ont été « tolérés » par les Philistins, ce qui est fort probable étant donné leurs relations conflictuelles. On peut sans doute aussi voir derrière la figure de Saül un personnage historique. L'idée qu'il ait été rejeté par Yahvé en faveur de David est évidemment une invention des rédacteurs judéens. Le Saül et le David historiques ont probablement régné en même temps sur des régions différentes.

JLS

Et pour Salomon, que la Bible présente comme le fils de David, c'est la même chose ? Quand vous dites qu'il n'y a rien sur lui, cela veut dire que le nom même de Salomon n'apparaît pas ailleurs que dans la Bible ?

TR

En effet. Nous n'avons d'attestation du nom ni pour Saül ni pour Salomon.

JC

Que veut dire le nom Salomon ?

TR

Il est probablement lié au nom de Oourosalem, c'est-à-dire Jérusalem. Cette ville aurait été nommée d'après la divinité Shalimu, connue à Ougarit comme divinité de l'aurore. Dans la tradition biblique, on associe le nom du roi à *shalom*, dont le sens, « paix », est bien connu, bien que cela ne soit pas la « véritable » étymologie du nom. Comme pour les autres personnages évoqués, il y a peut-être eu un Salomon historique. Il est intéressant de voir qu'un autre fils de David s'appelle Ab-salom (*ab-shalom*), ce qui signifie « le Père (la divinité) est Shalimu » – la divinité locale de Jérusalem, donc.

JLS

L'histoire de Salomon, le fils de David qui aurait régné durant le second tiers du IX^e siècle (entre 970 et 930, si l'on s'en tient à cette pure conjecture), est racontée au Premier livre des Rois (chapitres 1-11). Il est

présenté comme une sorte de « grand roi » prestigieux, un souverain d'une sagesse sans égale, qu'on vient visiter de loin, chargé de construire une « maison de Yahvé » fastueuse, une sorte de Versailles sans équivalent. Le contraste entre, d'une part, ce faste et l'emphase énorme pour saluer la splendeur de la « maison de Yahvé » (le Temple) que Salomon est chargé de construire et, d'autre part, le silence total de l'archéologie sur son règne sont quand même ahurissants, presque vertigineux.

TR

Il est indéniable que l'archéologie a complètement remis en question les idées sur les « lumières » salomonniennes, et un empire qui se serait étendu sous son règne de l'Euphrate à l'Égypte. Nous savons aujourd'hui qu'il n'y a jamais eu d'« empire salomonien ». On sait aussi que le récit de la célèbre reine de Saba qui lui aurait rendu visite ne peut avoir été écrit qu'à partir du VII^e siècle, soit deux siècles après l'époque présumée de Salomon, puisque c'est seulement à cette époque qu'existaient des reines sabéennes. On projette donc de façon concentrée sur la figure de Salomon et sa splendeur nombre d'événements et d'époques qui ne le concernent pas. Certains textes le décrivent comme un potentat assyrien, qui impose des corvées à son peuple et conclut des traités de vassalité avec un roi phénicien, d'autres récits, comme ceux de la reine de Saba ou du jugement de Salomon, ressemblent à des contes des *Mille et Une Nuits*.

Pour le dire d'un mot : l'archéologie, décisive ici, n'a guère trouvé d'éléments sur Saül, David ou Salomon à l'époque où ils sont présumés avoir régné, soit entre 1030 et 930 : rien, absolument rien. Israël Finkelstein a d'ailleurs montré qu'on s'est trompé d'un siècle dans les chronologies. Ce qu'on attribuait à Salomon (les écuries de Megiddo, la ville de Hazor) correspond en réalité à des événements qui ont eu lieu un siècle plus tard : ils concernent le roi Omri !

JLS

Mais ne trouve-t-on pas, tout de même, des vestiges d'objets ou d'événements du XI^e et du X^e siècle mentionnés dans les récits bibliques ?

TR

Oui, nous avons des *traces* archéologiques de la période qui précède Saül et David. À Megiddo, à Hazor, on peut admirer de magnifiques constructions qui précèdent l'époque de la monarchie israélienne. Elles prouvent qu'il y avait dans cette région des cités-États d'une certaine importance, plus ou moins contrôlées par les Égyptiens. Il s'agissait d'entités politiques, mais faut-il aller jusqu'à parler de « royaumes » ? C'est très difficile à déterminer. Quoiqu'il en soit, avant le IX^e siècle, on ne trouve pas de vestiges de ce que racontent les textes bibliques.

JLS

Si nous nous en tenons toujours aux hypothèses chronologiques anciennes (devenues caduques), la conquête de Canaan aurait eu lieu entre 1250 et 1200. Rien là non plus, je suppose, du côté de l'archéologie. Que penser alors du récit de cette conquête, qui occupe la quasi-totalité du livre de Josué ?

TR

Ce que je viens de dire suggère que si Josué est arrivé en terre de Canaan⁴ (ce qui est peu probable !), il y a sans doute trouvé quelques peuples ou clans autochtones qu'il fallait massacrer. Le récit biblique a repris au sujet de Canaan le grand mythe que tout colonisateur construit pour justifier sa conquête : la « culture » n'existait pas avant notre arrivée, et par conséquent notre présence s'imposait... d'autant plus qu'elle était promise par Dieu ! Ainsi en fut-il aussi en Amérique du Sud, en Amérique du Nord, en Afrique et ailleurs.

Naissance d'Israël : une confédération de tribus

JLS

Le livre de Josué raconte l'installation des douze tribus d'Israël en terre de Canaan. Nous verrons, avec Jacqueline Chabbi, combien les tribus ont été importantes dans la naissance de l'islam. Mais que signifient-elles dans la Bible ?

TR

Voilà bien une réalité historique sur laquelle nous avons peu d'informations. Contrairement aux tribus réelles (même partiellement connues) dont va certainement parler Jacqueline Chabbi, les douze tribus d'Israël, descendantes des douze fils de Jacob, représentent une construction littéraire. Certains de leurs noms ne sont pas des noms de tribus, mais de régions ou de paysages qu'on a « tribalisés ». Cependant, il a certainement existé, à l'origine, une sorte de confédération de plusieurs tribus, dont les noms ont peut-être été partiellement conservés dans des textes anciens comme le Cantique de Déborah (Juges 5,1-31). Il y est question d'un dieu tribal qui est devenu, plus tard, à l'époque des rois de la dynastie des Omrides, un dieu « national » ou royal. L'origine du dieu Yahvé se situe probablement dans des terrains arides du Sud ; ce qu'indiquent des attestations en dehors de la Bible, qui mentionnent des tribus nomades dans le sud du Levant et dans la péninsule Sinaïtique qui vénèrent une divinité nommée Yahwa. Dans la Bible, plusieurs textes situent la montagne de Yahvé dans le Sud. Certains textes bibliques mentionnent un *'am Yahvé*, un « peuple de Yahvé ». Sauf que le mot *'am* désigne à l'origine un clan, une relation de parenté, et non un peuple ou une nation, comme on a compris ce mot plus tard. *'Am*, c'est avant tout un clan, souvent avec une connotation militaire. Le « Israël » mentionné sur la stèle du pharaon Merneptah est une sorte de confédération de tels clans ou tribus

qui, à un moment donné, a adopté ce dieu Yahvé. D'ailleurs, le nom « Israël » est plus ancien que celui de Yahvé. On peut le déduire d'une simple réflexion étymologique : dans Israël, on retrouve le nom divin « El », et non pas le nom de Yahvé. Israël signifie donc « que El gouverne ». Un texte archaïque intégré dans le Deutéronome (chapitre 33) parle d'une réunion du « clan de Yahvé » avec les chefs d'Israël. On a l'impression que ce texte garde un souvenir d'une fédération entre les clans d'Israël et un clan appelé *'am Yahvé*, et que cette nouvelle fédération a adopté le dieu Yahvé tout en gardant le nom d'Israël.

JLS

On en vient au rôle central du nom de la divinité – ici Yahvé – pour regrouper des tribus. Mais selon quel scénario ?

TR

À l'origine de Yahvé, il y a quelque part un dieu désertique. Cela peut se voir, dans la Bible, avec l'histoire de l'exode, qui contient des épisodes qui ne sont pas logiques. Le motif central de l'histoire de l'exode est que les Hébreux puissent sortir d'Égypte. Or, certains textes semblent dire le contraire. Par exemple, Moïse négocie avec le pharaon en lui disant que son dieu habite à trois jours de marche dans le désert, qu'il faut donc donner aux Hébreux une sorte de congé pour raison religieuse afin qu'ils puissent l'honorer, car c'est un dieu dangereux, qui frappe avec la peste et l'épée quand on ne le sert pas. Ce motif ne présuppose nullement l'idée que les Hébreux veulent définitivement quitter l'Égypte... À mon sens, cet élément n'est ni récent ni inventé : c'est le souvenir lointain que ce dieu Yahvé est lié à la montagne – sûrement pas au Sinaï actuel, mais plutôt au territoire édomite, qui se situe à trois jours à l'est du delta égyptien. Il reste donc des réminiscences selon lesquelles Yahvé vient du Sud, et qu'il était sans doute vénéré par plusieurs tribus, qui se sont regroupées en tant que *'am Yahve*. Elles l'ont amené ensuite vers la confédération d'Israël, qui l'a adopté

comme dieu tutélaire. Au départ, il n'est donc pas du tout un dieu national, mais il le deviendra par la suite.

JLS

Le récit biblique semble présenter cette confédération de tribus comme s'attribuant une terre. Est-ce qu'au fond toute cette histoire de « Terre promise », de pays de Canaan, ne serait pas une construction pour justifier la possession d'une terre convoitée ? Qu'est-ce qu'elle veut montrer ? N'est-ce pas une manière de légitimer le fait d'avoir cette terre plutôt que les voisins ?

TR

La « terre » en question n'a jamais été définie très clairement. Parfois, il est dit à tel ou tel patriarche : « je te donne cette *eretz* » mais *eretz* peut signifier « le pays », autant que « la terre ». En outre, on passe constamment de *eretz*, « la terre », « le pays », à *'adama*, « le sol ». Donc le « don » de la terre, surtout dans la Genèse, n'est jamais un concept « politique » précis. Dans l'histoire des Patriarches interviennent des questions de territoire, mais contrairement à la tradition du livre de Josué, il s'agit plutôt de réflexions sur la cohabitation sur un même territoire et du partage de la propriété entre plusieurs groupes. Dans l'histoire d'Abraham et de Loth (Genèse 13) ou dans celle de Jacob avec Laban (Genèse 29-30), qui se disputent pour des terres, on trouve des souvenirs tribaux, au sens propre du mot « tribu ». On a l'impression qu'à l'origine, un clan (ou une tribu) devient trop important et entre en conflit avec son voisin ou doit se scinder en deux. Il faut alors négocier le partage des terres, dans la mesure du possible d'une manière pacifique.

C'est justement ce que raconte l'histoire de Loth et Abraham : les deux hommes sont devenus trop puissants et doivent partager. C'est évidemment pour préparer l'histoire de Sodome et Gomorrhe, qui font partie du territoire de Loth, mais que la mauvaise conduite de leurs habitants va littéralement condamner à la disparition : Abraham a non seulement choisi la meilleure

part de territoire, mais aussi la lignée qui reçoit toutes les promesses d'avenir. La séparation pour la terre a eu lieu en Genèse 13 de manière pacifique, alors qu'au départ, dans l'histoire de Jacob et Laban, ce n'est pas du tout le premier qui va chez le second. Dans le noyau originel du récit, Jacob fait en effet partie du clan de Laban, dont il se sépare de manière assez conflictuelle (Genèse 27-31). Après le conflit, un contrat définit les frontières, et les deux chefs de clan édifient une sorte de cairn qui devient le symbole de ce contrat.

La situation est différente dans le livre de Josué, où il faut chasser tout le monde, tous les habitants autochtones de la terre de Canaan pour s'installer. Toutefois, dans les récits de conquête, les tribus ne jouent pas de rôle ; on parle plutôt d'Israël.

Par rapport à la construction de la narration, tout cela donne à penser. Au moment de sa vocation (à la « montagne de Dieu », selon Exode 3), Moïse ne connaît pas le nom de Yahvé. Il demande : « Sous quel nom dois-je te présenter aux Hébreux qui sont en Égypte ? » Le souvenir demeure donc que Yahvé n'a pas été depuis toujours le dieu du groupe qui s'appelait Israël avant de devenir une entité politique. L'histoire des Patriarches conserve des souvenirs de tribus dont certaines ne vénéraient peut-être pas Yahvé mais El Shaddai ou El. Dans la grande narration du Pentateuque, l'histoire des Patriarches est en effet présentée comme une étape avant la révélation yahviste.

JLS

Le livre des Juges, qui présente, toujours selon le texte biblique reçu, la période qui succède à la conquête de Canaan, fait tout de même encore allusion à des conflits entre les tribus.

TR

Oui, et certaines tribus sont d'ailleurs critiquées dans le Cantique de Débora (Juges 5) qui est inclus dans ce livre. Le ou les auteurs des Juges se réfèrent, semble-t-il, à des souvenirs anciens : il est encore question de

tribus comme Makir, entre autres – des noms qui ensuite ne réapparaissent plus. Il reste donc sans doute des réminiscences d'une confédération de tribus qui fut assez différente de la construction théologique tardive des douze tribus.

Le « peuple » d'Israël

JLS

Comment comprendre alors un mot biblique très présent à partir du récit de l'Exode, en l'occurrence le mot « peuple ». Qui est ce peuple d'Israël ou des fils d'Israël ?

TR

Comme nous l'avons dit, au début il y a toutes sortes de « peuples », qui sont en réalité autant de « clans ». C'est le cas aussi du *'am Yahve*, du « peuple de Yahvé ». Le *'am* désigne souvent un clan guerrier. Lorsqu'il y a une organisation étatique autour de la monarchie, il peut désigner un peuple et devenir l'équivalent de « goy ». Ce terme peut s'appliquer à tous les peuples y compris Israël ; l'utilisation de « goy » pour désigner tous les autres peuples qu'Israël ou les « non-juifs » est une utilisation récente, postérieure à la rédaction des textes bibliques.

JLS

Est-ce que « Moïse », même si c'est un personnage purement littéraire, n'est pas présenté comme le fondateur d'un vaste peuple, celui des « fils d'Israël » ? On a tout de même l'impression d'une sorte de « coagulation » autour d'une prise de conscience d'être un peuple, un peuple unique devant le Dieu unique. Au fond, comment comprenez-vous – selon le point de vue où l'on se place – cette prise de conscience ou cette illusion folle (et dangereuse !) d'être l'objet d'un choix divin ?

TR

Il est vrai que la narration de l'Exode s'intéresse au « peuple » d'Israël, lors de la révélation au Sinaï, en tant qu'il devient le peuple de Yahvé. Mais cela n'a rien d'étonnant : chaque dieu tutélaire a « son » peuple, sur lequel il est censé veiller. Le concept de l'élection ou d'un choix divin surgit seulement au moment où on affirme que Yahvé est le seul dieu qui gouverne les destins de tous les peuples. Comment alors expliquer que le dieu unique ait une relation spéciale avec un seul peuple, Israël ? C'est là qu'intervient l'idée de l'élection.

JLS

Pour revenir au livre des Juges, pouvez-vous nous dire quel est son rôle ? Ce sont, il faut le rappeler, non pas des juges présidant des tribunaux, mais plutôt des héros légendaires (Samson, Gédéon, etc.), des chefs charismatiques qui défendent certaines tribus israélites aux prises avec des voisins menaçants. Or, si l'on admet l'explication traditionnelle, on se trouve dans la situation intermédiaire entre l'installation des tribus dans le pays de Canaan et le début de la royauté. Le livre servirait donc surtout à justifier l'avènement de la royauté pour remédier aux désordres qui règnent dans le pays.

TR

Il y a plusieurs interprétations possibles. Dans sa forme actuelle, le livre des Juges sert surtout à démontrer que sans la monarchie, les choses ne peuvent pas fonctionner en Israël. Cela revient à la fin comme une sorte de refrain : « En cette époque, il n'y avait pas de roi, et chacun fit ce qui était bon à ses yeux ! » Pour le rédacteur de ce refrain, la société était devenue chaotique. Il fallait donc un roi, et tout irait mieux ! Du point de vue historique, il est probable que des traditions de différentes régions ou tribus, sans doute du Nord, évoquent des chefs charismatiques – les Juges précisément – qui surgissent dans des contextes de menaces, militaires ou autres, et prennent le pouvoir, un peu comme Mohammed le fera dans l'Arabie du VII^e siècle. Mais leur pouvoir n'a aucune stabilité et reste limité

à telle ou telle tribu. Le livre construit les traditions de ces chefs charismatiques, qui à l'origine n'avaient pas de liens entre elles, comme s'il s'agissait d'une succession de héros ; cependant si on lit attentivement les récits de ces « sauveurs », on remarque que leurs exploits ont lieu dans des régions et des tribus chaque fois différentes. Il s'agit d'une collection d'histoires. Les spécialistes parlent d'un « livre des Sauveurs » qui serait à l'origine du livre des Juges, parce qu'on y trouve réunis une série d'exploits de chefs charismatiques. C'est sans doute le but premier du livre. Par la suite, on a compris ces narrations, vous l'avez dit, comme reflétant une sorte de période transitoire imaginée entre la conquête du pays de Canaan et la naissance de la royauté. Il s'agirait donc de préparer la période suivante, celle du livre de Samuel, lequel va être appelé pour oindre Saül et légitimer son élection divine comme roi.

JC

On invente donc une continuité fictive pour préparer la monarchie ?

TR

En effet. Toute la chronologie de la narration biblique, depuis les Patriarches (Abraham et ses successeurs) jusqu'aux premiers rois d'Israël, est fictive. En réalité, il n'y a pas eu d'époque de la conquête : on sait par l'archéologie qu'elle n'a pas existé. Des guerres ou des conflits militaires ont certainement eu lieu, lors de l'effondrement des cités-États cananéennes, mais c'est tout. Si on refait la chronologie du livre de Josué, la conquête de Canaan dure... deux semaines ! Le récit, terrifiant, rapporte une véritable *Blitzkrieg*, les envahisseurs de Canaan rasant tout sur leur passage en à peine quatorze jours. Mais il n'y a aucun fondement historique derrière une telle épopée. Le ou les auteurs s'inspirent de l'idéologie militaire des Assyriens, qui racontent volontiers ce genre d'histoires ou les dépeignent dans des bas-reliefs. Autrement dit, ils empruntent des formes littéraires, ils s'inspirent d'us et de coutumes divers. Chaque guerre comporte aussi des enjeux économiques : il faut faire des prisonniers,

pouvoir utiliser les terres conquises et surtout il faut éviter la mort des combattants. Jacqueline Chabbi le dira probablement aussi à propos des conflits entre tribus : au Proche-Orient ancien, la guerre a des dimensions religieuses, économiques et politiques.

JLS

La conquête racontée dans le livre de Josué est donc une fiction littéraire, et, peut-on supposer, la cruauté de l'extermination des résidents locaux également ?

JC

C'est comme dans la célèbre sourate 9 du Coran, qui intime : « Tuez-les tous ». Mais après, il est dit : « Vous devez traiter tel ou tel de telle ou telle façon. » La « tuerie » pourrait bien n'être que de la rhétorique.

JLS

Je pense aussi à la *Chanson de Roland*, où les combattants sont passés par milliers au fil de l'épée...

TR

On trouve sur la stèle de Mésha et dans la Bible, le terme *herem*, qui contient l'idée que toute victime doit être brûlée pour être offerte à la divinité. Sur la stèle de Mésha, il est dit que les prisonniers faits par Mésha ont été sacrifiés en *herem* à Kemosh – l'idée étant que la divinité tutélaire a donné la victoire et que tout le butin lui revient par conséquent. Mais en réalité ce sacrifice n'a pas eu lieu, ou seulement d'une manière très restreinte : on a peut-être bien pris un pauvre âne, ou même un humain, pour le sacrifier et le brûler, mais le butin humain et matériel constituait un grand enjeu économique qu'on ne pouvait pas « gaspiller ». Ainsi sur la stèle de Mésha, le roi affirme bien avoir pratiqué le *herem*, mais quelques lignes plus loin, l'inscription mentionne des prisonniers qu'il a utilisés à des travaux de construction. Le caractère idéologique de l'affirmation du *herem* n'est même pas caché.

JLS

Le récit biblique va chercher les origines d'Abraham à Ur, en Chaldée. Pour Moïse, c'est l'Égypte. Est-ce pour les légitimer à partir des grands empires ?

TR

Non, on ne légitime pas les empires. L'histoire d'Abraham parti d'Ur pour rejoindre Canaan est récente. Cette idée que Abraham vient de Babylone a été inventée après l'établissement des exilés judéens à Babylone. C'est une invention du milieu sacerdotal qui se trouvait aussi parmi les déportés et qui, au début de l'époque perse, voulait encourager les exilés à retourner à Jérusalem et en Judée : si Abraham a fait un si long chemin, nous pouvons nous aussi le faire, semble être leur message.

Avec Moïse pourrait avoir été conservé le souvenir des relations assez compliquées entre l'Égypte et le Levant vers la deuxième moitié du II^e millénaire. Des textes égyptiens ainsi que l'archéologie attestent clairement le contrôle égyptien du Levant. L'histoire de Joseph, quant à elle, rappelle les famines assez fréquentes au Levant. Durant ces périodes, on cherche à s'installer en Égypte ou à y acheter des vivres. Il y a donc du trafic et du commerce entre l'Égypte et le Levant. Ensuite, ces relations prennent dans le récit biblique une tournure symbolique : Moïse et son dieu se lèvent contre Pharaon et son dieu. À l'origine de cette légende et de la tradition de l'Exode, il pourrait y avoir la mémoire de la fin du contrôle de l'Égypte sur le Levant sous la dynastie ramsesside. En effet, pour des raisons peu claires, l'Égypte lève alors un peu le joug ou la pression sur le Levant, avant de se retirer entièrement, ce qui mène au collapse des cités-États cananéennes qui se trouvaient sous son contrôle.

Ces cités-États vont alors se dissoudre, des populations se regrouper et se mêler. C'est dans ce contexte que naît Israël. Comme le montrent Israël Finkelstein et d'autres, la naissance d'Israël en Canaan est à comprendre dans ce contexte comme un regroupement autochtone, et non comme issu d'apports de populations extérieures. Il est possible qu'ensuite des

populations venues d'Égypte aient rejoint ce groupement : historiquement parlant, en effet, Israël, mentionné pour la première fois, comme nous l'avons dit, dans la stèle du pharaon Merneptah, est décrit comme une entité existante, mais non politique. Les Égyptiens utilisent des dénominatifs pour désigner une ville, une montagne, un groupe ou d'autres entités. Sur cette stèle, le terme « Israël » est suivi d'un homme et d'une femme avec trois traits verticaux, ce qui veut dire qu'Israël est compris comme un groupe, pas comme une entité politique précise. Il apparaît ainsi comme un groupe suffisamment important pour que le pharaon puisse se vanter de l'avoir vaincu. C'était une sorte de regroupement tribal, vivant dans les montagnes d'Éphraïm, composé des clans ayant échappé au contrôle des cités-États, elles-mêmes contrôlées par les Égyptiens.

Traces archéologiques, traces de mémoire

JLS

Dans le récit biblique, il y a des peuples ou tribus alentour, tels Édom ou Moab⁵, présentés comme des menaces permanentes. Est-ce que ces pays environnants sont tout de même bien attestés par l'archéologie ?

TR

Oui, bien sûr, on les trouve dans des inscriptions. À Édom en particulier (le sud de la Jordanie actuelle, aux alentours du site de Petra jusqu'à la mer Rouge), beaucoup de fouilles ont été effectuées qui ont mis au jour des sanctuaires. On a découvert notamment deux inscriptions à Kuntillet Ajrud, dans la péninsule du Sinaï, datées du VIII^e siècle, où il est question d'un « Yahvé de Témân ». Or, Témân est une région située sur le territoire des Édomites. Cela veut dire que ce Yahvé du VIII^e siècle était encore populaire

dans les royaumes autour d'Israël et de Juda, en particulier chez les Édomites. Il est d'ailleurs fort possible que Yahvé était un dieu très important chez les Édomites, ce qui expliquerait aussi que dans la Genèse, Jacob (Israël) et Esaü (Édom) soient présentés comme des frères.

On peut encore noter que la Bible donne les noms des dieux chez les Moabites (Kemosh) et les Ammonites (Milkom), mais pas celui des dieux du côté édomite. Cela pourrait indiquer que Yahvé fut un dieu vénéré dans le territoire édomite avant qu'il ne devienne le dieu national d'Israël et de Juda.

Avec ces histoires et textes bibliques très construits, on a néanmoins affaire en effet à ce que Jan Assmann a appelé des « traces de mémoire ». Des textes plus récents (du VI^e et du V^e siècle) peuvent ainsi rapporter non pas des faits véridiques, mais avant tout des souvenirs, ou une mémoire de changements religieux, politiques, géographiques ou climatiques.

JLS

Puisque vous parlez de Jan Assmann, pouvons-nous évoquer sa vision à propos d'Akhenaton, ce pharaon du XIV^e siècle soi-disant « monothéiste », qui serait à l'origine de la religion de Moïse ? Peut-on dire que c'est un personnage *mythique* ?

TR

Assmann est très critique par rapport à ceux qui veulent faire d'Akhenaton l'inspirateur de Moïse, voire l'identifier à ce dernier. Il montre que le mythe de l'identification d'Akhenaton à Moïse commence avec Manéthon, un prêtre égyptien qui écrivait en grec autour de l'année 300 avant l'ère chrétienne et établissait la liste de toutes les dynasties pharaoniques. Ce même Manéthon raconte une histoire de lépreux étrangers qui sont d'abord confinés dans des colonies en Égypte ; chassés, ils se regroupent ensuite sous le commandement d'un prêtre appelé Osarseph, iconoclaste et irrespectueux par rapport à la religion égyptienne. Cet Osarseph, qui est sans doute une caricature d'Akhenaton, est, à la fin du

récit de Manéthon, rapporté par l'historien juif Flavius Josèphe, identifié à Moïse. Cette identification, qui sert peut-être des propos antijuifs, est à l'origine d'une mythologie qui devient populaire dès le XIX^e siècle grâce à Schiller et surtout à Freud. Ce dernier a fait toute la fortune du rapprochement d'Akhenaton avec Moïse. Les égyptologues aujourd'hui ne mettent nullement en question l'historicité du pharaon Akhenaton, mais son identification avec Moïse ou tout autre rapprochement entre les deux personnes est fantasmatique.

JLS

Pour résumer ou conclure, si je me place du point de vue de l'archéologie et des fouilles qui permettraient de vérifier l'histoire biblique par l'histoire générale, on peut dire qu'elles ne livrent rien, ou presque rien, avant le IX^e ou VIII^e siècle.

TR

Elles découvrent des éléments importants du II^e millénaire, sauf que cela ne correspond pas à la présentation biblique ! C'est à partir du IX^e siècle, sous les Omrides (le roi Omri et ses descendants dans le royaume du Nord), qu'on est sur des terrains assez sûrs par rapport à l'histoire biblique. Je l'ai déjà suggéré : pour l'historien, le vrai fondateur d'Israël n'est ni David ni Salomon, mais Omri. Les plus « minimalistes » disent que jusqu'à Omri, tout est « inventé ». Il faut selon moi être plus nuancé. Qu'est-ce qu'une « invention » en effet ? Quand on invente quelque chose, sur quoi se base-t-on ? Il n'y a jamais de commencement sans antériorité.

Nous avons déjà évoqué les « traces de mémoire » dont parle Assmann. Je vais préciser ma pensée à l'aide d'un exemple : l'histoire de Joseph dans la Genèse est une histoire « inventée », elle ne relate pas un événement historique. Cependant, elle s'invente ou se construit sur la base de données historiques que les destinataires du récit connaissent : les famines fréquentes dans le Levant qui provoquent des mouvements de populations vers l'Égypte, ou le fait qu'une personne originaire du Levant puisse

devenir le second après le roi égyptien. L'archéologie a aussi aidé à déplacer le regard. Par exemple, elle a découvert des sites importants, qui ne sont pas ou peu mentionnés dans la Bible. Cela montre que des événements ont eu lieu que les auteurs bibliques n'ont pas pu ou pas voulu raconter, pour toutes sortes de raisons.

JLS

Un exemple ?

TR

On constate qu'ils font silence sur certains sanctuaires. On vient de découvrir lors de fouilles de sauvetage – réalisées quand l'autoroute reliant Tel-Aviv à Jérusalem a été réaménagée – un magnifique temple en activité du IX^e au VII^e siècle : un édifice probablement yahviste, qui n'est pas mentionné dans la Bible parce qu'il se trouve à Motsa, proche – peut-être trop... – de Jérusalem. On ne sait pas les raisons de ce silence. On fait actuellement des fouilles à Kiriath Jearim, qui se trouve également très proche de Jérusalem (une douzaine de kilomètres au nord-ouest). Il est dit dans la Bible que ce lieu a hébergé l'Arche d'alliance pendant environ vingt ans (1Samuel 7,1-2). Or, nos fouilles ont fait apparaître l'existence d'un mur autour de la plateforme qui se trouve au sommet de la colline. Ce mur ne peut s'expliquer que par la théorie selon laquelle il aurait été construit pour entourer et protéger un bâtiment important, un sanctuaire. Une hypothèse a été avancée : ces endroits étaient des sanctuaires yahvistes en concurrence avec Jérusalem. Du coup, dans une perspective jérusalémite, on les a passés sous silence.

1. Jacob, fils d'Isaac, a douze fils, qui ont donné leur nom aux tribus d'Israël : six de Léa (Ruben, Siméon, Lévi, Juda, Issakar, Zabulon), deux de la servante de Léa, Zilpa (Gad et Asher), deux de Rachel (Joseph et Benjamin) et deux de la servante de Rachel, Bilha (Dan et Nephtali) (cf. Genèse 29-30 et 35).

2. Un nom théophore est un nom propre qui comporte celui d'une divinité.

3. Le « pays » des Philistins, mentionnés à partir du XII^e siècle, se trouve au sud-ouest de la terre de Canaan, donc aussi au sud-est de Jérusalem, sur une bande côtière qui inclurait aujourd'hui le territoire de Gaza. Les Philistins sont souvent associés aux « peuples de la mer ». La Bible les présente moins comme des conquérants que comme des organisateurs d'incursions dans les terres de leurs voisins, donc aussi dans les royaumes de Juda et d'Israël. De « philistin » vient le mot « Palestine ».
4. Canaan est un nom peu précis pour le Levant, déjà attesté dans des documents égyptiens. Selon Josué 6, les Hébreux arrivent dans le pays promis en traversant le Jourdain, et la première ville qu'ils conquièrent est Jéricho, grâce à une liturgie guerrière qui fait s'écrouler les murailles de la ville. Les fouilles n'ont pas livré la moindre trace archéologique qui attesterait l'écroulement de murailles de cette ville au II^e millénaire.
5. Voir la carte, p. 12.

L'écriture de la Bible

L'écriture dans l'Israël ancien

JLS

L'écriture, nous le verrons sans doute, n'existait pas à La Mecque. Au contraire, la « bibliothèque » biblique a pu se constituer à partir du VIII^e siècle parce que l'écriture était pratiquée par des scribes, probablement au service du pouvoir royal (donc proches de la cour) et du pouvoir religieux (donc fonctionnaires du Temple). Que pouvez-vous dire là-dessus ? Comment l'écriture s'est-elle imposée pour créer ce monument qu'est la Bible ?

TR

Il existe un grand débat sur le commencement de l'écriture dans l'Israël ancien. Aujourd'hui, si on suit les travaux de Benjamin Sass, de l'université de Tel-Aviv, on peut dire qu'il existe une certaine capacité d'écrire dès la seconde partie du IX^e siècle (850-800). Mais ce que les Anglais appellent *literacy*, une capacité de lire et d'écrire relativement répandue, restait évidemment faible : 5 à 10 % de la population était alors concernée, pas

plus. Ces estimations sont cependant délicates à établir, car nous n'avons que peu d'informations sur l'éducation des jeunes gens à cette époque.

JC

Était-ce une écriture consonantique ? Les voyelles sont-elles marquées ?

TR

C'était une écriture consonantique, mais elle permettait de marquer dans certains cas des voyelles via des lettres qu'on appelle les *matres lectionis*. Ce système se trouve également sur la stèle de Mésha, datée de 850-810. Ainsi le *waw*, le *hé*, le *yod*, peuvent exprimer respectivement les sons « o » et « ou », « a » ou « o », ou encore le « i ».

JLS

Comment appelle-t-on cette langue : c'est de l'« hébreu primitif » ?

TR

Les biblistes parlent de « paléohébraïque » ou d'« écriture phénicienne ». L'alphabet est en effet phénicien ; il sera plus tard repris et adapté par les Grecs.

L'attestation la plus ancienne d'un alphabet consonantique vient d'Ougarit (vers 1400 avant notre ère). Il existe quelques signes plus anciens découverts dans la péninsule Sinaïtique, ce qui a amené certains épigraphistes à postuler une écriture ou un alphabet proto-cananéens. Dans ces inscriptions du Sinaï, certaines lettres sont identifiables, car très proches du phénicien ou du paléohébraïque, mais on n'arrive pas (encore ?) à toutes les déchiffrer. Avant l'écriture hébraïque proprement dite, qui est en fait une écriture araméenne, on a donc le paléohébraïque ou le phénicien. L'inscription de la stèle de Mésha, bien qu'elle soit en langue moabite, est écrite dans cette écriture paléohébraïque.

JC

Mais c'est un texte relativement court ?

TR

Certes, mais c'est le plus long de toutes les stèles ou inscriptions du Levant : à l'origine, il faisait trente-cinq lignes ! Les trois dernières ont été malheureusement perdues, mais l'ensemble est très compréhensible. C'est une stèle de victoire où le roi de Moab, Mésha, se vante d'avoir, grâce à son dieu Kemosh, mis fin à l'occupation israélienne de la Transjordanie. Omri, roi d'Israël, est cité. Le même événement est raconté dans la Bible (2Rois 3), mais dans une perspective très différente. Le genre littéraire de la stèle est une inscription royale. Ce genre d'écrit se trouvait sans doute soit au palais, soit au temple, car de telles inscriptions, comme partout ailleurs dans le Proche-Orient ancien ou en Égypte, servaient à démontrer et à légitimer le pouvoir royal.

JLS

Vous avez évoqué à plusieurs reprises les stèles. Mais en dehors des stèles, où trouve-t-on de l'écriture ?

TR

On a aussi des *ostraca*, des tessons de céramique qu'on réutilise pour y inscrire des textes de circonstance. Ainsi, à Lakish, la deuxième ville du royaume de Juda, au sud-ouest de Jérusalem, qui est assiégée par les Assyriens, à la fin du VIII^e siècle, on a retrouvé des *ostraca* qui disent « [il faut] nous envoyer du secours car les Assyriens arrivent, la ville va tomber ». Des analyses récentes de ces écrits ont permis d'identifier une dizaine de mains différentes. Cela veut dire que dans l'armée, un nombre important de gens savaient écrire, au moins des choses simples comme demander du secours. Par conséquent, ils savaient aussi lire. Il s'agit de lettres courtes et pas de constructions littéraires.

On peut bien sûr se poser la question : à partir de quand a-t-on eu l'idée ou le désir de mettre par écrit des histoires de patriarches, ou l'histoire de l'Exode ? En fait, comme je l'ai dit, les patriarches dont la Genèse raconte les histoires, particulièrement Abraham, arrivent dans des récits tardifs. Le premier geste d'Abraham a probablement été mis par écrit aux alentours du

VI^e siècle ; pour Jacob, il est possible qu'une première version ait déjà été mise par écrit dans le royaume du Nord, peut-être dans le sanctuaire de Bethel, au VIII^e siècle. Il est plus difficile de situer avec précision le récit de l'Exode. Là aussi nous savons qu'il a été transmis dans le Nord, mais il est difficile de reconstituer la version écrite de cette époque.

L'autre grande question demeure une énigme : pour qui ces textes ont-ils été mis par écrit, et dans quel but ? Est-ce simplement par souci d'archiver l'histoire passée telle qu'elle était transmise oralement ?

JLS

Est-ce qu'on n'y repère pas déjà des traces d'un « roman national », pour employer l'expression utilisée à propos de l'histoire de France (quand elle se met à raconter Vercingétorix, par exemple) ?

TR

Pour l'histoire de Jacob, cela me semble évident au moment où on fait de Jacob Israël, et qu'on transforme ainsi le patriarche en « héros national » du royaume d'Israël.

L'« écriture » de la Bible

JLS

On sait malgré tout de petites choses sur les scribes ou les scripteurs, qui se sont mis à écrire ou ont définitivement mis au point des livres bibliques entre les IX^e et le V^e (voire le V^e et le III^e) siècles avant notre ère ?

TR

Si nous connaissions leurs noms, nous serions déjà bien avancés ! Mais la littérature biblique, notamment la Bible hébraïque, est une littérature anonyme : personne ne signe, ce n'est pas comme chez les Grecs, dont nous connaissons de nom les historiens, tels Hérodote ou Thucydide. Parler

d'« auteurs » ici est déjà tendancieux. Faudrait-il parler de « compilateurs » ou de « rédacteurs » ? Ce qu'on peut dire, c'est que les écrits qui deviennent des écrits bibliques sont d'abord le travail, au moins pour la plupart d'entre eux, d'un petit groupe de scribes ou de prêtres (qui savaient aussi lire et écrire).

JLS

Quand je dis « ceux qui se sont mis à écrire des livres », j'entends éventuellement tout cela, tous ces rôles (auteurs, compilateurs, rédacteurs).

TR

Donc ceux qui ont mis les choses par écrit. Premier élément à rappeler : on n'a jamais le « je » d'un auteur qui s'exprime à titre personnel, sauf peut-être dans le livre du Qohélet (l'Écclésiaste), texte de l'époque hellénistique, donc du III^e ou du II^e siècle, qui propose une sorte de réflexion philosophique. Il insiste à plusieurs reprises sur le fait que l'homme ne peut comprendre le dessein de Dieu.

C'est une vision très différente de ce que nous avons dans l'ensemble des livres couvrant le Deutéronome, Josué, Juges, Samuel et les Rois. Selon l'histoire rapportée là, qui va de Moïse jusqu'à la destruction de Jérusalem et l'exil babylonien, Yahvé s'est mis en colère contre son peuple et il lui a envoyé les Babyloniens, qui l'ont emmené en captivité et en exil (2Rois 24-25). Les spécialistes de la narratologie parlent à ce sujet de « narrateurs omniscients » : les auteurs de ces textes savent ce que Dieu fait, ils sont capables de tout expliquer.

Les auteurs responsables de cette fresque historique ne nous ont pas laissé leurs noms. Même Qohélet, présenté comme le nom de l'auteur du livre, n'est pas un nom propre ; il semble plutôt indiquer une fonction. Sauf pour ce dernier peut-être, les livres bibliques n'ont jamais été écrits d'un seul jet. On a affaire à un *processus* d'écriture et de révision, courant aussi dans le Proche-Orient ancien (on le voit notamment dans l'épopée de Gilgamesh). Transmettre un écrit, c'est aussi toujours le changer selon les

circonstances ; on peut ajouter de nouveaux passages, mais on peut aussi en omettre. L'épopée de Gilgamesh en fournit les preuves matérielles, car les tablettes les plus anciennes sont très différentes de la version standard qui se développe durant le I^{er} millénaire avant l'époque chrétienne. C'est un processus permanent de rédaction. Sauf, encore une fois, pour le livre de Qohélet (et peut-être le livre de Ruth), aucun texte dans la Bible n'a été écrit par un seul auteur.

JC

Mais ceux qui ont écrit – gardons ce terme prudent – les livres bibliques ont-ils repris des traditions orales ou déjà écrites, et dont les versions circulaient dans des groupes autour du Temple et de la cour royale ?

TR

Au moins pour les narrations du Pentateuque, la plupart des traditions narratives sont à l'origine orales, c'est quasiment certain. Mais là aussi il faut se défaire d'une sorte de fantasme de la transmission fidèle de textes nés de traditions orales. Quand j'étais étudiant, on nous disait que même si la première mise par écrit s'était passée au IX^e siècle, la tradition orale nous amènerait de manière sûre jusqu'au XIII^e. Or, des ethnologues ont mené nombre d'enquêtes qui contiennent des exemples très parlants de l'inverse : les traditions orales se transforment constamment. En Serbie par exemple, ces ethnologues retournaient tous les cinq ans chez les mêmes bardes pour qu'ils leur récitent je ne sais quelle épopée du clan, et les bardes eux-mêmes se demandaient pourquoi ces personnes revenaient si souvent entendre leurs récits. Ils n'avaient pas conscience qu'ils ne racontaient pas exactement la même histoire à chacune de leur visite. De même, une fois qu'on a commencé à mettre les récits oraux par écrit, l'idée qu'on ne peut pas y toucher et qu'il faut les transmettre fidèlement ne vient pas à l'esprit. À Qumrân par exemple, on a découvert une diversité de versions des mêmes manuscrits bibliques. Transmettre, c'était aussi transformer, actualiser, supprimer, parfois tout simplement parce que le contenu ne plaisait pas ou

ne convenait plus. Dans la Bible, le processus de réécriture a pu durer très longtemps, et il a concerné tous les écrits. L'histoire de la réforme du roi Josias par exemple a été écrite pour la première fois au VII^e siècle, mais a été transformée à plusieurs reprises après la destruction du Temple.

Mais pour en revenir à la question des « auteurs » bibliques, elle donne lieu à une spéculation intéressante. Le récit de la réforme de Josias (en 2Rois 22-23) met en effet en scène un prêtre et un scribe, ainsi que leurs familles. Si on extrapole quelque peu, on peut dire que Hilqiyahu, le prêtre, et Shafan, le scribe (sans doute un très haut fonctionnaire), pourraient représenter les leaders de deux groupes, celui des prêtres et celui des scribes de la cour. Il se pourrait qu'ils aient composé ce texte légitimant la réforme de Josias, ainsi que bien d'autres, notamment la première édition du livre du Deutéronome.

Cette hypothèse est évidemment une spéculation. En revanche, même si on dit que les sciences humaines restent spéculatives, il ne faut pas renoncer à retracer la formation des écrits bibliques qui représentent une stratigraphie. C'est une démarche comparable à celle de l'archéologie. On commence avec les dernières couches ; on observe des tensions, des contradictions, des changements de style qui permettent d'identifier les derniers ajouts pour arriver à la couche précédente, et ainsi de suite. Il faut ensuite, grâce à des comparaisons avec d'autres textes bibliques et des documents extrabibliques, essayer de situer ces différentes couches dans leurs contextes historiques respectifs.

Il y a une probabilité que les premières mises par écrit de certains récits commencent dans le royaume du Nord, aux alentours du VIII^e siècle. Mais cela reste incertain, quoique plausible. Les choses s'éclaircissent un peu avec le VII^e siècle, quand toutes les traditions sont reprises dans la perspective du Sud, celle de Juda. On a sûrement une nouvelle couche d'écriture pendant l'exil babylonien, à partir de 587, ou au début de l'époque perse au VI^e siècle, puis des relectures encore jusqu'à l'époque hellénistique, aux IV^e-

III^e siècles. Contrairement à certains représentants des lectures dites « synchroniques¹ », il me semble que nous sommes assez bien outillés pour retracer ces différentes étapes de la mise par écrit des textes bibliques.

JLS

La plupart des savants comme vous estiment que les deux milieux qui écrivent les textes sont ceux que vous avez nommés : des prêtres et des scribes de la cour royale ?

TR

Oui, ce sont les deux principaux groupes. Aux époques plus récentes, il peut y en avoir d'autres, des individus qui possèdent peut-être une école privée, comme le Qohéleth. Pourquoi eux ? Parce que, comme en Égypte et en Mésopotamie, ces deux groupes sont ceux qui gravitent autour du pouvoir. Ils ne sont pas forcément très nombreux, mais contrôlent l'économie et le pouvoir politique. La religion, l'économie et la politique vont ensemble. Ces catégories peuvent être en concurrence ou s'allier, tout comme aujourd'hui. On peut l'observer dans la Bible grâce aux textes où prêtres et scribes s'allient contre les prophètes. Mais il y a aussi des prophètes qui sont proches du pouvoir politique ou sacerdotal.

JC

Or, on ne sait pas ce que vont prophétiser les prophètes, par définition « incontrôlables » !

TR

Exactement, au moins pour certains d'entre eux. D'ailleurs, en étudiant la Torah et le Pentateuque, on remarque qu'il ne s'y trouve presque pas de paroles prophétiques, à part celles de Moïse, qui est lui-même présenté comme un prophète. Le discours eschatologique – la description des derniers temps, de ce qui se passera à la fin des temps – est quasiment absent du Pentateuque : l'idée que tout ira mieux est inexistante, contrairement, par exemple, aux promesses du second Ésaïe².

JC

Les paroles prophétiques sont proférées quand une situation devient préoccupante ou désespérante.

TR

En effet, au retour d'exil à Babylone, donc au début de l'époque perse, les prêtres et les scribes alliés sont très satisfaits de la domination achéménide. Cyrus, roi de Perse, qui met fin à l'Empire babylonien en 539, est présenté non seulement comme un monarque favorable aux judéens, mais comme le Messie de Yahvé, envoyé pour leur libération. Prêtres et scribes ne veulent donc surtout pas de prophéties annonçant le retour de David, une indépendance politique ou tout autre genre de situation qui ne les arrange pas. Ils ont donc probablement écarté des éléments du Pentateuque plus eschatologiques, et qui risquaient de froisser les rois perses.

Il faut le dire et le redire : la Bible hébraïque est différente sur ce point de la Bible grecque (qui contient les livres écrits en grec au II^e et au I^{er} siècle avant notre ère³). Chez elle, l'historiographie s'arrête avec des récits ou des textes prophétiques mentionnant des rois perses, bien que l'on trouve des textes révisés ou rédigés à l'époque hellénistique, plus tardive. Dans la Bible « grecque » on peut lire l'histoire des Maccabées, la révolte des Juifs contre les Grecs puis les Romains, qui se situe au II^e siècle avant l'ère chrétienne. Or, cette histoire n'apparaît pas dans la Bible juive. On a donc l'impression que pour elle, ou pour ceux qui l'ont éditée, l'histoire s'arrête avec les Perses bienveillants, un peu comme Fukuyama croyait en 1989 que la fin du rideau de fer signifiait la fin de l'Histoire, et que désormais tout irait bien. Dans la Bible juive, le dernier mot est d'ailleurs donné au roi de Perse, lequel déclare : « [Yahvé] m'a chargé lui-même de lui bâtir une Maison à Jérusalem, qui est en Juda. Lequel d'entre vous provient de tout son peuple ? Que Yahvé son Dieu soit avec lui et qu'il monte... » (2Ch 36,23). Cette parole est à l'origine de la *Alia*, la montée à Jérusalem... C'est comme si les Perses représentaient l'accomplissement des temps.

Pourquoi « écrire » la Bible ?

JLS

Posons la question autrement : pourquoi apparaît, aux alentours des IX^e et VIII^e siècles, ce besoin d'écrire ces considérables livres, cette espèce de « saga » que constitue, malgré toutes ses interruptions et tous ses détours, le Pentateuque ? Est-ce lié à la naissance de l'État, du royaume d'Israël ?

TR

Oui, à la naissance d'une royauté qui s'organise, qui a une cour et éprouve le besoin de se faire valoir. Partout, dès qu'il y a royauté, on trouve des « annales », qui retracent les hauts faits du souverain : on y date les années selon le nom des rois, les événements se produisant sous tel ou tel règne. Au début, cette production n'est pas forcément très idéologique : la royauté souhaite simplement se doter d'une sorte de mémoire durable, donc écrite. Il est possible qu'à l'origine des prêtres aient de leur côté rédigé sur de petits rouleaux l'organisation des sacrifices, mais peut-être aussi d'autres instructions comme la distinction du pur et de l'impur à l'intention des apprentis prêtres. Ce sont en quelque sorte des vade-mecum, pas forcément de la grande littérature.

Sous Jéroboam II, au VIII^e siècle, on observe de nouveau une certaine absence des empires (l'Assyrie n'intervient que sporadiquement dans le Levant), et le roi en profite pour agrandir son royaume. Il tente alors de se donner des légitimations. Ainsi change-t-il le nom de l'ancêtre Jacob en « Israël », comme on peut le voir dans le récit du combat de Jacob (Genèse 32). Jacob est le nom d'un clan, celui des *bney Jacob*, « des fils de Jacob ». Pourquoi changer son nom ? Le chapitre 32 de la Genèse raconte cette histoire fameuse : Jacob lutte une nuit jusqu'au petit matin avec un personnage inconnu, qui se révèle être un être divin – et non un ange comme on l'a compris plus tard. Dans le cours du texte, il n'est pas question d'un « ange ». Le ou les auteurs se servent en effet d'un jeu de

mots sur un verbe pour avancer une étymologie, « fausse » mais théologique : Jacob a « lutté avec dieu ». Et à partir de là on transforme son nom en « Israël » probablement pour en faire une sorte de héros national – ce qu’il ne pouvait être pour le royaume d’Israël tant qu’il s’appelait Jacob. On note en revanche qu’Abraham ne change pas de statut, il ne devient nulle part un personnage « étatique ». Il reste en Juda, à Hébron, où vivent de nombreuses tribus arabes, les fameux « Ismaélites » notamment, qui fréquentent sans doute tous le même sanctuaire situé à Hébron. Du coup, on fait d’Abraham aussi le père d’Ismaël. Abraham ne va jamais à Jérusalem (la seule allusion à Jérusalem se retrouve en Genèse 14, un texte récent, qui met en place une rencontre entre Abraham et Melkisédeq, le roi-prêtre de Shalem.)

Pour revenir à votre question : on a d’abord des annales, puis on tente d’écrire des récits qui légitiment les fondateurs, les ancêtres, On reprend des traditions orales et on les met par écrit, notamment pour légitimer tel ou tel sanctuaire, comme celui de Béthel, dont il est dit qu’il aurait été créé par Jacob (Genèse 28,10-22). Il est probable que la mise par écrit serve aussi à légitimer la récupération « yahviste » de sanctuaires qui étaient dédiés au dieu El, comme ceux de Béthel et de Penouel (dont les noms signifient « Maison de El » et « Face de El »).

JLS

Si l’on reprend de façon plus précise les livres historiques (ceux de Samuel, des Rois ou les Chroniques), on peut avoir l’impression qu’il y a un autre intérêt à écrire des annales : ces livres manifestent souvent une sévérité relative, ou grande, envers beaucoup de rois.

TR

Oui, les récits deviennent sévères envers les rois... surtout quand la royauté n’existe plus.

On peut distinguer deux phases. La relecture et la réécriture des récits à la gloire de rois commencent avec une présentation négative des rois du

Nord après 722, quand le royaume du Nord, celui d'Israël, est annihilé par les Assyriens et intégré dans le système assyrien des provinces. Le royaume du Sud, donc Juda, « hérite » des annales du Nord, comme nous l'avons dit. Les scribes judéens construisent alors une « histoire comparée » des rois d'Israël et des rois de Juda. Mais avec cette opération, tous les rois du Nord sont perçus comme des monarques épouvantables, qui n'ont pas respecté le temple de Yahvé à Jérusalem et ont construit des sanctuaires dans d'autres sites et vénéré Yahvé sous la forme d'un taureau. Ils sont donc décrits comme des souverains détestables, tandis que les rois du Sud ne sont pas encore critiqués d'une manière générale.

Mais à partir de 587, quand le temple de Jérusalem est à son tour détruit et la famille royale du Sud exilée à Babylone, on revisite ces textes et on décide d'épargner quelques rois, tels Ézékias, Josias et... David. Ce dernier n'est toutefois épargné qu'en partie : le récit de son règne comporte des textes très positifs, mais tous ne le sont pas, loin de là. Sont très bien traités Ézékias et Josias, qui ont apparemment favorisé des tendances centralisatrices. Ézékias est apprécié, car sous son règne les Assyriens ont interrompu le siège de Jérusalem en 701. Cependant, sur le plan historique ce roi a mené une politique suicidaire qui a provoqué la destruction de Lakish et conduit à une vassalité très lourde (ce que les rédacteurs des livres des Rois sont bien obligés d'admettre).

Certains rois sont jugés sévèrement, même Salomon, bien qu'il soit le constructeur du temple de Jérusalem. Quand on réfléchit à la chute de la monarchie de Juda, on rejette la faute sur lui, en lui attribuant la séparation des royaumes du Nord et du Sud. À vrai dire, cette grande sévérité ne coûte pas cher à ses auteurs, car elle arrive à un moment où les rois ne peuvent plus intervenir, la royauté étant déchue...

JLS

Mais selon quel schéma ou pour quels motifs se fait cette dénonciation ?

TR

On explique une défaite avec les actes condamnables commis par tel ou tel roi « mauvais » aux yeux de Yahvé, ou en reprochant à ces rois de ne pas avoir respecté les lois de Yahvé. Puisque dans l'idéologie royale du Proche-Orient ancien le roi est en quelque sorte le représentant de son peuple et le médiateur entre le peuple et les dieux, il peut devenir le bouc émissaire par excellence. Ironiquement, le bouc émissaire sur lequel il a été rejeté le plus de fautes est un roi du nom de Manassé, l'un des plus intelligents que Juda ait connu. Il a régné plus de cinquante ans, une période pendant laquelle aucune guerre n'est survenue ; il a payé ses tributs à l'Assyrie, et le peuple était tranquille. Or, pour les rédacteurs bibliques, c'est le pire de tous : ils le chargent de tous les maux. Mais les accusations à son encontre sont très stéréotypées. Beaucoup d'archéologues pensent aujourd'hui que toutes les grandes constructions qu'on attribue dans la Bible au roi Ézéchias ont en réalité été faites sous le règne de Manassé. On attribue donc tous les mérites au roi qu'on aime, alors que politiquement les actions d'Ézéchias ont été catastrophiques, comme nous venons de le dire. Ce roi si magnifiquement célébré par les rédacteurs bibliques a été en réalité l'un des plus mauvais. Au point qu'il faut renverser le classement de la Bible : les rois présentés comme mauvais sont en règle générale ceux qui s'étaient politiquement bien débrouillés !

La Bible, une sélection de récits

JLS

Tous les récits existant en Israël et en Juda sont-ils conservés dans la Bible ?

TR

Non, on connaît des histoires populaires qui n'ont pas été intégrées dans la Bible. On peut mentionner par exemple le « roman d'Ahiqar », un sage

dont le destin évoque partiellement celui de Joseph. Nous en avons plusieurs versions. Sur l'île égyptienne d'Éléphantine, on a découvert l'une d'elles : il y est présenté comme un général assyrien qui adopte un fils, mais cette adoption se passe mal. Ce récit contient toute une série de proverbes ou d'exhortations de type sapiential. Ahiqar est mentionné dans le livre biblique de Tobit, et aussi dans des textes hellénistiques et grecs, ce qui indique qu'il a été une figure littéraire très populaire.

Il existe aussi des traditions sur Moïse qui n'ont pas été intégrées dans la Bible. Au chapitre 12 du livre des Nombres, il est affirmé, dans un seul verset (12, 1), que Moïse a pris une deuxième femme, une Koushite. Or, des auteurs du III^e ou du II^e siècle racontent toutes sortes d'histoires à ce sujet, mettant en scène Moïse qui mène des guerres en Nubie et épouse une princesse. Pour certains biblistes, ces histoires relèvent du midrash, de récits imaginés autour de ce seul verset du livre des Nombres. Mais on peut aussi se demander, et c'est mon cas, si ce seul verset n'est pas plutôt la trace de récits qui circulaient à l'époque perse, et dont on n'a eu aucune envie, pour toutes sortes de raisons, de reprendre le contenu dans la version écrite devenue, dans la seconde partie de l'époque perse, une sorte de version « canonique ».

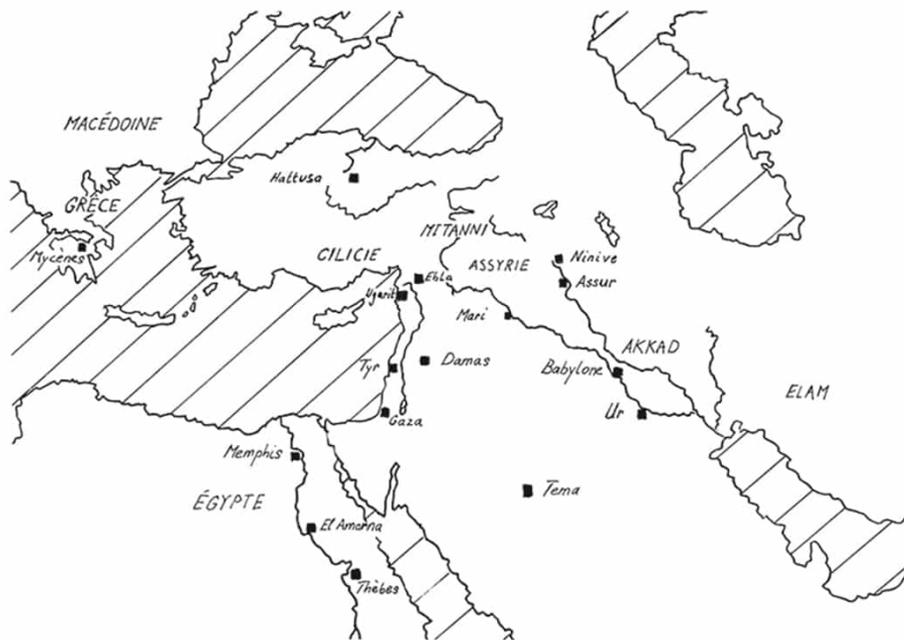
La Bible n'est pas exhaustive : elle représente une sélection de récits et d'autres textes. Qu'a-t-on laissé de côté ? On serait heureux de le savoir, mais ce qui manque n'a pas été transmis, avec évidemment des exceptions comme celles dont nous venons de parler. On sait que ces textes existaient, car on a des manuscrits, comme dans les cas d'Ahiqar ou de Hénoc, ou des mentions de traditions de Moïse « censurées » par des auteurs juifs, comme Flavius Josèphe (37/38-100), ou chrétiens, comme Eusèbe de Césarée (vers 265-339).

JLS

En avez-vous un autre exemple ?

TR

Oui. Revenons sur la tradition de Hénoch⁴, qui est absente de la Bible. Les manuscrits conservés sont éthiopiens et relativement récents, mais Hénoch est mentionné dans les textes de Qumrân⁵. Il existait apparemment dans le judaïsme une sorte de fascination autour de ce personnage. Certains pensent même qu'il entrait en compétition avec le personnage de Moïse. Est-ce pour cette raison qu'on l'a réduit au strict minimum et qu'une « tradition de Hénoch », très florissante par ailleurs, a été censurée ? Plus tard, au II^e siècle de notre ère, ce qu'on appelle le « canon », le regroupement de tous ces textes, ne s'est pas fait dans le souci de tout ramasser. On a sélectionné des choses contradictoires, mais on n'a pas tout gardé.



Le Proche-Orient ancien

-
1. Les lectures dites « synchroniques » se proposent de lire le texte dans sa « forme finale », sans prendre en compte ses strates et les questions diachroniques. C'est une méthode qui renonce à la dimension historique des textes.
 2. Le livre du prophète Ésaïe, premier dans la liste des prophètes bibliques, a été rédigé à des périodes différentes, d'où la désignation de « premier », « second » ou « troisième » Ésaïe.
 3. Il s'agit des livres suivants : Esther (grec), Judith, Tobit, Macchabées I et II, Sagesse, Siracide (ou Écclésiastique), Baruch et Lettre de Jérémie. Ils ont été intégrés dans le canon grec qui, contrairement à la Bible hébraïque, se termine par les livres prophétiques et des annonces eschatologiques.

4. Hénoch (ou Énok) est mentionné en Genèse 5 parmi les patriarches (ancêtres) mythiques d'avant le Déluge (cf. plus loin, note), donc « antédiluviens ». Selon Genèse 5, 24, il disparut, « enlevé par Dieu », un mythe qui lui vaudra une postérité littéraire dans le judaïsme (des livres apocalyptiques dits « intertestamentaires ») et le Nouveau Testament (Luc le mentionne dans la généalogie de Jésus en 3, 37).

5. En 1947, des bergers bédouins découvrent par hasard, dans une grotte au-dessus de la mer Morte, à proximité du site de Qumrân, des manuscrits anciens de nombreux livres bibliques et non bibliques. Leur provenance, leur usage, leur édition et leur signification ont suscité depuis leur découverte d'intenses recherches et controverses.

L'influence des empires

JLS

Nous n'avons pas encore envisagé le contexte historique de la Bible. Pourrions-nous revenir sur le Levant ou le Proche-Orient ancien du IX^e aux V^e-IV^e siècles avant notre ère, les siècles où les livres bibliques ont été pour l'essentiel écrits et composés ? Je donne ces dates comme point de départ, mais peut-être faut-il commencer avant et finir après.

TR

Il faut effectivement commencer avant, en rappelant que ce qu'on appelle le « Levant » a toujours été sous l'influence des grands empires. Ces relations commencent avec l'Égypte au II^e millénaire. Quand l'Égypte se met en retrait, il y a un moment d'accalmie, ce qui permet à de petits royaumes de se mettre en place. Ensuite, à partir du IX^e siècle, les Assyriens dominent l'ensemble du Levant et, bien sûr, toute la Mésopotamie. Ils tentent même de contrôler l'Égypte. Après eux, les Babyloniens s'imposeront (entre 605 et 539), puis les Perses (539 à 333) ; ensuite les conquêtes viendront de la Méditerranée, avec les Grecs et les Romains.

On ne peut comprendre l'histoire de la naissance des textes bibliques sans prendre en compte les influences « idéologiques » de ces réalités politiques que sont les empires et civilisations environnants : au sud,

l'Égypte, à l'est, la Mésopotamie, et à l'ouest, le monde grec. Les récits de la Création et du Déluge dans la Bible, par exemple, donnent lieu à une lecture erronée si on ne connaît pas les épopées mésopotamiennes. Le livre des Proverbes, lui, reprend des textes égyptiens. Etc. Les interactions sont constantes avec ces grandes puissances, que leurs influences soient reprises ou rejetées.

L'influence de l'Égypte

JLS

Quelle est l'influence de l'Égypte tout au long de ces siècles ?

TR

Durant la seconde moitié du II^e millénaire, l'Égypte est la puissance dominante, qui peut intervenir dans tout le Levant. Les cités-États qui existent alors sont toutes sous contrôle égyptien. Durant le I^{er} millénaire, dès qu'il y avait un affaiblissement des empires rivaux, notamment l'Assyrie et l'Empire babylonien, certains pharaons tentaient de reprendre le contrôle sur la Syrie-Palestine. La Bible reflète ces politiques égyptiennes en de nombreux textes : certains textes prophétiques critiquent des rois israélites et judéens qui cherchent de l'appui auprès de l'Égypte. Et 2Rois 23 raconte que le roi Josias a été tué par le roi d'Égypte à Megiddo. On ne sait d'ailleurs pas exactement pourquoi (peut-être Josias fut-il considéré par les Égyptiens comme un vassal peu fiable), mais les auteurs bibliques célèbrent tellement ce roi que s'ils avaient eu libre recours à l'écriture, ils n'auraient pas inventé un tel fait. Cela signifie que l'Égypte avait repris à ce moment-là le contrôle du royaume de Juda. L'influence égyptienne reste donc forte encore durant une partie du I^{er} millénaire, et les contacts avec elle également. D'une manière générale, l'Égypte a toujours imprimé sa marque sur la culture matérielle, l'art, la glyptique (gravure des pierres) de ces

royaumes, comme le montrent de nombreux objets trouvés lors des fouilles dans le Levant.

Pour comprendre le judaïsme après la destruction de Jérusalem par les Babyloniens (en 587), il est important de se souvenir qu'une partie de la population migre en Égypte afin de leur échapper : aucune déportation n'a lieu vers l'Égypte. Le livre de Jérémie relate la descente vers ce pays et indique quelques lieux dans le delta où les Judéens se sont installés (Jérémie 43-44). Mais nous savons par l'archéologie qu'il existait aussi une population israélite et judéenne plus au sud, dans l'île d'Éléphantine où l'on a trouvé des documents en araméen qui nous renseignent sur cette population.

JC

Peut-on dire que ce sont des réfugiés ?

TR

Ceux d'Éléphantine travaillent souvent comme mercenaires. Ils gardent une certaine autonomie car – c'est particulièrement révélateur – au v^e siècle ils ont un temple sur l'île alors que tout temple en dehors de Jérusalem était « officiellement » interdit. Ils n'y vénèrent pas seulement Yahvé (Yahô dans les textes d'Éléphantine) : on trouve à côté de lui, Anat – une déesse qu'on connaît bien à Ougarit – et Ashim-Betel (peut-être leur fils). C'est une sorte de « triade à l'égyptienne ». Ce qui veut dire que pour l'avènement du monothéisme, les choses sont beaucoup plus complexes que certains discours le laissent entendre : le moins que l'on puisse dire, comme nous l'avons déjà souligné, c'est que tout le monde n'est pas immédiatement convaincu qu'il faut embrasser le monothéisme. Les Égyptiens détruisent le temple d'Éléphantine parce qu'on y sacrifie des animaux qu'ils considèrent comme des représentants de divinités. Mais on a retrouvé des lettres de responsables d'Éléphantine, envoyées à la fois à Jérusalem et à Samarie, qui demandent qu'on les aide à reconstruire le temple. L'historiographie

biblique, sans surprise, fait silence sur tous ces événements, car ils sont contraires à son idéologie.

En réalité, et contrairement à ce que veut faire croire la Bible, à l'époque perse il existait d'autres temples en dehors de Jérusalem et de Samarie, probablement aussi à Babylone. Il faut avoir cela à l'esprit. C'est un peu comme avec les hadiths¹ dans l'islam : la Bible est aussi une sorte de hadith, puisque c'est une reconstruction après coup du passé.

La présence assyrienne

JLS

Vous avez souvent évoqué l'influence multiple, en particulier dans les représentations culturelles ou politiques, des Assyriens. Est-ce l'exil à Babylone qui a permis cela ?

TR

Non, cette influence commence bien avant : les Assyriens étaient présents au Levant aux IX^e et VIII^e siècles surtout, alors qu'au VII^e siècle ils commençaient déjà à décliner. Leur « idéologie » est connue aujourd'hui : ils avaient pour dessein de régner sur les quatre points cardinaux de la Terre et menaient une politique d'expansion. Ils avaient établi des traités de vassalité, dont nous avons déjà parlé, et faisaient dupliquer et circuler le même traité dans les pays conquis : on a notamment retrouvé en sept ou huit copies un traité daté de 673 qui impose la loyauté vis-à-vis du successeur d'Assarhaddon, à savoir son fils Assourbanipal. L'une de ces copies a été découverte dans un temple à Tayinat, en Anatolie, dans le sud de la Turquie actuelle. On peut donc imaginer qu'une autre se trouvait dans le temple de Jérusalem. L'Assyrie était un empire centralisé et impérialiste, et il fut peut-être le premier à faire circuler certains de ces documents d'une manière large. Ces documents, notamment leurs traités et récits de

propagande, ont pu servir de modèle pour les populations qui furent confrontées à la propagande assyrienne.

JC

Un « modèle » en quel sens ?

TR

Si nous observons l'iconographie des Assyriens, nous remarquons qu'ils se plaisaient à dépeindre la prise des villes, la manière dont ils empalaient les gens et les écorchaient vifs : horribles scènes ! Ils régnaient en quelque sorte par la terreur.

Plus importants encore sont les documents qu'ils firent circuler en plusieurs copies, notamment les traités de vassalités déjà évoqués, mais aussi des textes comme celui de la naissance de Sargon. J'ai déjà souligné plus haut que le modèle de l'histoire de Moïse, mis dans une corbeille déposée sur le fleuve puis repêchée par la fille du pharaon, est assyrien. Le roi Sargon II, qui avait des problèmes de légitimité – sans doute était-ce un usurpateur, en tout cas on ne connaît pas son père –, a fait écrire ce récit censé mettre en scène le légendaire Sargon I, dont il reprit le nom. On y apprend que sa mère (une prêtresse peut-être obligée au célibat) l'a conçu en secret et qu'il n'a donc jamais connu son père. Que, placé dans une corbeille déposée sur l'Euphrate, les eaux du fleuve le mènent vers Aqqi, une sorte de jardinier céleste. Ce dernier le présente à la déesse Ishtar, qui l'adopte et lui donne accès à la royauté. Cette histoire a circulé en plusieurs exemplaires dans tout l'empire. On en a retrouvé quatre ou cinq copies à ce jour, ce qui rend plausible l'hypothèse que les scribes judéens connurent ce récit.

Or, Moïse non plus ne connaît pas son père et il est également sauvé des eaux. On est tenté mettre son histoire en parallèle avec celle de Sargon : Ishtar y serait devenue la fille du pharaon, l'Euphrate aurait été transformé en Nil. En réalité, pour les auteurs bibliques, l'histoire de Moïse est une manière d'affirmer que ce personnage est au moins aussi important que le

roi Sargon d'Assyrie. Il s'agit donc d'une « contre-histoire » : on reprend un récit de l'opresseur en lui donnant un autre sens, souvent à l'encontre de l'idéologie d'origine. Il existe d'autres exemples de telle reprise : on peut notamment montrer, je l'ai déjà signalé², que toute la construction de la conquête de Canaan telle qu'elle est présentée dans le livre de Josué s'est fortement inspirée des récits et de l'iconographie assyriens. Or, ces influences sur Israël-Juda ont commencé avant l'exil.

JLS

De manière générale, quelle était la religion des Assyriens ? Comment la définir ? Quelle différence avec celle des Babyloniens ?

TR

Aujourd'hui, on dira que c'étaient des religions polythéistes centrées autour d'un panthéon – mais il faut se méfier de la notion de panthéon, qui est plutôt une construction des historiens du XIX^e siècle. Je suis d'accord avec Marcel Détiéne quand il affirme qu'il ne faut pas se représenter le panthéon comme un Conseil des ministres du XIX^e ou du XX^e siècle ! Les Assyriens ont des « grands dieux » : Assour, le dieu national, Ishtar, une déesse importante, associée à la fois à la sexualité et à la guerre, Shamash, le dieu du soleil et de la justice, Sîn, le dieu lunaire... Selon les rois, telle ou telle divinité sera plus ou moins favorisée, mais ces « grands dieux » sont constamment présents durant toute l'histoire des empires assyrien et babylonien. À côté d'eux, il existe au niveau de la « religion populaire », mais aussi au niveau de la religion royale, des êtres intermédiaires comme les Lammasu, des sortes de chérubins, des êtres hybrides avec une tête humaine et un corps d'animal (comme ceux qu'on peut voir au Louvre), ainsi que des anges et des démons.

JC

Le grand dieu, est-ce aussi le grand roi ?

TR

Selon l'idéologie royale, le roi est l'image ou le reflet du dieu tutélaire. On peut très bien le démontrer à l'aide des reliefs assyriens. Je les montre volontiers aux étudiants pour leur faire comprendre ce que signifie « image de dieu », un titre royal qu'on trouve chez les Assyriens, mais aussi chez les Égyptiens. Dans ce qu'on appelle parfois l'« idéologie royale », on imagine le dieu à l'image du roi, et inversement. Si l'on prend la représentation iconographique du roi assyrien Assarhaddon (680-668) et qu'on la place à côté de la représentation anthropomorphique du dieu Assur, on constate que le dieu et le roi sont représentés exactement de la même manière : la même barbe, le même manteau, les mêmes gestes. Ce qu'on observe aussi, c'est que certains rois favorisent le culte de tel ou tel dieu, ce qui se rapproche d'une monolâtrie, comme pour Akhenaton en Égypte, et Josias en Juda. Pourquoi ce culte d'une seule divinité ? Pour toutes sortes de raisons : pour s'allier les faveurs de tel ou tel clergé, favoriser telle ou telle ville... Les divinités sont en effet rattachées à des villes, et la même divinité peut avoir des cultes très différents selon qu'elle appartient à une ville plutôt qu'à une autre : il y a la Ishtar de Ninive et la Ishtar d'Arbela – où la déesse a d'ailleurs un sanctuaire très important.

JC

On a la même chose avec la déesse *al-'Uzzâ*, « La Puissante ». On la trouve à Palmyre, chez les Nabatéens de Pétra et de Hegra, et bien plus tard à proximité de La Mecque. L'historiographie musulmane de la fin du VIII^e siècle en fait la protectrice des Quraysh, la tribu de Mohammed, dès avant leur installation à La Mecque. Pour eux, c'était une déesse des pistes qui protégeait leurs parcours, mais le culte qui lui était voué ailleurs ne répondait certainement pas à la même fonctionnalité.

Influences idéologiques

JLS

Si l'on compare les « empires », on pourrait avoir l'impression que les empires de l'Est – l'Assyrie, Babylone, la Perse, en tout cas – ont été plus importants, du point de vue religieux, pour la Bible, que l'Égypte.

TR

Peut-être au niveau des emprunts littéraires et idéologiques. Néanmoins, il ne faut pas sous-estimer l'importance de l'Égypte. Elle a influencé l'idéologie de la sagesse biblique, et fourni la matrice pour l'histoire de Joseph et pour celle de l'exode. D'Égypte vient encore l'idée du jugement des morts, qui a influencé la religion biblique : dans le Livre des morts qui existait en plusieurs versions, très populaires tout au long du temps des pharaons on lit en effet que l'homme est jugé selon ses péchés, ce qu'on ne trouve guère dans le monde mésopotamien.

JC

Là, on va sous terre après la mort, dans Sheol.

TR

Une fois qu'on est dans Sheol (ce nom apparaît dans les textes bibliques toujours sans article), on ne peut remonter. C'est une conception très répandue dans le Proche-Orient ancien. Tous les hommes, y compris des rois, doivent y descendre. L'idée d'un jugement est absente. On a dans le Levant et en Mésopotamie des textes mettant en scène des dieux qui descendent pour toutes sortes de raisons aux enfers ; contrairement aux humains ils « remontent ». Ainsi la mort et la « résurrection » de Baal à Ougarit expliquent l'alternance des saisons de sécheresse et des saisons pluvieuses et fertiles.

JLS

Souvent, on évoque aussi un apport assyrien culturel. Est-ce que la célèbre bibliothèque de Ninive est un mythe ?

TR

Non, on la connaît assez bien désormais et on la doit à Assurbanipal (669-631), un roi très lettré qui a eu l'idée de rassembler des tablettes. Il s'agit d'une collection d'environ vingt-cinq mille tablettes d'argile contenant toutes sortes de textes. Cette « bibliothèque » représente la collection la plus importante de la civilisation assyrienne, voire mésopotamienne. C'est par exemple là qu'on a trouvé l'épopée la plus complète de Gilgamesh. À l'origine, celle-ci est sumérienne et date du III^e millénaire. Mais il en existe une « nouvelle édition » à l'époque des anciens Babyloniens, au II^e millénaire. À l'époque assyrienne, s'impose une sorte de version standard. Il est intéressant de constater comment le contenu change, des textes les plus anciens au texte assyrien. On a trouvé des fragments de cette épopée un peu partout autour du croissant fertile ; en Israël, on en a trouvé un fragment à Megiddo, et Gilgamesh est encore mentionné dans un texte de Qumrân. Selon moi, c'est évident : certains auteurs bibliques connaissaient l'épopée de Gilgamesh. L'histoire de David et Jonathan est en tout cas très proche de celle de Gilgamesh et de son ami Enkidu. Ce n'est pas une « copie », mais on peut parler de transformation ou de reformulation. De même, le combat de David contre Goliath ressemble à celui de Gilgamesh contre Humbaba, un géant...

JLS

Si l'influence de l'Assyrie était présente avant l'exil et les déportations, qu'est-ce que les déportations ont changé ?

TR

Rappelons d'abord que la Bible présente les événements avant tout à partir de la perspective du Sud. Avant l'exil babylonien, il y avait d'autres déportations. En 722, au moment de la chute du royaume d'Israël, les Assyriens ont déporté une partie de la population de l'ancien royaume du Nord vers le nord du Levant, et ont réinstallé dans l'ancien royaume d'Israël d'autres populations. L'idée était de créer une sorte de société mixte, pour ne pas laisser les déportés entre eux. Les Assyriens ont ainsi

introduit – ce que les Babyloniens ne feront pas – au sein des déportés d’Israël des populations venues d’ailleurs (d’Arabie et de Syrie, par exemple). Certains déportés ont été enrôlés dans l’armée, d’autres furent utilisés pour des corvées d’autres travaux. Mélanger des populations de diverses origines permettait d’éviter de créer des foyers de contestation ou de révolte. En Juda, les Assyriens ont également déporté une partie de la population de la ville de Lakish, quand celle-ci est tombée, en 701.

Les Babyloniens ont repris l’idée des déportations. Ils ont en revanche laissé les déportés vivre entre eux dans des colonies, sans pour autant, à ce qu’on sait, repeupler les régions d’où ils les avaient exilés. Apparemment, ils ont redistribué des terres parmi la population restée dans le pays. Mais comme ils ont déporté ce qu’on appellerait aujourd’hui l’« intelligentsia » (les élites, c’est-à-dire ceux qui savaient lire et écrire, prêtres et scribes notamment), une sorte d’idéologie s’est développée selon laquelle le vrai peuple de Yahvé était en exil, tandis que le petit peuple, resté dans le pays, se mélangeait et se développait de façon autonome. C’est la perspective de la Golah, un terme qu’on associe aux exilés babyloniens. Il veut dire « être découvert », « amené en exil ». L’idée que le « vrai » Israël se trouve en exil se développe à ce moment-là. Et du reste, Babylone restera, au moins jusqu’à l’expansion de l’islam, un des grands centres religieux et intellectuels juifs, où est apparu notamment le Talmud de Babylone.

JC

Les exilés s’y sont trouvés bien finalement.

TR

Oui, ils ont bâti une sorte de « nouvelle Jérusalem » sur place, et peut-être même un sanctuaire, en dépit de ce que dit le Deutéronome à ce sujet (chapitre 12). Ils étaient assez aisés, certains d’entre eux employant des esclaves. Certains Judéens ont également pris des noms babyloniens. Évidemment, ce qui va changer dès cette époque et se renforcer avec les Perses, c’est l’idée que l’autonomie politique est perdue, hormis lors du bref

intermède des Maccabées, au II^e siècle. Mais là aussi, certains doutes existent, à juste raison : si les Maccabées n'étaient pas tolérés par les Romains – donc étaient en réalité dépendants d'eux –, la dynastie des Hasmonéens n'aurait pu subsister aussi longtemps...

JLS

C'est une affirmation paradoxale. Voulez-vous dire qu'ils n'ont jamais eu d'État ou que jamais un autre État (un des empires que nous venons d'évoquer) ne les a absorbés ?

TR

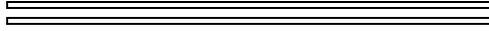
Le judaïsme ancien n'a jamais été porté par un pouvoir étatique, ce qui fait la différence avec les autres religions. En Égypte, il deviendra important à l'époque hellénistique et romaine, en particulier à cause de la filière d'Alexandrie, où s'établit le centre intellectuel le plus important du judaïsme. (Selon la tradition, la lettre d'Aristée, le Pentateuque a été traduit en grec à Alexandrie.) Très vite, dans les siècles qui précèdent et qui suivent l'entrée dans notre ère, les juifs se répandent aussi dans le bassin méditerranéen. Ils s'installent au Maroc, en Italie, vont en Espagne... Cette dispersion se fait grâce aux Romains, car ils profitent des voies romaines et de la facilité de circulation à l'intérieur de l'empire. Mais le judaïsme jusqu'en 1948, si on laisse de côté les quelques décennies de l'épisode maccabéen, n'a jamais été une « religion majoritaire » d'un empire ou d'un État, contrairement au christianisme et à l'islam.

1. Sur les hadiths, voir [chapitre 9](#) : « Du Coran des tribus au *Hadith* des convertis ».

2. *L'Invention de Dieu*, Paris, Seuil, « Points histoire », 2016 [2014].

II

DIEU DU CORAN





L'Arabie au VII^e siècle

Naissance d'Allah

JLS

Le Dieu de l'islam s'appelle Allah. D'où vient ce nom qui apparaît dans le Coran ? Que sait de son origine l'historienne-anthropologue que vous êtes ? Comment s'est-il imposé ?

JC

Le nom d'*Allah* n'est pas présent au départ dans le Coran. Je parle ici, bien sûr, de l'histoire telle qu'un historien peut la reconstruire en découvrant les strates successives de l'écriture coranique, et non pas du début du livre intitulé « Coran » : chacun sait que la succession des sourates n'a rien à voir avec la chronologie des événements. Pour l'historien, ce n'est pas le nom d'Allah, mais le mot *Rabb* qui est là en premier. En arabe, ce mot (connu aussi dans les autres langues sémitiques) désigne aussi bien un humain qu'un être surnaturel représenté comme le « maître », le protecteur du lieu où il réside. *Rabb* implique clairement une forme de proximité. Ainsi, la courte sourate 106 parle du « Seigneur de cette demeure » : ce Seigneur est en effet le maître du point d'eau mecquois situé à proximité de l'édifice (il s'agit du puits dit de *Zamzam*, qui existe toujours aujourd'hui à La Mecque et dont les pèlerins ramènent des fioles remplies

de son eau, à laquelle ils prêtent une valeur sacrée ou même des vertus curatives).

Quand le thème de la Création entre dans le Coran, apparaît une figure divine appelée le *Rahmân*, le « Bienfaisant » : ce nom divin est importé manifestement du Yémen où il figure dans de multiples inscriptions sur pierre. C'est seulement ensuite qu'Allah apparaît et qu'il devient le dieu du Coran par excellence. Grâce au rôle de Créateur de toutes choses qui lui est attribué, il a éliminé trois anciennes déesses locales dont le Coran nous dit qu'elles ne peuvent rien pour leurs alliés humains, car elles n'ont aucun pouvoir de création.

Les divinités de La Mecque

JLS

Et c'est Mohammed qui annonce ces trois noms et conceptions successifs du dieu coranique ?

JC

Pour un homme porteur d'une inspiration surnaturelle comme celle qu'il revendique de recevoir, il est normal de s'adresser d'abord à sa propre tribu. Son discours premier va consister à dire aux siens qu'il ne faut rendre un culte qu'au dieu qui protège leur cité. Or si les Mecquois rendaient un culte au seigneur du puits qui abreuvait leur cité, ils le faisaient aussi à des divinités extérieures, qui étaient vues comme les protectrices des pistes d'approvisionnement et des déplacements de La Mecque. L'innovation coranique va consister à proclamer qu'il ne faut pas se tromper de protecteur. Il faut vénérer le seigneur de la *Ka'ba* parce qu'il est le maître de l'abreuvement de la cité, et aussi parce que, en plus, il est le maître des voyages caravaniers et donc des pistes d'approvisionnement des Mecquois.

JLS

Allah n'est donc pas premier. Mais avant de revenir sur ce point, pouvons-nous nous arrêter sur La Mecque ? Ses habitants ne pouvaient s'approvisionner sur place ?

JC

La Mecque n'est pas une oasis, et c'est fondamental. Il n'y a aucune ressource vivrière sur place. Elle ne peut donc abriter qu'une tribu de faible importance qui n'est en rien comparable à la cité montagnarde de Taëf ou à la grande oasis de Yathrib (la future Médine), où chacune dispose d'espaces de production agricole étendus. Rien de tout cela à La Mecque, dont la maigre population se regroupe au plus près de son point d'eau sacralisé.

JLS

Me trompé-je ? Il m'a semblé avoir lu un peu partout que La Mecque était une cité caravanière d'importance !

JC

Tout le monde le disait et le dit encore souvent. Moi-même, je l'ai écrit à la suite de mes maîtres. Mais j'ai fini par me rendre compte que c'était faux. En réalité, beaucoup d'ouvrages de vulgarisation reprennent sans approche critique la tradition musulmane, à savoir que La Mecque aurait été une cité importante, le lieu d'étape de grandes caravanes qui auraient rayonné sur toute l'Arabie. Or, La Mecque est excentrée à l'ouest, dans des reliefs volcaniques peu accessibles, en direction de la côte de la mer Rouge. Elle n'est pas du tout située sur la grande voie caravanière, et l'ancienne route de l'encens passe à trois nuits de distance, à l'est. Les caravaniers n'avaient aucune raison de se détourner de la voie directe pour faire halte dans une petite cité excentrée, dépourvue de toute ressource de subsistance locale.

Une autre idée reçue montre un Mohammed caravanier, parcourant toute l'Arabie. Cela relève de la légende. La valorisation de la figure de Mohammed répond à des enjeux postérieurs à la période coranique.

JLS

La ville vit donc grâce à ce point d'eau tout à fait improbable dans un environnement aride ?

JC

Oui, mais c'est justement ce caractère improbable qui en fait un lieu sacré. Avec cette sacralisation d'un lieu sans végétation, La Mecque constituait une exception en Arabie. C'est un lieu sacré découvert un jour lointain, sans doute par hasard, parce qu'il abrite un point d'eau pérenne. Des vallées y convergent. Bien qu'il n'y ait aucun arbre, on peut y vivre, mais c'est un tout petit lieu de vie, et forcément, s'il existe, c'est qu'il est protégé par une puissance surnaturelle. Ce point d'eau permanent, ce « puits mecquois », comme on l'appelle, a un protecteur : le Maître du puits, qui garantit que l'eau ne tarira pas.

JLS

Quel est le rapport entre le puits et la *Ka'ba* ?

JC

La *Ka'ba* est élevée sur un petit terre-plein au centre du terrain où se trouve le puits. Elle masque la véritable fonctionnalité du lieu, celle de la préservation du point d'eau permanent situé à son orient. La *Ka'ba*, c'est avant tout un mur dont deux des angles portent chacun une pierre sacrée, la Pierre Noire à l'angle est (celui du soleil levant), la Pierre de Bienfaisance à l'angle sud. On est donc incontestablement en présence d'un bétyle ou « demeure de dieu », une pierre sacralisée. Orienté significativement aux quatre points cardinaux, ce bâti aurait simplement permis de préserver les pierres sacrées des inondations qui, de loin en loin, se déversent dans la dépression de terrain qui entoure l'édifice.

JLS

Peut-on savoir quel type de culte alors était lié à la *Ka'ba* ?

JC

C'était sans nul doute un culte saisonnier, grâce à un rituel collectif qui visait à donner à la population des assurances quant à la pérennité du point

d'eau. C'est donc en s'inscrivant dans une fonction locale que le Coran, dès la phase la plus ancienne, fait du dieu censé protéger la cité, « le Seigneur de cette demeure », *Rabb hâdhâ-l-Bayt* (sourate 106, 3).

Mais il faut avoir en tête que, les Mecquois étant constamment en chemin pour assurer leur subsistance au jour le jour, la sécurité des parcours pour la survie de la cité constituait une préoccupation constante. On pensait évidemment dans la société de l'époque que cette sécurité requérait une protection surnaturelle.

Les déesses protectrices des pistes

JLS

Qui assurait cette protection ?

JC

Les citadins mecquois référaient à des protectrices extérieures, les trois « déesses des pistes ». Il s'agissait en effet d'entités féminines, contrairement au dieu du puits, masculin. Chacune de ces déesses était localisée avec précision sur chacune des pistes empruntées régulièrement par les Mecquois.

JLS

Apparemment, le Coran les a supprimées ?

JC

La parole coranique première désigne le protecteur le plus efficace. Et la réponse est d'emblée catégorique : c'est le Seigneur de la demeure et nul autre. Il s'agit bien sûr du « Seigneur du puits » dont la demeure porteuse de pierres sacrées, ou les pierres sacrées elles-mêmes, symbolise la présence efficace. Mais l'innovation coranique, qui va s'opposer frontalement à la tradition ancestrale, a été d'étendre le domaine de

compétence du dieu du puits à la protection des trajets extérieurs, comme je l'ai dit.

JLS

Mais pourquoi éliminer celles que vous avez présentées comme les protectrices des pistes ? Pourquoi ne pas les garder ?

JC

Le Coran ne les cite en effet que pour les récuser. Il apparaît très vite que l'inspiré du Coran est un innovateur. Dans cette société, on classait ce type de personnalité hors norme parmi les devins, les poètes ou les sorciers. Il n'est donc pas étonnant que, dans le Coran, Mohammed soit qualifié ainsi par ses adversaires.

En Arabie, l'eau c'est la vie. Dans une société d'aridité extrême, cela veut tout simplement dire que la vie constamment menacée est perçue comme une survie. En outre, dans le milieu naturel et humain de l'Arabie aride, le principe de vie est lié au genre du masculin ; on associe dans un même terme l'eau qui vivifie la terre et le sperme qui procréé des humains. Au contraire, le sec et le chaud sont liés au féminin, qui doit être fécondé par le principe vital masculin. Le Seigneur du point d'eau mecquois est donc un dieu masculin, alors que les divinités des pistes, comme appartenant à un espace de chaleur, sont du genre féminin.

JLS

Étaient-elles invoquées ? De quel type de culte faisaient-elles l'objet ?

JC

Chaque divinité avait ce qu'on appelle son *haram*, son lieu de résidence protégé par des interdits. En dehors du *haram* mecquois, lié au point d'eau et à la naissance de la petite cité, les *haram* étaient normalement situés loin de tout habitat humain. Ils se signalaient souvent par un bosquet d'arbres du désert, comme les acacias qui surgissaient soudain, isolés, au détour d'une vallée perdue. Ces grands arbres ombreux étaient habités, pensait-on, par une puissance surnaturelle efficiente qui leur donnait vie.

JLS

On leur rendait un culte ?

JC

Un culte « bétylique » semble leur avoir été lié. Les bétyles, ou pierres sacrées, étaient censés représenter la protectrice. On les emmenait pendant les expéditions caravanières. Il est possible qu'ils aient été introduits sur le site mecquois lui-même. C'est peut-être cela qui aurait motivé la réaction coranique pour rétablir la suprématie du dieu local.

TR

Est-ce que les trois déesses sont attestées à La Mecque ?

JC

C'est une possibilité. Mais ce n'était pas leur lieu de résidence principal. La Puissante, *al-'Uzzâ*, qui aurait été la protectrice attirée de la tribu des Quraysh (la tribu de Mohammed), résidait à deux nuits de marche vers l'est. Les *haram* de Al-Lât, dans la montagne de Taëf, et de Manât, en bordure de l'itinéraire côtier menant de La Mecque à Médine, étaient beaucoup plus éloignés de la cité mecquoise.

JLS

Parle-t-on aussi de « polythéisme » à propos de ces déesses ou du culte mecquois en général ?

JC

J'ai de grandes réticences à utiliser cette terminologie. Il faut se garder de faire confiance au prétendu culte des idoles que met en scène la tradition musulmane postérieure. Entrant dans la cité d'où il avait été chassé, le prophète triomphant aurait abattu l'une après l'autre les « idoles », sous forme de statues qui se seraient trouvées sur place. Le Coran ne désigne jamais les divinités locales récusées comme des « idoles » (*asnâm*). Il n'est question d'elles que dans le récit coranique concernant le peuple du père d'Abraham (21, 57). Ce qu'il dit, dans la sourate 106, qui appartient à sa strate la plus ancienne, est parfaitement clair : rendez un culte au seul dieu

efficace pour vous, celui qui vous protège de la peur (des attaques), vous préserve de la famine (en garantissant l'approvisionnement de votre cité). Il ajoute que ce même dieu, et nul autre, sécurise les trajets caravaniers à plus longue distance (et récemment inaugurés), ceux du voyage de l'hiver (vers le sud) et celui du voyage de printemps (vers le nord). Autrement dit, avec ce dieu, sur qui se reportent toutes les formes de protection possibles, vous avez un allié divin de haute performance, qui rend inutile le recours à des protecteurs divins autres que lui (en l'occurrence à des protectrices).

De Rabb à Rahmân, **du dieu protecteur au dieu créateur**

TR

Ce projet d'imposer un dieu fait presque penser à la réforme de Josias.

JC

Certes, mais on ne discerne ici, dans le discours, ni influence ni emprunt d'origine biblique. On est au niveau de la strate première du texte, dans un contexte purement local. Il faut revenir à l'anthropologie de cette société pour comprendre ce qui est en jeu. Dans le monde des humains, toute protection doit venir exclusivement de l'élément mâle de la société, seul détenteur des moyens de la défense collective des tribus. Cet argument est premier. Les éléments d'origine biblique qui vont intervenir peu à peu ne feront que renforcer cette conviction première. En particulier, la thématique importée de la Création divine va apporter un renfort majeur à l'exclusivité dévolue au Seigneur de la demeure mecquoise, autrement dit au dieu masculin du point d'eau.

JLS

Mais que vient faire le *Rahmân* là-dedans ? Pourquoi avoir changé de nom et, peut-être, d'attribution ?

JC

Le nom divin importé de la Bible sous le nom de *al-Rahmân* va jouer un rôle décisif. Il surgit brusquement dans le discours coranique et n'a rien à voir avec la formule bien connue des deux épithètes divines, *al-Rahmân al-Rahîm*, traduites habituellement par « le Clément, le Miséricordieux ». Elle est aujourd'hui dans l'islam d'un usage constant, alors qu'elle l'est très peu comme épithète qualifiante dans le Coran lui-même, avec seulement quatre mentions dont deux groupées (27, 30 ; 59, 22 ; 1, 1-3). Il vaudrait d'ailleurs mieux traduire *al-Rahmân* par « le Bienfaisant » que par « le Clément ».

Dans le Coran, *al-Rahmân* apparaît vraiment comme un nom divin à part entière. On n'a aucun doute sur le fait que cette dénomination divine arrive du Yémen, où elle est largement présente dans les inscriptions sur pierre, et où le judaïsme et le christianisme sont bien attestés du IV^e au VI^e siècle. La racine RHM a des usages bien connus en hébreu et en araméen où elle connote l'affection et la compassion. Mais dans les utilisations yéménites, le *Rahmânân* est un nom divin à part entière, qui désigne le Créateur du ciel et de la terre.

TR

Cette expression, « Dieu créateur du ciel et de la terre », existe donc bien comme telle au Yémen ? Elle est aussi un grand classique, si je puis dire, dans les expressions bibliques pour désigner Dieu. J'ajoute qu'à Ougarit, en Phénicie – au II^e millénaire avant notre ère, et bien longtemps avant le moment fondateur dont nous parlons –, on trouve déjà cette expression. À Ougarit, le dieu El est le Créateur. Cependant son rôle s'arrête là. Ce n'est pas lui qui gère les affaires ensuite, mais, entre autres, Baal, un dieu actif, le dieu de l'orage. Le « dieu du ciel et de la terre » n'est donc pas forcément le dieu tout-puissant ; il peut avoir une fonction très limitée.

JLS

Puisqu'il s'agit du « créateur du ciel et de la terre » dans cette première couche écrite du Coran, peut-on dire que c'est alors un dieu universel – un dieu qui n'est plus local – qui se dessine ?

JC

« Universalité », « universalisme » : ce sont des mots que je n'emploie pas. En tant qu'historienne, m'intéressent d'abord les spécificités des terrains que j'étudie avant de hasarder quelque généralisation que ce soit. Il se trouve justement que le terrain dont relève la première strate écrite du Coran est marqué par des caractéristiques très spécifiques. Il s'inscrit dans un environnement naturel particulièrement hostile, qui façonne les conduites sociales et les représentations collectives. Entre cette partie de l'Arabie aride, où est établie la bourgade de La Mecque, et des terres limitrophes plus faciles à vivre, on ne se représente pas le monde de la même façon. C'est le cas du Yémen, qui est largement touché par la mousson d'été. Il bénéficie donc d'une pluviosité saisonnière régulière, plus ou moins étendue certes, qui n'a rien à voir avec la pluviosité aléatoire et incertaine de l'Arabie occidentale.

JLS

Je retire donc le mot « universalité ». Je pensais au « Maître des mondes » qu'évoque le Coran, celui qui, outre la nature qu'il a créée, gouverne les royaumes et les empires, alors que le créateur dont vous parlez ne fait que « gérer » des lieux et des moments précis. Pourrait-on dire qu'il assure des fonctions dans la vie des humains, dans ce qui leur arrive – la mousson – ou ne leur arrive pas – la pluie qui ne vient, pas, une santé altérée, la naissance, la sexualité, la mort... ?

JC

Pour comprendre la représentation du divin en Arabie, il ne faut jamais perdre de vue la situation matérielle de la société où l'islam prend naissance. La portion particulière de territoire où La Mecque est située, éloignée de tout, à plus de 1 000 kilomètres du nord comme du sud de la

péninsule. La mer Rouge proche ne constitue en aucune façon un axe de liaison. On est continuellement dans une situation de survie, avec des aléas majeurs et la crainte permanente que le groupe auquel on appartient n'ait pas d'avenir et soit condamné à disparaître à brève échéance. À cette obsession de la survie, le divin local répondait en donnant des garanties de protection. C'est dans ce cadre que l'emprunt au champ biblique de l'idée de création arrive à point nommé. Il maximise les garanties de la survie en faisant du Créateur le « possesseur », au sens le plus concret, de tout ce qu'il a créé. Le Créateur n'a rien d'un « souverain » ou d'un « roi » : il devient avant tout celui qui fait vivre et mourir, et tout autant celui qui fait revivre, à son gré, comme, quand et où il le veut.

Le spectacle que chacun a sous les yeux est celui de la végétation du désert, qui ne cesse de vivre, de mourir et de renaître. Autant dire que le créateur comme gardien de la vie est avant tout un dieu utile. L'une de ses prérogatives essentielles est celle d'apparaître comme le maître de la pluie et de sa distribution sur les terres arides. Le dieu possesseur est vu ainsi comme restant toujours actif et en alerte pour assurer la continuité de la vie qu'il a créée, aussi bien humaine que végétale. Il devient ce faisant le maître des aléas et donc aussi de l'assurance d'avoir un avenir fixé, fût-il réglé par lui de façon discrétionnaire.

Par conséquent, pour répondre à Thomas Römer, on pourrait dire que, contrairement à ce qui a été pensé et cru dans l'opulente Ougarit du rivage méditerranéen de la côte syrienne, qu'ils se nomment *Rabb*, *Rahmân* ou *Allah*, les dieux d'Arabie ne peuvent échapper à un investissement permanent pour maintenir en vie ce qu'ils ont créé. D'ailleurs – je m'en suis aperçue à ma grande surprise très récemment –, contrairement à la Bible, la création coranique doit d'emblée être « prête à l'emploi » et rester sous le contrôle permanent du divin¹.

JLS

Revenons donc aux noms divins. Vous avez dit qu'après la figure du *Rabb*, c'est celle du *Rahmân* qui entre en scène. Elle se situe donc entre le *Rabb* déjà présent et *Allah* qui n'est pas encore là. Quel est le rôle précis de cette figure divine que vous dites d'importation ?

JC

C'est avant tout comme porteur de la fonction créatrice que le *Rahmân* passe dans le Coran. Mais le *Rabb* avait déjà commencé à jouer ce rôle. Pour autant, la construction de ce qu'on pourrait appeler une « Genèse coranique » n'a rien à voir avec la Genèse biblique. Il n'y a aucune vision d'un chaos cosmique, d'un *tohu-bohu* – avant que la lumière advienne, comme en Genèse 1, 1-4.

JLS

Aucun rapport, dites-vous, avec la Genèse biblique.

JC

En effet. Dans le processus de création coranique, c'est le façonnage de l'homme qui est premier. Mais il ne s'agit nullement d'un premier homme placé à la manière d'Adam dans un espace de vie idyllique. On est d'emblée propulsé dans une réalité terrestre ordinaire, laquelle, je le répète encore, est un espace de survie, d'une aridité dangereuse, mortelle. L'homme créé est d'emblée parfaitement conforme à l'emploi attendu de lui, au pâturage de ses chameaux. On est mis en face de « l'homme pastoral ».

Mais en marge du rôle attribué au *Rahmân* comme façonneur des cieux et de la terre, un autre rôle, particulièrement important, est assumé par lui : celui que le Coran lui fait jouer par rapport aux déesses locales.

JLS

Ah ! On en revient encore à ces fameuses protectrices locales ?

JC

En effet, mais cette fois c'est à propos du combat décisif engagé pour les faire disparaître. On peut dire que cette phase représente l'apogée du

rahmanisme coranique, avant que le *Rahmân* ne s'efface pour faire place à la figure d'Allah.

Il s'agit de répliquer à la récusation persistante des adversaires de Mohammed. La parole coranique se demande donc comment un dieu aussi puissant que le *Rahmân*, Créateur et possesseur des cieux et de la terre, prétendrait s'appuyer sur des femelles alors que les hommes de la tribu, pour exercer leur force, s'appuient sur des mâles ! Une fois mis en scène, l'argument se décline de multiples façons.

Pour aller à l'essentiel : faire confiance à des femelles qui ne disposent d'aucun pouvoir ne peut que passer pour une inconséquence. Cela ne cessera d'être rabâché dans le Coran. Dès lors c'en est fini de l'utilité prêtée aux instances surnaturelles féminines, quelles qu'elles soient. En tant que filles et, de surcroît, non créatrices de quoi que ce soit, elles ne servent plus à rien (25, 2-3). Il s'agit donc moins d'une mise à mort que d'un constat d'inefficacité et d'incompétence. Les divinités féminines sont déclarées incapables de remplir la part du contrat de protection que la tribu croyait avoir conclu avec elles.

JLS

Allah apparaît donc dans le Coran seulement une fois que les déesses « vaincues » ont été écartées ?

JC

Oui, tout à fait. Mais attention : « vaincues » ne veut pas dire « tuées ». Le différend ne se règle pas dans le sang mais, pourrait-on dire, dans l'indifférence. Cette signature anthropologique est intéressante : cela veut dire que dans la société tribale d'Arabie, on n'a pas besoin de tuer physiquement le symbolique pour le faire disparaître de la mémoire collective. Il suffit de ne plus parler de ce qui est inutile et n'a pas d'intérêt pratique. On ne nomme pas ce dont on n'a pas l'usage. On n'en fait plus un objet de *dhikr*, la mémoire utile du groupe.

C'est d'ailleurs sans doute ainsi qu'il faut entendre le célèbre passage où, pour la première et dernière fois, les trois déesses apparaissent sous leurs noms de divinités déesses locales (103, 23 : « Elles ne sont que des noms dont vous et vos pères les avez nommées ! ») Précisément à ce moment entre en scène la figure d'Allah, dans des versets tout de triomphalisme et d'étalage de puissance. Allah (sous-entendu en tant que Créateur) ne leur a accordé aucun « pouvoir efficient » (*sultân*). Ce serait donc folie et totale illusion pour les hommes (de la tribu) de les suivre.

JLS

On retrouve malgré tout encore le *Rabb*, le « Seigneur du puits ». Qu'en est-il de son rapport avec Allah ?

JC

Désormais les deux figures font leur conjonction et le localisme étroit de la période initiale se dilate à l'échelle de la Création. Le nouveau nom du dieu, Allah, prend solidement appui sur ce qu'il y avait de plus fondamental dans la représentation du divin, quand le *Rabb* n'était encore que le « Seigneur de la demeure ».

La dénomination de *Rabb* présente l'avantage de se laisser facilement approprier dans les invocations et les demandes qui lui sont faites, alors que cela n'est pas le cas du nom Allah, « le Dieu » (*al-(i)lâh*), avec sa valeur absolue de nom propre.

JLS

Le *Rahmân* a-t-il complètement disparu ?

JC

En dépit de son rôle majeur, il ne faut pas oublier qu'il s'agissait d'un nom importé du Yémen et on peut se demander si l'« invention » du nom d'Allah ne tient pas au caractère étranger du nom « *Rahmân* ». La coexistence étant devenue impossible, le nom *al-Rahmân* va régresser et devenir un qualificatif d'Allah, comme dans la formule bien connue « Au nom d'Allah le Clément (*al-Rahmân*) le Miséricordieux (*al-Rahîm*) ».

Il faut bien voir cependant que cela se passe sur la scène du discours, pas sur celle du réel. Les Mecquois préférèrent s'en tenir à la tradition des « pères (de la tribu) ». L'inspiré du Coran va donc payer au prix fort cette victoire dans les mots par un bannissement de son propre clan. Ce sera l'hégire, autrement dit l'exil, avant qu'il ne puisse revenir dans sa ville en toute fin de période.

JLS

Si je vous suis bien, vous nous dites qu'on a, au départ, une figure divine locale bien connue, celle du *Rabb*, le « Seigneur du puits » qui est maître d'un territoire (en l'occurrence d'un point d'eau). Ce Seigneur évolue en devenant créateur. Ensuite apparaît une figure nouvelle mais étrangère, celle du *Rahmân*, « Le Bienfaisant » avant d'en venir à *Allah*, « Le Dieu (par excellence) », mais qui reste associé au *Rabb*, comme pour faire un retour aux sources locales. Mais vous venez de dire que la tribu reste sur ses positions. Elle déclare continuer à suivre la « tradition des pères ». Face à ce que la parole coranique veut donner à croire, a-t-on une idée de ce qui lui est rétorqué ?

JC

C'est à la fois l'intérêt et le paradoxe de la parole coranique. Comme on est dans un cadre polémique, la parole adverse se laisse très souvent détecter dans la réplique qui lui est faite. Souvent, elle est même clairement exprimée, si violente soit-elle, car son expression visible donne force à la réplique. Il ne faut jamais oublier que dans ce milieu tribal, l'oralité est très dominante, et c'est la parole effectivement proférée et attestée qui fait foi.

Mohammed est en l'occurrence accusé de « possession » par un djinn malfaisant. Ou encore on dit que c'est un poète « mal inspiré », un devin ou sorcier. Et alors que l'expulsion du discoureur imprudent devient de plus en plus probable, il se voit en outre attribuer un inspireur humain, étranger à la tribu.

JLS

Face à cette pression exercée par la tribu, comment Mohammed parvient-il à résister ?

JC

Pour résister, le Coran lui recommande d'abord la « patience » (*sabr* ; 52, 48), et de ne pas s'attrister du fait qu'il n'est pas suivi par les siens (10, 65). Mais il doit aussi s'appuyer sur un passé qui a fait ses preuves, en particulier se doter d'autres référents que ceux des pères de la tribu, en faisant le parallèle avec le destin d'autres inspirés incompris dans le passé. Avec le soutien du même protecteur divin, ils ont réussi à surmonter l'épreuve, car le dieu créateur peut tout, même défaire un roi terrestre tout-puissant comme Pharaon : la confrontation entre Pharaon et Moïse est une des veines narratives les plus prolifiques de ce moment mecquois. C'est d'ailleurs à partir d'elle qu'est mise en avant la référence, extrêmement positive, aux « fils d'Israël » (*banû Isrâ'il* ; 26, 197 ; 10, 94).

Le rôle des tribus

JLS

Depuis le début de notre entretien, et encore dans vos dernières réponses, vous avez souvent évoqué le rôle de la tribu.

JC

C'est vrai, j'y reviens sans cesse, car l'arrière-plan tribal du discours coranique est trop souvent occulté, voire complètement ignoré. Or cet arrière-plan, c'est la société. C'est elle qui façonne les conduites, les codes de représentation et la mentalité collective. Bien plus : elle marque la langue dans les usages qu'elle en fait et de manière d'autant plus indélébile qu'on est dans un contexte d'oralité, où les mots prononcés ont beaucoup plus d'importance que dans une société d'écriture. Or, cette langue qui a un rapport si puissant à son terrain, c'est justement la langue du Coran. Il faut

donc constamment se mettre en situation de confronter la langue et les modes de représentation du Coran avec leur terrain sociétal avant de tenter toute comparaison avec des terrains extérieurs. C'est tout autant le cas lorsqu'il s'agit de mots ou d'idées empruntés. S'il est évidemment important d'identifier leur origine, il l'est tout autant de comprendre ce que l'usage local en fait. De même en ce qui concerne ce que l'on devrait appeler, non les emprunts mais les appropriations du Coran, pour bien garder en tête le fait que tout emprunt fait l'objet d'une transformation plus ou moins importante dans son nouveau contexte d'usage et en fonction des enjeux propres à ce contexte d'usage. Nous l'avons rapidement vu avec la Création par exemple.

JLS

Peut-on parler de « socialité tribale » ?

JC

Très précisément, oui. Une socialité tribale repose avant tout sur les rapports de parenté, comme cela a été démontré depuis longtemps. En dehors de la famille de filiation directe, la famille collatérale du lignage est particulièrement importante. C'est à ce niveau que les liens de solidarité entre parents sont les plus forts. En tant qu'acteurs sociaux actifs, les « parents » sont avant tout les mâles, autrement dit les chefs de famille et leurs fils adultes. Le reste de la famille est pris en charge. La famille de filiation directe a une mission sociale impérative, se reproduire pour construire l'avenir du groupe.

Plusieurs *lignages*, fondés évidemment sur le modèle patrilinéaire, forment un *clan* et plusieurs clans forment une *tribu*. L'importance démographique des tribus dépend de leur base économique, c'est-à-dire de leurs ressources vitales. La base économique de La Mecque étant, comme on l'a dit, particulièrement étroite, la tribu ne pouvait être que faible en taille. La comparaison avec la grande oasis de Yathrib, avec ses cinq tribus résidentes, est édifiante à cet égard. À propos de La Mecque, il ne faut donc

pas se fier aux surévaluations ultérieures de l'historiographie musulmane qui, à partir de la fin du VIII^e siècle, glorifient la ville et son importance d'une façon aussi outrancière qu'attendue : il faut justifier et honorer son statut de lieu fondateur de ce qui était devenu une grande religion dans le cadre de l'immense empire califal.

JLS

Quand on pense tribu, on pense souvent « nomades ». Qu'en est-il des Mecquois sur ce point, et en général des différences entre sédentaires et nomades ?

JC

Vous avez raison. Il est important de préciser les choses dans le cas de La Mecque et de sa position si particulière en Arabie. Les citadins mecquois sont des sédentaires et non des nomades. Mais étant donné le manque total de ressources vivrières sur place, ils doivent se déplacer à plusieurs jours de marche de leur cité, et cela même pour leur approvisionnement quotidien. Or, l'unique moyen de déplacement, c'est le chameau. Ils sont donc à la merci des éleveurs et des possesseurs de chameaux... qui sont bien sûr des nomades.

La différence entre nomade et sédentaire ne se situe pas sur le plan de l'organisation sociale ; les nomades sont également organisés en tribus. La grande différence est ailleurs : alors qu'un sédentaire serait absolument terrifié de se trouver perdu dans le désert – ce qui se traduit d'ailleurs dans les représentations de l'enfer coranique –, les nomades connaissent le terrain. Ils ont la maîtrise de la conduite des déplacements dans des espaces où, se perdre, c'est s'exposer à la mort. Ils savent trouver les lieux où la terre revit après la pluie, offrant ainsi pour quelques semaines une pâture à leurs chameaux avant que le soleil ne fasse à nouveau mourir la végétation. Le Coran ne cesse de jouer sur ce type d'images très concrètes. J'ajoute qu'il pouvait y avoir bien sûr des conflits entre groupes tribaux pour le contrôle de ces pâturages temporaires.

JLS

Dans ce contexte, on peut imaginer que les alliances sont essentielles...

JC

En effet, pour le moindre de leurs déplacements, les Mecquois, comme d'autres petites tribus de cette région, devaient s'en remettre aux nomades locaux, qui leur servaient de guides. Chacune faisait affaire, c'est-à-dire nouait alliance, avec les cités dont elles étaient proches pour assurer et sécuriser les parcours. Ainsi La Mecque avait ses alliés nomades attirés, tout comme Médine avait les siens. Une seule tribu de cette zone semble avoir eu une certaine importance. Elle nomadisait au pied des monts de Taëf. C'est avec elle qu'en fin de période médinoise aurait eu lieu un affrontement décisif au lieu-dit de Hunayn, mentionné dans le Coran (9, 25). Mohammed et ses partisans médinois qui venaient de prendre le contrôle de La Mecque (à la suite d'une négociation et d'un compromis, et non d'une conquête) l'emportent contre toute attente sur la tribu bédouine, ce qui est mis au compte d'un secours divin. La victoire acquise et le butin distribué, la tribu se rallie derechef à l'alliance médinoise, ainsi qu'il était de règle dans les conflits intertribaux dès lors qu'un des adversaires avait montré sa supériorité. On n'est pas dans le contexte d'un ralliement religieux comme on le fantasmera ensuite, mais bien dans le cadre des rapports de force traditionnels.

La Mecque ne pouvant vivre que dans une coopération forcée avec les nomades alentour, il n'est en tout cas pas étonnant que ce qu'on pourrait appeler l'« imaginaire nomade » soit constamment affiché dans le Coran.

JLS

Après ce détour par les tribus et l'arrière-plan sociétal, peut-on dresser une liste de qualités qui définissent Allah ?

JC

Vaste question qui dépend du point de vue que l'on adopte. Mais on va encore rencontrer les tribus. Selon la formulation arabe *al-asmâ' al-husnâ* :

« (Allah possède) les Noms les plus beaux ». On rencontre cette formulation accolée au nom d'Allah dans quatre occurrences².

En réalité, que l'on s'adresse à Dieu sous la dénomination de *Rahmân* ou d'*Allah*, la figure divine est de recours pour les hommes qui sont entrés dans son alliance. Elle porte non pas sur des noms qui seraient « les plus beaux », selon la traduction habituelle mais impropre, mais bien sur les noms « les meilleurs » pour celui qui les invoque, autrement dit les plus utiles et donc les plus efficaces. Un dieu doit pouvoir agir. Cette propension du discours coranique à qualifier l'action du divin se rencontre très vite, bien avant la première évocation des « noms les plus beaux ». Il s'agit d'emblée de faire mesurer autant la puissance irrésistible que la capacité de punir ou de détruire, la bienveillance, la bienfaisance, le pardon autant que le châtement.

JLS

Le lecteur, « neutre » ou non averti du Coran, y voit beaucoup de menaces, d'annonces de châtements...

JC

Elles existent sous forme rhétorique, mais elles ne s'appliquent guère dans la réalité... Il y a parallèlement un autre registre, plus important. C'est celui des qualifications divines pour le contrôle bienveillant des humains, destiné à garantir la continuité de la vie collective. La générosité divine comble les hommes fidèles à son alliance de troupeaux et de fils. Cela ne renvoie pas à une générosité désincarnée et intemporelle, mais à une caractéristique propre au fonctionnement des sociétés tribales. Faute de disposer de la moindre structure étatique qui puisse être de recours, le don émanant de celui qui a les moyens de donner fait partie des conduites sociales attendues.

Un autre trait de la structuration mentale propre à cette société concerne le pardon. Même s'il peut à l'occasion user de ruse à l'endroit de ceux qui chercheraient à le tromper (8, 30), le dieu du Coran n'est pas un dieu

vengeur ou un dieu rancunier. Là encore, en suivant une règle tribale, il ne sévit que lorsqu'il y a rupture grave de contrat et que cette rupture semble irrémédiable. En dehors de ce cas extrême ou quand aucun compromis ne semble possible, la porte du rachat est toujours ouverte ou, plus souvent encore, celle du compromis.

JLS

Mais comment se fait-il qu'on ne voie pas mieux ces « qualités » d'Allah ?

JC

Ces qualités attribuées au divin, que le Coran met en exergue et qui répondent aux enjeux de vie de la société dans laquelle s'est proférée sa parole, subissent un effacement complet dans les représentations exégétiques postérieures, celles des empires califaux. Cela au profit de l'exploitation numérique des noms divins, que l'on comprend comme des noms de glorification et non plus comme les noms utiles de la période tribale. Ils sont attribués à la figure divine (quitte à en fabriquer certains) pour parvenir à afficher une liste de quatre-vingt-dix-neuf noms, le centième devenant le Nom par excellence : Allah.

JLS

Thomas Römer a dit de Yahvé qu'il a des « sentiments ». Est-ce que Allah en a ?

JC

Je ne parlerai pas de sentiments au sens d'affection, car on est avant tout dans un registre de figures masculines. Comme chefs de famille, les hommes de tribu sont en charge des leurs ; le dieu, lui aussi masculin, l'est de la même façon de ses créatures. Il ne s'agit pas d'une masculinité tyrannique mais d'une masculinité responsable, chargée de fournir une réponse efficace et adaptée aux besoins vitaux des familles et d'assurer leur protection et leur défense. La symétrie est frappante entre la structuration de la société humaine de l'époque et du lieu et la manière dont le Créateur est

censé administrer et gérer sa Création comme maître de la vie : ce contexte en fait concrètement et avant tout le Maître de la pluie et le détenteur des « resserres (célestes) » qui contiennent le précieux liquide (38, 9 ; 15, 21).

On n'est pas du tout dans la vision royale ou impériale d'un souverain régnant sur des sujets, mais dans la vision d'une domination utile et responsable. La bienveillance et la bienfaisance divine qui s'affichent en permanence dans le Coran le sont au sens d'une bonté de devoir. Avec ses créatures le Divin Créateur, de quelque nom que le Coran le nomme, a conclu, en quelque sorte, un contrat de vie. Il correspond à une attente sociale. C'est cela qui est fondamental.

JLS

Est-ce que Allah exerce le Jugement sur les morts ?

JC

Le Jugement comme idée importée, sans doute là encore de la source biblique du Yémen, est largement reconfiguré. Il implique les hommes qui ont été en responsabilité dans leur vie familiale et les relations sociales au sein de leur groupe d'appartenance. Au-delà de la mise en scène grandiloquente de ses aspects terrifiants, il intervient pour vérifier que les termes du contrat social ont été respectés. Il n'est guère question d'afficher son adhésion et sa foi dans la personne divine dont on est l'allié (car elles vont de soi), mais d'avoir fait le plein ou non des actions solidaires attendues en vertu du contrat qui lie les hommes tribaux entre eux et avec leur allié divin.

À propos des images, le discours joue largement sur les phobies de l'imaginaire local, et tout particulièrement sur celles, terrifiantes pour un homme de cité comme les Mecquois, d'être perdu et soumis à la « torture de la soif » dans un désert brûlant. C'est la représentation de l'enfer coranique à son premier stade. Elle évoluera ensuite, allant jusqu'à représenter un chaudron rempli de flammes comme on le voit dans des

miniatures d'Asie centrale du xv^e siècle, à propos du Voyage céleste de Mohammed.

JLS

On est pourtant dans le cadre du monothéisme qu'on peut appeler « biblique » ?

JC

Oui, mais pas dans la vision théologique d'un monothéisme radical : il s'agit de la radicalité d'un pragmatisme qui fait écho à une situation sociale. J'oserai même dire que, face aux enjeux de vie qu'il doit affronter et auxquels il cherche à répondre, le discours coranique ne peut se payer le luxe de faire de la théologie. Celle-ci ne manque évidemment pas de se développer ensuite, de manière multiforme, dans les contextes variés des empires et des royaumes d'obédience musulmane. Mais cela commence à se faire quand on est définitivement sorti de la phase où subsistaient encore des éléments marquants de l'imaginaire tribal. On peut fixer à la chute de l'Empire omeyyade, en 750, la frontière mentale à partir de laquelle tout va progressivement évoluer.

Puissance des djinns

JLS

Le mot est déjà venu à plusieurs reprises : qui sont les djinns ? Des êtres intermédiaires, des messagers d'Allah, des anges ?

JC

Il existe un domaine où la maîtrise divine du monde créé demeure incertaine : il s'agit du désert et des êtres censés le peupler. C'est le monde des djinns. Alors que le divin contrôle l'espace de l'eau et donc celui des humains, ce n'est pas le cas des espaces de chaleur. Selon le Coran lui-même, les djinns ont été créés du « feu du simoun » (*nâr al-samûm*),

autrement dit de la chaleur ardente du vent de sable. Du fait de leur constitution aérienne et brûlante, ils parviennent à se hisser jusqu'aux portes du ciel, d'où ils sont immédiatement repoussés (72, 8 ; 37, 7-8). Il est à noter en passant qu'une telle ascension est considérée comme totalement impossible aux humains, et donc que la vision d'un « voyage céleste » de Mohammed est totalement étrangère au Coran. C'est la tradition musulmane postérieure qui invente le célèbre *Mi'râdj* du Prophète de l'islam, voyage, où, je le rappelle, il part de la Coupole du Rocher à Jérusalem pour parvenir au plus haut des sept cieux, une manière de challenger le christianisme byzantin rival.

TR

Les djinns font donc partie des êtres du désert ? Un désert qu'on trouve dans la Bible mais que l'on ne sait pas comment vraiment définir...

JC

On ne sait pas définir le désert dans la Bible, dites-vous, probablement parce qu'on le voit à proximité sans avoir la pratique de son parcours – puisqu'on peut l'éviter. En Arabie au contraire, les nomades sont des experts de la guidance et des pistes, mais le désert en tant qu'espace de chaleur extrême et mortelle pour les hommes, c'est avant tout le territoire des djinns. D'ailleurs, il est significatif que dans le Coran, le monde des êtres créés soit basé non seulement sur la dualité du mâle et de la femelle, qui s'inscrit dans l'ordre de la reproduction, mais aussi sur celle du monde des djinns et de celui des humains, qui concerne le partage de l'espace. Les djinns sont d'ailleurs cités avant les humains parmi les êtres créés (51, 56). Pour les hommes de l'Arabie aride, cette bipartition de l'espace sonne comme une évidence. Quand ils se déplacent sur les pistes du désert en entrant dans le domaine des djinns, ils prennent bien garde à ne pas s'attirer leur malveillance. Ils essaient même d'entrer en contact avec eux, car les djinns sont censés connaître tous les secrets possibles, notamment ceux de l'avenir. Mais le Coran tente de toutes ses forces de combattre les pouvoirs

que les hommes de tribu prêtent aux djinns. Il ne cesse de répéter qu'il ne faut pas se tromper d'alliance.

TR

Une telle mise en garde montre bien qu'il s'agissait d'une croyance très répandue à l'époque !

JC

C'est le moins que l'on puisse dire. J'irai même plus loin : malgré tous ses efforts, le Coran semble avoir largement échoué dans son combat contre les djinns, non seulement à l'époque, mais même bien après, et jusque dans le contexte de l'islam moderne et quasiment contemporain. Ainsi Antonin Jaussen, un père dominicain, nous rapporte l'observation de terrain suivante : lorsqu'il plante sa tente dans le désert, le Bédouin fait un sacrifice à celui qu'il appelle le « Maître de la terre », *Sâhib al-ard*, autrement dit le djinn qui est censé occuper la portion de terre sur laquelle l'humain veut établir provisoirement son campement. Il doit en quelque sorte obtenir l'autorisation du djinn qui est l'occupant légitime du lieu. Une terre apparemment déserte ne l'est donc pas à ses yeux. En fait, toutes les terres extérieures aux espaces humains de sédentarité sont considérées comme entièrement occupées par une multitude de djinns.

Pas de divinité féminine à côté d'Allah

JLS

Nous avons évoqué la longue survie dans la Bible d'une Ashéra, déesse féminine, aux côtés de Yahvé. Au contraire, la présence d'une divinité féminine semble totalement exclue dans le Coran. Pouvez-vous en préciser la raison, et la singularité de la position coranique à ce titre ?

JC

En effet, dans le Coran, il n'y a rien dans le discours qui laisse entendre la présence d'une Ashéra. Ce que l'on peut considérer comme les premières paroles coraniques sont absolument catégoriques à cet égard : il faut rendre un culte à un protecteur divin masculin et à nul autre (sourate 106). C'est lui qui assure la pérennité du point d'eau mecquois. Implicitement, les déesses extérieures, celles qui protègent les pistes, sont exclues. Il est tout à fait symptomatique que, dans la même courte sourate 106, la zone de compétence du dieu local soit élargie et qu'il soit affirmé sans ambages que la protection du Seigneur du point d'eau concerne également les voyages extérieurs des Quraysh, la tribu de Mohammed. À ce stade premier, où aucun élément de type biblique n'est encore repérable dans le discours, on est loin de toute figure d'Ashéra, dont l'ascendance remontait aux cultes millénaires du Proche-Orient et à ses déesses mères et de fécondité, jouant le rôle de parèdre des grands dieux masculins.

JLS

Il n'y a pas de cultes de fécondité repérables dans le discours coranique ?

JC

Non : rien, à ce niveau du discours, ne se rattache aux cultes proche-orientaux de la fécondité, lequel met en scène des couples divins. Dans le Coran, l'enjeu est strictement local. À la question de la survie du groupe, cruciale, nous l'avons dit et répété, le Coran répond : c'est au Seigneur de la demeure qu'il faut rendre un culte, autrement dit à un dieu masculin.

C'est une conviction forte que rien ne semble avoir pu ébranler, en dehors d'un moment de faiblesse temporaire que la tradition musulmane postérieure attribue à une inspiration satanique, sur laquelle l'inspiré du Coran serait vite revenu. C'est la fameuse histoire des « versets sataniques », des versets de la sourate 53, 19-20, qui, dans la version effacée que les exégètes mentionnent néanmoins, auraient consenti à une capacité d'« intercession » des déesses féminines protectrices des pistes. On

est alors à un moment du discours coranique où l'idée biblique empruntée de la Création est déjà venue renforcer la conviction première, celle qui affirme que l'on doit la survie de la tribu, au présent et dans l'avenir, à un dieu masculin qui apparaît avant tout comme un dieu pluvial.

S'il arrive que le discours coranique puise des arguments dans le champ biblique, ce n'est pas pour reproduire un modèle qui lui est étranger, mais pour répondre de la façon la plus efficace possible à ses propres enjeux. Le reste n'a guère de poids.

1. Voir [chapitre 7](#), « Milieu du Coran et influences bibliques ».

2. Deux mecquoises (20, 8 et 17, 110), qui comptent deux reprises médinoises (59, 24 et 7, 180).

Un dieu de l'alliance dans le Coran ?

JLS

Thomas Römer a évoqué le sens de l'« alliance » dans la Bible. Dans le premier chapitre de votre livre, *Les Trois Piliers de l'islam*¹, vous parlez vous aussi d'une « alliance » coranique. Vous l'avez d'ailleurs évoquée précédemment. Je dois dire que j'ai été surpris : j'étais habitué à l'entendre ou à le lire dans la littérature chrétienne, biblique ou théologique (d'ailleurs dans une survalorisation contre laquelle Thomas Römer met en garde), mais pas à propos du Coran.

JC

Là non plus il ne faut pas faire de comparatisme prématuré. Du point de vue de la méthode, je dirais qu'il faut commencer par prendre connaissance du contexte sociétal qui conditionne les actes et les conduites, les représentations et les croyances ; mais aussi le champ imaginaire, la manière dont on se représente soi-même et le monde alentour. Contrairement à ce que pensent souvent les croyants, tout cela relève d'une histoire et d'une anthropologie particulières, et doit être soumis aux enjeux du lieu et du temps qui sont spécifiques à une religion et même à un moment d'une religion donnée. Si « alliance » il y a dans le monde de la Bible et dans celui du Coran, il faut regarder, sur chaque terrain d'étude, en

quoi elle consiste, quels en sont les acteurs et les règles. Parler d'« alliance » en général ne veut rien dire.

Il faut aller aux mots dans leur langue, car les mots d'une langue ne sont pas innocents. C'est encore plus le cas dans les sociétés d'oralité dominante, comme l'est la société de l'Arabie aride, où l'écrit, réduit, frustré et gravé sur pierre, est extrêmement limité. On n'est pas sur une terre de textes longs, où l'écrit peut se déployer sur des *papyri* comme en Égypte ou sur des tablettes d'argile comme en Babylonie, en Mésopotamie ou à Ougarit.

JLS

Sur quelle particularité essentielle insisteriez-vous pour les sociétés de culture orale ?

JC

Dans ces sociétés, les mots d'importance sont inscrits comme tels dans la mémoire du groupe. Ils constituent son archive. Ils deviennent mémorables. Ils disent la lecture du temps passé et celle du présent, pour exister dans l'avenir. Dans une société qui est sans livres et donc quasiment sans écriture, c'est très précisément le sens du mot *qur'ân* : « transmission orale exacte d'un message d'importance et qui ne doit pas être modifié ». Pour le comprendre, il faut mettre le mot arabe *qur'ân* en rapport avec son terrain, et non pas – comme l'ont fait certains chercheurs – le ramener à une supposée origine syriaque² qui, en dehors des pistes réelles, serait arrivée sur place en empruntant un trajet imaginaire. La racine du mot, QR', dans son usage arabe et tribal, a un sens technique précis, qu'il ne faut pas confondre avec d'autres types de parole, telle la parole libre du poète (*qawl*), ou la parole déclamée et comme chantée du même (*inshâd*).

Une alliance contractuelle

JLS

L'alliance, dans le contexte spécifique que vous décrivez, comment se dit-elle et que recouvre-t-elle ?

JC

La terminologie de l'alliance dans le Coran renvoie à un mot qui lui est propre, qui n'est pas emprunté à une autre langue sémitique. Ce mot, clairement local et d'usage adapté au contexte sociétal ambiant, c'est *wala'*, qui connote la proximité immédiate, concrète, d'abord au sens spatial. L'allié, *walî* (au pluriel *awliyâ'*), c'est donc « celui qui est avec », dans le même espace de proximité. Il partage le même espace protégé, ce qu'on appelle son *haram*. Un *haram*, c'est d'abord un lieu dans lequel on n'entre pas sans autorisation (nous l'avons évoqué pour le *haram* propre à chaque déesse des pistes). Dans l'Arabie nomade, c'est le campement. Pour un citoyen d'aujourd'hui, ce serait son domicile.

Dans ce contexte, l'allié est celui qui vit avec, mais aussi celui qui est accueilli concrètement ou symboliquement dans cet espace de proximité immédiate. On peut même dire que la parenté est certes conçue comme un partage de sang, mais bien plus encore comme une alliance, à travers le groupe qui comprend tous ceux qui résident en un même lieu. Il n'est pas étonnant qu'au-delà du parent charnel, le terme en soit venu à désigner toutes sortes d'alliés, qu'ils soient humains ou surnaturels, partageant un même espace, concourant selon leurs capacités à sa sécurisation ou en bénéficiant, les uns en tant que protecteurs (les mâles adultes), les autres comme protégés (les femmes, les enfants ou ceux porteurs d'une incapacité).

JLS

Mais l'alliance impose des devoirs, je suppose ?

JC

Le premier devoir, du parent comme de l'allié, consiste à être solidaire et à protéger les siens. Mais cela doit se faire dans la mesure de ses moyens,

sans aller au-delà, au risque de se mettre soi-même et les siens en danger. Dans un tel contexte, le sacrifice et l'héroïsme individuels sont considérés comme contre-productifs par rapport à l'intérêt collectif bien compris : ils risquent d'affaiblir le groupe tout entier.

L'alliance entre donc dans une logique contractuelle. Mais elle n'est pas arbitraire : elle relève de ce qu'on peut appeler un intérêt commun bien compris, qu'il s'agisse de familles de sang ou d'alliés extérieurs intégrés au groupe, qu'ils soient humains ou surnaturels.

JLS

Vous soulignez que l'alliance est de type contractuel. On est habitué à dire cela des alliances entre humains. Vous l'appliquez donc aussi au divin ?

JC

Oui tout à fait. Les termes « allié » (*walî*) et « alliés » (*awliyâ'*) s'appliquent aussi au divin dans le Coran. Au singulier, il s'applique à Allah dès lors que sa figure s'est imposée : en dehors de lui il n'est nul allié divin efficace, et aucun qui puisse secourir dans une situation de péril (42, 31 et 6, 14). Nulle autre entité divine ne saurait en outre lui être associée (17, 111). Quant au pluriel, il s'applique aux instances surnaturelles qu'il faut rejeter (divinité, djinn, ou diable).

L'idée de création appliquée à une figure divine unique vient là encore à la rescousse. Le divin créateur est donné comme assumant la totalité du rôle de protection et d'assistance. Il est l'allié par excellence. Les emplois du pluriel *awliyâ'* renvoient donc aux mauvais alliés : ceux qui n'ont aucun pouvoir et ne peuvent rien pour ceux qui auraient l'idée stupide d'entrer dans leur alliance et de se mettre sous leur protection.

JLS

Mais ces « idées » ont-elles vraiment été reçues par ceux auxquels elles s'adressaient ?

JC

Vous avez raison : la question de la réception reste posée et j'aurais tendance à répondre par la négative. Quoi qu'il en soit, on est donc loin d'une alliance désincarnée face à une souveraineté divine puissante et lointaine. On a toujours l'impression que le divin s'implique directement dans le concret du monde vécu par les tribus, pour répondre à leur attente de la façon la plus pragmatique possible.

TR

Si je vous entends bien, je dirais que la réalité biblique est à la fois différente et comparable. Mais je l'ai précisé : la relation entre Yahvé et Israël reproduit d'abord celle des rois assyriens avec les hommes vassalisés de leur empire.

Un dieu donateur

JC

Dans le Coran, ce serait une erreur de faire de l'allié divin un souverain. Il ne faut pas se laisser tromper par la notion coranique de *mulk*. Ce mot ne renvoie pas à une souveraineté, comme ailleurs dans le monde sémitique, mais avant tout à la possession, en l'occurrence de la Création. Le *malik* divin du Coran ne désigne pas un roi, à la différence du *melek* biblique. Il ne désigne pas davantage le rôle d'un empereur terrestre, mais bien plutôt ce qu'on attend d'un chef de tribu avisé et efficace, capable de répondre à tous les aléas qui peuvent se présenter en permettant à son groupe de s'en tirer à son avantage, c'est-à-dire de survivre.

JLS

En vous écoutant, on se dit que la dépendance par rapport au chef, divin ou humain, semble absolue, sans contestation possible, alors qu'il y a des scènes bibliques sinon de révolte du moins de récriminations contre Dieu, et des refus d'obéir à des chefs humains (surtout à Moïse en l'occurrence).

JC

Il faut bien voir alors que la bienfaisance divine constamment proclamée reproduit le modèle humain du « chef donateur », l'un des attributs nécessaires et indispensables à l'exercice du pouvoir tribal. Mais à l'inverse du donateur humain, le don divin est illimité et inépuisable. Il l'est, du fait justement du *mulk* absolu prêté au Créateur, autrement dit à sa possession de toutes choses. Contrairement à un chef humain, si bien pourvu de biens soit-il, le Seigneur divin n'est donc jamais en manque.

Le divin n'a « besoin de personne », il possède tout, mais c'est pour mieux s'impliquer dans la réponse aux besoins de l'humain et rendre cette réponse exclusive de toute autre. L'insistance coranique sur la totale maîtrise de la fonction pluviale par le Créateur, dont nous avons déjà parlé, est à cet égard très révélatrice.

On pourrait aller jusqu'à dire que le Créateur divin se trouve au service de la survie des hommes qu'il a créés, et non pas dans une optique de pouvoir, encore moins de pouvoir absolu et contraignant. Ainsi, selon moi, une des différences majeures entre Bible et Coran tient avant tout à une incompatibilité profonde entre la figure de Yahvé et celle d'Allah, en raison d'un contexte environnemental et social totalement différent.

JLS

Oui, mais vous parlez là de la première ou de la seconde période de représentations coraniques. Est-ce que les choses n'ont pas changé à l'époque califale ?

JC

En effet. Lorsque l'islam deviendra concrètement une religion d'empire, cela posera de nombreuses difficultés d'interprétation du texte coranique. On peut dater du IX^e siècle le basculement dans un nouveau champ de représentation, donc une période assez tardive. Il a fallu attendre que les élites d'abord, puis une masse plus large des populations urbaines de l'Empire musulman, se soient approprié ce qui était en train de devenir une

nouvelle religion, une religion qui ne soit plus conçue sur le mode d'une alliance exclusive des tribus d'Arabie avec Allah. Car l'inscription du religieux dans le cadre d'une alliance restreinte n'autorisait pratiquement pas de ralliement exogène. Il fallait en rester à l'échelle du modèle démographique tribal. Il n'est pas inutile de rappeler que cette situation n'autorisait pas de conversion – ou plus exactement de ralliement – sans intégration tribale préalable, et que cela a perduré pendant un bon siècle, jusqu'à la fin de la période omeyyade, au milieu du VIII^e siècle. Je déplore que faute d'intérêt, dans les études islamologiques même les plus récentes, pour l'anthropologie de la première période, cette question si importante semble largement avoir échappé à la recherche sur les débuts et les premiers siècles de l'islam.

JLS

Qu'est-ce qui vous sépare le plus fortement de ces approches des origines de l'islam ?

JC

Je ne puis accepter une approche externalisante qui ne tienne aucun compte du terrain local, ni pour les aspects sociétaux, matériels et politiques, ni sur le plan des usages linguistiques et des représentations collectives de la croyance, l'un n'allant pas sans l'autre par ailleurs. Ainsi, la langue du Coran n'est prise en compte que pour y chercher des points de contact avec les autres langues sémitiques – surtout le syriaque, dont des écrits légèrement antérieurs ou contemporains sont présentés comme étant à la base même du texte coranique. Ce dernier se trouve alors réduit à n'être qu'une compilation de lectionnaires syriaques qui auraient circulé sur le territoire de l'immense Arabie pour répandre partout et sans entrave la parole biblique³. Quant à l'histoire sacralisante, multiforme et fort complexe, héritée de la tradition musulmane médiévale, elle regorge de récits mythiques construits et enrichis au fil des siècles⁴. Il ne peut en être autrement dans ce type de production, qui s'inscrit dans le cadre d'une

religion millénaire. Mais le passage au crible de la critique historique de cette fort intéressante tradition mythique n'a été réalisé que de manière extrêmement partielle⁵. Les montagnes d'imaginaire qui la séparent du corpus coranique n'ont pas été vraiment identifiées.

Une conception tribale de la relation à Dieu

JLS

Une situation de la recherche qui vous semble donc non seulement bloquée, mais mal orientée ? Comment en sortir ? Par quoi commencer ?

JC

Repartons de l'idée d'alliance. Pour en percevoir la pertinence, il ne faut surtout pas projeter sur un passé qui n'est pas le nôtre notre propre conception de cette notion. Tout au contraire, il faut comprendre l'insertion de cette notion sur son terrain anthropologique et culturel propre, ne pas en globaliser l'approche pour bien percevoir dans quel espace imaginaire on se situe.

On peut faire comprendre alors que dans la société tribale du premier islam la notion d'individu ne prend sens qu'au sein d'un collectif. Dans une société sans structure étatique de recours, et qui plus est dans un milieu naturel hostile, la seule ressource pour survivre est de se fondre au sein d'un groupe. On est membre d'un groupe ou on n'est pas. Ainsi, un homme qui se trouverait exclu de son clan de parenté (comme Mohammed justement) doit obligatoirement se trouver un autre groupe d'appartenance. Tout doit se partager, du pâturage temporaire des chameaux à l'eau du point d'eau, si possible en bonne intelligence, en concluant alliances et accords. Étant démographiquement très réduits, les groupes tribaux ont une conscience aiguë du risque de disparaître, à la suite de combats qui auraient mal tourné

ou d'une calamité naturelle. Dans ce dernier cas, le Coran ne manque pas de mettre en scène des descriptions terrifiantes, telle celle du vent hurlant d'ouragan qui, selon les récits locaux, emporte le peuple sud-arabique des 'Âd (51, 41-42).

Vous le constatez : je reviens à un leitmotiv que je répète depuis le début de nos entretiens, mais c'est la condition absolue pour comprendre l'alliance comme notion fondatrice dans le Coran, où elle joue un rôle capital comme principe de socialité. Cette configuration sociale est si adaptée à son terrain et si contraignante que les rapports avec le surnaturel et le divin ne peuvent que s'y conformer. De surcroît, l'alliance avec le divin ne peut que reproduire une alliance entre humains ou plutôt entre groupes humains. Il n'y a pas d'échappatoire : c'est la structure sociale qui commande dans les représentations de la croyance et les rapports qu'on imagine avec le surnaturel. On pourrait d'ailleurs s'interroger à notre tour, à la lumière de cette altérité de l'écriture coranique : à quoi tient notre liberté de croire ou non aujourd'hui, quelles sont les modalités actuelles de nos croyances ? Il y a fort à parier qu'elles soient à mettre fortement en relation avec le contexte très individualiste des sociétés où nous vivons.

TR

Dans la Bible, il peut y avoir des alliances entre Dieu et le roi comme individu. Mais ce dernier symbolise alors précisément la collectivité, le peuple.

JC

La situation en Arabie est complètement différente. Les sociétés hiérarchisées, royales ou impériales, sont totalement étrangères aux configurations politiques de l'Arabie. Le chef tribal n'est qu'un *primus inter pares*. Il est choisi, au cas par cas, pour son habileté non pas à combattre et à s'imposer par la force, mais par son aptitude à négocier et à régler les conflits pour obtenir un consensus dans son groupe aussi bien

qu'avec les autres groupes. Il ne dispose d'aucun pouvoir de contrainte, il n'a ni police, ni armée.

L'ennemi d'hier est souvent l'allié de demain. En dehors du cadre de l'esclavage, on ne cherche pas à humilier ou à soumettre l'adversaire. C'est d'ailleurs cette ligne de conduite que suit le Mohammed médinois : quand c'est possible, il commence par une démonstration de force mesurée, puis, très vite, propose négociation et compromis. Le symbolisme royal des royaumes et des empires du Nord est donc totalement absent du Coran, car la socialité locale d'Arabie ignorait tout principe d'autorité. C'est le sens même de la fameuse formule de 2, 256 : « Pas de contrainte dans la voie à suivre » (*lâ ikrâh fî-l-dîn* : le mot *dîn* dans cet usage coranique ne doit en aucun cas être compris comme renvoyant de manière restrictive à la religion, comme cela est souvent traduit).

JLS

Dans un passage de l'Exode (19-20), on assiste à une immense mise en scène de l'Alliance, avec une théophanie grandiose au pied du Sinaï avant le don de la Loi (les Dix Commandements) au peuple rassemblé. Le « collectif » est là, et dans une prodigieuse mise en scène. Y a-t-il des récits de ce genre dans le Coran ?

JC

Non, car dans le Coran, l'alliance entre protecteur et protégés ne ressortit pas à des règles qui auraient besoin d'être proclamées. La fonction *donatrice* du divin, qui est à la base de l'alliance, constitue dès le départ l'un des piliers fondamentaux de l'argumentation coranique. Elle n'a pas besoin d'être mise en scène, car elle est là d'évidence. La courte sourate 106 que nous avons déjà évoquée en témoigne de la façon la plus nette. Elle affiche le programme d'une protection divine d'emblée active et soutenant au quotidien la survie du groupe. C'est comme si, dans un contexte d'urgence vitale, on ne se posait pas la question ni d'un commencement ni d'un temps initial à partir duquel tout aurait débuté. Cela

ressemble à un impensé, pour ne pas dire un impensable dans ce contexte si particulier.

Je l'ai constaté récemment à mes dépens en me rendant compte brusquement que pendant des années, je n'avais pas remarqué qu'il n'y a pas de « mythe primordial » dans le Coran, pas de mythe d'un « premier homme » ni d'un premier « mâle et femelle », mais toujours déjà la représentation d'une société terrestre en action et disposant de ce qui est nécessaire à sa survie⁶.

Il n'y a pas non plus de « commandements » présentés solennellement et que l'on devrait suivre. On ne peut rien imposer à personne en l'absence de structure d'autorité contraignante. L'équivalent des commandements qui serviraient à assurer la coexistence sereine et la cohésion sociale est toujours déjà là, à travers le fonctionnement normal de la société tribale. Ce sont avant tout des règles coutumières, auxquelles le Coran ne manque pas d'ailleurs de « se plier » – on peut le dire – intégralement. Il ne manque pas de dénoncer tout écart quand il y est dérogé, notamment les refus ou les insuffisances de solidarité. Pour les règles sociales à respecter, le Coran n'invente donc rien. Les seules innovations que l'on peut repérer concernent certains aspects culturels, comme le jeûne du mois de Ramadân (2, 183-185). Mais quand on voit le luxe de précautions dont s'entoure le discours à son propos, on est forcé d'en conclure que sa pratique n'avait rien à voir au début avec le rigorisme qui l'a entouré par la suite.

Le Moïse coranique

JLS

Pourtant, dans le Coran, la figure de Moïse est bien présente. Quel rôle joue-t-elle ? Est-il malgré tout mis en rapport avec la proclamation de l'Alliance ?

JC

Moïse est présent très tôt dans le Coran comme figure extrêmement positive. Représenté comme missionné par son Seigneur, il affronte Pharaon, le pire des tyrans de la terre, celui qui a en sa « possession » (*mulk*) le florissant pays d'Égypte (43, 51).

Ce roman qui, bien entendu, s'inspire du récit biblique, se décline dans le Coran en multiples reprises. Certaines sont allusives, et d'autres développées en saynètes qui brodent à loisir sur le même thème. On est alors en période supposée mecquoise. L'affrontement avec Pharaon est mis en scène très tôt. L'échec retentissant de ce dernier est d'abord évoqué en tant que tel, sans que Moïse soit mentionné (89, 10-11). Sa mission miraculeuse arrive très vite ensuite (79, 15).

L'insistance sur la présentation de la figure mosaïque, qui compte donc un corpus mecquois considérable (bien plus important durant la même phase que celui d'Abraham), tient manifestement au fait que Mohammed, que sa tribu ne cesse de récuser, peut parfaitement s'identifier à l'itinéraire de Moïse face au puissant Pharaon. On trouve d'ailleurs une mise en parallèle explicite de leurs deux destins de « porteurs de message » (*rasûl*) incompris. On n'est donc nullement dans la logique, le déroulement et les attendus du récit biblique. On peut dire en revanche que le Coran fait feu de tout bois en utilisant la figure mosaïque en fonction de ses propres objectifs.

JLS

Il me semble pourtant que le Coran évoque l'épisode biblique du Veau d'or.

JC

Oui, effectivement, mais ce n'est pas la théophanie d'Exode 19-20 qu'il reprend. C'est le récit d'Exode 32, avec le Veau d'or. En revanche, on n'est pas vraiment dans un « fac-similé » du récit biblique, car le Coran donne deux versions passablement contradictoires de l'épisode du Veau d'or. La première (20, 86-97) relève du contexte mecquois. Elle déroge totalement à

l'objectif biblique en innocentant les « fils d'Israël », considérés comme le peuple de Moïse. L'étrange figure du « Samaritain » (*al-Sâmirî*) est dénoncée comme celui qui a conduit le peuple à s'égarer et à construire le veau. Cette figure disparaît complètement dans le second récit, à situer en contexte médinois, à un moment où manifestement la polémique de Mohammed avec les tribus juives de l'oasis a déjà éclaté et atteint une grande virulence. La narration est beaucoup plus en phase que la première avec le déroulé de l'action du récit biblique.

Que le Coran innocent le peuple des « fils d'Israël » tient bien sûr à un enjeu propre. À La Mecque, alors que l'inspiré du Coran n'est encore entré en contact direct avec aucun représentant en chair et en os du judaïsme de son époque, l'image fantasmée des « fils d'Israël » lui sert de référence et de refuge contre sa tribu hostile, comme nous avons eu déjà l'occasion de le dire. Ils sont le peuple élu qui jouit de la bienveillance divine, et ses savants sont des « sachants » (45, 16 ; 26, 197).

JLS

Dans la seconde version – médinoise – du récit du Veau d'or, y a-t-il une référence aux Dix Commandements ?

JC

Ce second récit contient plusieurs mentions des « tables » (*alwâh*) de Moïse. Ce mot est évidemment l'équivalent arabe des « tables de pierre » d'Exode 24,12. Le matériau n'est cependant pas le même : en arabe, les *alwâh* sont des tablettes de bois. Le récit reprend globalement, mais dans une certaine confusion, le scénario de l'action biblique, en retenant surtout ses aspects violents. Cette fois en effet, les fils d'Israël ne sont pas innocentés, mais directement mis en cause. Ce sont eux qui sont fautifs. Mais contrairement au massacre d'Exode 32, 27-28, perpétré par les Lévites sur ordre de Moïse, les soixante-dix hommes qui l'accompagnent pour répondre devant leur Seigneur de leur forfait en réchappent grâce à la miséricorde divine.

C'est à ce moment qu'il est brièvement question de ce qui est inscrit sur les tables de bois. Il est simplement dit que ce qui est écrit constitue une « recommandation utile » (*maw'iza*), qui s'applique à tout. Il ne s'agit donc nullement de lister une série de commandements de formulation impérative, mais d'indiquer une manière d'agir dans différentes situations en prenant les décisions adéquates. C'est d'ailleurs exactement ce qui relève de la responsabilité exclusive de tout chef de famille, de lignage ou de clan. Ces tables sont dites un peu plus loin être de « guidance » (*hudâ*) et de « bienveillance » (*rahma*) de la part du Seigneur : il a bien voulu donner ce conseil utile aux alliés humains qui sont sous sa protection (7, 154). On constate donc que le principe d'autorité qui prévaut dans le discours biblique est ici complètement absent, car le contexte sociétal est complètement différent.

JLS

Pour en terminer avec cette thématique de l'alliance, j'aimerais vous demander si le Coran contient comme dans la Bible un rappel à se souvenir de l'alliance qui a été ainsi conclue de manière solennelle. Trouve-t-on quelque chose du genre : « Rappelez-vous de l'Alliance et des dons d'Allah à votre égard ! »

JC

Non ce n'est pas vraiment le cas, en tout cas dans la forme que vous énoncez, puisqu'il n'y a pas eu d'alliance conclue à la manière de la théophanie mosaïque de la Bible (ni sous une forme plus simple). En revanche, comme je l'ai dit, le rappel des bienfaits divins est permanent dans le Coran. Non pas parce qu'on se souviendrait d'une « importation » de l'extérieur, mais parce que le fonctionnement social repose sur le don et le contre-don. Celui qui est pourvu de biens est tenu de donner, sans mettre en péril sa prospérité personnelle, car il a le devoir absolu d'assurer d'abord l'entretien de sa famille. Celui qui reçoit, le bénéficiaire du bienfait, doit en

retour le don de sa gratitude. C'est la notion fondamentale du *shukr* (le remerciement en arabe moderne) qui exprime cela.

L'entrée en scène de la fonction créatrice attribuée à une instance divine vient certes de l'extérieur. Mais elle ne fait qu'amplifier et maximiser un processus mental déjà solidement ancré dans l'imaginaire collectif et la socialité des tribus. Donc, effectivement, l'expression « fais rappel de » est d'emploi très fréquent dans le Coran. Mais cela ne renvoie en aucune façon à une cérémonie inaugurale de conclusion d'alliance (ou à d'autres événements historiques favorables).

1. *Les Trois Piliers de l'islam. Lecture anthropologique du Coran*, Paris, Seuil, « Points Essais », 2018 [2016].

2. Voir [chapitre 7](#), « Milieu du Coran et influences bibliques ».

3. Cf. [chapitre 7](#), « Milieu du Coran et influences bibliques ».

4. Cf. [chapitre 9](#) : « Du Coran des tribus au *Hadith* des convertis ».

5. Cf. Jacqueline Chabbi, *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, Paris, Noésis 1997, rééd. CNRS, 2010 ; Tilman Nagel, *Mahomet. Histoire d'un Arabe, invention d'un prophète*, trad. Jean-Marc Tétaz, Genève, Labor et Fides, 2012.

6. Cf. *On a perdu Adam. La création dans le Coran*, Paris, Seuil, 2019.

Milieu du Coran et influences bibliques

JLS

Peut-on reconstituer à peu près la géographie religieuse de l'Arabie aux v^e et vi^e siècles, avant le discours coranique ?

JC

L'Arabie est restée partiellement à l'écart des territoires bien documentés du Proche et du Moyen-Orient et de l'Égypte. Les sources musulmanes de l'historiographie médiévale datent au plus tôt du milieu du VIII^e siècle, après 750, avec l'entrée en scène de la dynastie abbasside, qui va bientôt fonder sa capitale, Bagdad. Avant les Abbassides, la dynastie omeyyade (661-750), d'origine mecquoise, est restée proche de son milieu d'origine. Or, contrairement aux Abbassides, les Omeyyades ne se sont pas donné de chroniqueurs. Ils régnaient sur un empire, mais la parole et la mémoire sont restées pour eux avant tout orales, à la manière de celles des poètes improvisateurs dont beaucoup fréquentaient leur cour, comme je l'ai dit. Avant eux, nous n'avons donc que le texte coranique lui-même, qui semble s'être stabilisé entre le milieu et la fin du VII^e siècle (entre environ 650 et 700). À sa lecture, chacun peut constater que, durant la période qui correspondrait à la phase médinoise, le Coran polémique violemment contre un adversaire qui lui est contemporain : le judaïsme médinois de son temps.

Bien que rien n'en soit remonté directement jusqu'à nous (en dehors du Coran) sous une forme quelconque, cela témoigne à l'évidence de la présence d'un judaïsme solidement implanté en Arabie occidentale, en tout cas dans la grande oasis de Médine. La première historiographie musulmane, confirmée par de nombreuses allusions coraniques, décrit trois tribus juives principalement d'agriculteurs qui auraient cohabité, dans le cadre d'une alliance tribale traditionnelle, avec deux tribus païennes. La première historiographie abbasside cite également la riche oasis de Khaybar au nord de Médine, qui aurait été totalement acquise au judaïsme.

Les juifs de Médine

JLS

Comment décelez-vous cette présence juive dans le Coran de période médinoise ?

JC

Certains mots présents dans le Coran ne peuvent être que d'origine juive : par exemple, un mot arabe renvoie aux rouleaux de la tradition juive. Cette présence juive, aussi bien à Yathrib (ancien nom de Médine) qu'à Khaybar semble donc ancienne. Elle pourrait remonter à plusieurs siècles, soit à la suite des expulsions de la période romaine ou être apparue seulement après l'an 300, quand les juifs ont été ostracisés dans l'Empire byzantin. De nombreux indices coraniques donnent à penser qu'il s'agit d'un judaïsme actif et pratiqué sous la conduite de maîtres (*rabbâniyyûn*), que l'inspiré du Coran paraît d'abord tenir en haute estime (3, 79) et avec lesquels il aurait bien voulu dialoguer avant de se voir opposer une fin de non-recevoir (5, 41 ; 3, 64-65).

JLS

Là nous sommes déjà à Médine. Et auparavant, à La Mecque ?

JC

Pour ce qui est de La Mecque, nulle présence juive ou chrétienne n'est détectable dans le texte du Coran. Dans le texte de période mecquoise, les adeptes de ceux que le Coran considère comme ayant reçu un « Écrit » (*kitâb*) antérieur sont désignés comme les « fils d'Israël », formulation dont nous avons dit déjà qu'elle est connotée positivement. Ils ne sont catalogués comme « Judéens¹ » et « Nazaréens » – pour désigner les chrétiens –, que plus tard, dans ce qui est considéré comme renvoyant à la période médinoise, durant laquelle Mohammed est au contact direct des juifs locaux. C'est d'ailleurs aussi à partir de ce moment qu'apparaissent les noms des livres sacrés antérieurs, la Torah (*al-Tawrât*), et l'Évangile (*al-Indjîl*), ce dernier étant vu comme le *Kitâb* de Jésus, sur le modèle coranique de « un Écrit pour un peuple ».

Il faut ajouter encore que la célèbre formule « les gens du Livre » (*ahl al-Kitâb*), tellement utilisée aujourd'hui pour célébrer les liens qui uniraient les religions que l'on dit « abrahamiques », n'apparaît pas avant la période dite médinoise. Et contrairement à aujourd'hui, elle n'est pas du tout positive. Ces formulations renvoient à une situation inédite qui met l'inspiré du Coran en présence de nouveaux interlocuteurs : les juifs médinois. Elles s'inscrivent dans une argumentation qui, d'abord, cherche à convaincre, puis dénonce, de plus en plus violemment, ceux qui ne veulent pas reconnaître, le nouvel « Écrit » dont Mohammed revendique d'avoir été fait destinataire pour le transmettre aux siens.

JLS

Il n'y avait pas de chrétiens à Médine ?

JC

Non. En période médinoise, c'est la formule commune « fils d'Israël » qui semble continuer à réunir les révélations antérieures. À celle faite à Moïse, s'ajoute celle faite à Jésus « fils de Marie ». Il faut souligner au passage que le nom de Jésus, était resté ignoré dans un premier temps. En

période mecquoise, il est simplement question d'une naissance miraculeuse, celle du « garçon » de Marie (19, 19).

La situation est évidemment très différente dans la première production historiographique de la fin du VIII^e siècle. On lit de grandes affabulations qui mettent en scène une présence du christianisme nestorien² dans le proche entourage de Mohammed, et cela dès le début, à La Mecque.

JLS

Pourquoi ces « affabulations » ?

JC

On peut penser qu'on est face à une opération de type idéologique. La solution pourrait être à trouver dans l'attitude des populations de ce rite schismatique de Byzance, qui étaient très présentes en Iraq et en Iran, là justement où le califat abbasside installe les centres de son pouvoir au milieu du VIII^e siècle. Ces populations chrétiennes – mais, je le souligne, sans lien avec Byzance – ont vraisemblablement cherché, pour une partie d'entre elles, à s'intégrer, sinon à la nouvelle religion en construction, du moins à la nouvelle société multiculturelle qui se mettait également en place. Poser leur présence initiale aux côtés de celui qui allait devenir le Prophète vénéré de l'islam pouvait leur permettre de se donner une légitimité qui remonterait au passé glorieux dont se revendiquaient les musulmans de leur époque.

Mais il est plus que douteux qu'il se soit trouvé des chrétiens dans la partie de l'Arabie occidentale où s'est principalement déroulée l'action politique du Mohammed médinois. La véritable confrontation idéologique ne peut guère avoir lieu avant la période omeyyade, quand le pouvoir califal, sorti de divers troubles internes, a pu être suffisamment stabilisé pour pouvoir exciper de sa spécificité religieuse face à l'Empire byzantin, le seul rival qui lui ait résisté. En effet, c'est alors seulement que s'affiche, dans des inscriptions somptuaires, destinées à être vues de partout et comme une sorte de défi autant religieux que politique, le fait que

Mohammed, « Serviteur et Messager d'Allah » succède à Jésus, lui-même présenté sous ce titre. C'est ce que proclament les inscriptions de la Coupole du Rocher à Jérusalem, sur les bandeaux extérieurs et intérieurs de l'édifice. On est alors en 692. La représentation coranique d'une présence physique de chrétiens en contexte mecquois semble donc une pure spéculation.

JLS

L'historiographie des origines de l'islam à partir du Coran est donc à la fois intéressante et incertaine sur de nombreux points. N'y a-t-il pas de sources externes ?

JC

Si, bien sûr. Mais la péninsule Arabique est immense et on ne s'y aventurerait pas impunément. Les sources externes peuvent donc provenir de loin. Elles émanent en général des milieux chrétiens du Proche-Orient : leurs auteurs sont devenus des sujets du califat, comme la famille de Jean de Damas (ou Jean Damascène, mort en 749), dont les membres furent (y compris lui-même) au service du califat dans des fonctions fiscales, après avoir servi dans l'administration byzantine ; d'autres étaient des voyageurs ou des pèlerins. On peut dire, en tout cas, que les auteurs de ces témoignages, très fortement orientés du point de vue religieux, ne sont pas des spectateurs directs. Ils sont au contraire lointains. Ce ne sont pas non plus des contemporains des événements, et leurs observations sont à la fois parcellaires et très approximatives.

JLS

Dans ce cas, quel crédit leur accorder ?

JC

Pour comprendre la géographie religieuse de l'Arabie des v^e et vi^e siècles, il faut recourir à la recherche moderne, au travail de terrain des archéologues et surtout des épigraphistes. En effet, en dehors des sites nabatéens du nord-ouest de l'Arabie, autour de l'ancienne cité d'Hégra (*al*

Hidjr dans le Coran) et aussi des quelques vestiges yéménites comme ceux des temples de Ma'rib, il n'y a quasiment pas de monuments à étudier. L'Arabie est donc avant tout le terrain de chasse de ceux qui déchiffrent les inscriptions lapidaires. Hormis quelques textes somptuaires gravés sur des supports de pierre pour célébrer une réalisation du souverain ou une victoire, les inscriptions sont souvent gravées directement, à même la roche, au long des vallées empruntées par les pistes.

JLS

Nous n'avons donc pas de documentation directe sur les sites de l'Arabie occidentale, autour de La Mecque et Médine ? Qu'en est-il des zones périphériques ?

JC

En exploitant les découvertes récentes, on peut parler, concernant les deux siècles qui précèdent l'émergence de l'islam (un terme que j'utilise par convention), de zones monothéisées. Le principal foyer en est le Yémen, sur les terres arrosées du sud de la péninsule que les Romains nommaient *Arabia Felix*.

Des habitants monothéistes ont commencé à s'y installer au cours du IV^e siècle, dans le cadre du royaume de Himyar. À la fin de ce siècle, le souverain himyarite abandonne officiellement ses croyances ancestrales, notamment astrales, et ses temples pour se tourner vers le judaïsme. Beaucoup plus qu'une option simplement religieuse, il faut sans doute y voir une volonté centralisatrice qui placerait un souverain cherchant à mieux asseoir sa propre domination sous la protection d'un dieu créateur unique. Sur la rive opposée de la mer Rouge, le christianisme, dans sa version monophysite, est adopté par les rois éthiopiens d'Axoum, également à partir du IV^e siècle. Un christianisme vraisemblablement de même genre apparaît à son tour au Yémen à partir de la seconde moitié du V^e siècle. Il semble adopté par une partie au moins des Himyarites. Le judaïsme semble cependant rester bien présent. Les inscriptions dans les

diverses langues et alphabets sud-arabiques qui ont été relevées au Yémen par les archéologues et les épigraphistes témoignent sans aucune ambiguïté de ces importantes mutations religieuses, qui bien sûr ont aussi généré des conflits multiples.

JLS

Pourrions-nous revenir sur le lieu et le moment de naissance de la parole coranique primitive, avant son établissement ou sa stabilisation comme « Coran écrit » ?

JC

J'ai déjà évoqué ce qu'on peut considérer comme les deux phases successives de la parole coranique, celle de La Mecque et celle de Médine. Dans le corpus dit « mecquois », on est mis en présence d'idées nouvelles et de récits qui sont, sans conteste et quasi exclusivement, issus du champ biblique. Mais le Coran de cette période ne fait pas la distinction entre le judaïsme et le christianisme, puisqu'il n'est question à leur propos, comme nous l'avons déjà dit, que de « fils d'Israël ». Il faut bien comprendre alors que ce que nous appelons « emprunts » du Coran participe d'un processus d'appropriation qui ne répond qu'à ses propres enjeux. Et que la parole coranique s'approprie ces emprunts bibliques d'autant plus facilement qu'aucun représentant du judaïsme ou du christianisme n'est là pour donner la réplique ou contester quoi que ce soit. Je dirais que le Coran semble se parler à lui-même : la seule contestation lui vient des siens.

En fin de période mecquoise, avant l'exil forcé de Mohammed, l'inspiré incompris, il est certes question d'un informateur qui lui transmettrait ces histoires que la tribu récuse, car elles sont étrangères à la tradition de ses pères. Le Coran ne nie pas cette présence, mais affirme que, s'agissant d'un étranger « dont la langue d'origine n'est pas l'arabe », il ne pourrait transmettre un discours dans cette langue à Mohammed (16, 103). Un deuxième passage incrimine « d'autres gens », autrement dit des gens qui ne sont pas « des nôtres ». Ils transmettraient au prétendu « inspiré » des

histoires venant d'anciens que l'on ne connaît pas (donc qui ne sont pas de l'ascendance de la tribu). Et celui-ci les répéterait, dirions-nous aujourd'hui, comme un perroquet. C'est dans ces termes que se formule l'accusation mecquoise à l'encontre de Mohammed (25, 4-5).

On retrouve là l'expression d'un trait anthropologique : les valeurs collectives de la tribu reposent sur la fidélité à une généalogie identifiée, à laquelle on appartient. L'inspiré mecquois rejeté par les siens ne peut d'ailleurs se délivrer, lui non plus, de la nécessité de se doter d'une ascendance identifiée. À défaut de celle des pères de la tribu, il se raccroche à des devanciers (Noé, Abraham, Moïse) que représentent les figures d'origine biblique mises en scène dans le Coran et qui sont censées avoir transmis à leur peuple une révélation semblable à la sienne. Mohammed semble ainsi s'inscrire dans une généalogie de « révélateurs » en tribalisant le passé.

Une influence biblique ?

JLS

Néanmoins, les travaux actuels accordent une place importante à un « biblisme coranique ». Le Coran serait un texte marqué par une tradition biblique, des mots bibliques, des histoires bibliques. Pourrait-on en déduire qu'il a été élaboré au départ par des prédicateurs ou des scribes connaissant peu ou prou la Bible ?

JC

Vous le savez, je pense : je m'inscris personnellement en faux contre cette approche qui est aujourd'hui dominante dans la recherche coranologique et les milieux académiques internationaux. Son grand tort, à mon avis, est de ne jamais prendre en considération l'existence d'un terrain historique renvoyant à un milieu humain précis, dans un espace

géographique circonscrit, dont il faut interroger le mode de vie, au sens le plus concret du terme, pour comprendre ensuite seulement comment le religieux, c'est-à-dire d'abord un mode de croyance, s'y est acclimaté. Or, les contextes mecquois et médinois constituent sur ce point un véritable cas d'école.

On peut certes parler d'hommes de la Bible, pourquoi pas. Mais alors il faut auparavant dire quand, où et de qui il s'agit. À défaut, on s'invente un terrain imaginaire. Et ce faisant, on oublie les hommes réels dans la matérialité de leur existence au quotidien. Or comme j'ai pu, je crois, le démontrer dans l'un de mes derniers livres, le texte même du Coran regorge d'éléments qui permettent de retrouver la matérialité d'un terrain sociétal du fait de sa spécificité même. Pour comprendre le Coran, c'est de lui et de son terrain propre qu'il faut partir, et non pas des textes bibliques. Des hommes de la Bible, il n'y en a pas à La Mecque. C'est précisément pour cette raison que les éléments d'origine biblique importés par le Coran paraissent à la tribu mecquoise irrémédiablement étrangers, qu'il s'agisse de grandes idées comme le Jugement ou la Création, ou que ce soient des récits plus ou moins fragmentaires de Moïse, d'Abraham ou de Noé.

JLS

Justement : pouvez-vous expliciter un peu ces derniers ?

JC

On ne peut nier que le texte puisse faire illusion, mais il faut s'efforcer d'aller voir derrière le décor, se demander quelle machinerie a été mise en place. On s'aperçoit alors qu'il ne s'agit en aucune façon de rester fidèle à un original mais de procéder à une reconfiguration des éléments empruntés, pour se donner la capacité de répondre à des enjeux purement locaux, à savoir se donner des garanties contre tous les aléas qui menacent l'avenir collectif de la tribu.

Le moins que l'on puisse dire est que la greffe biblique, même dûment « coranisée », ne prend pas à La Mecque. On pourrait même aller plus loin

en se demandant jusqu'à quel point l'adhésion se serait faite sur le fond du discours, même par la suite, comme on se l'imagine souvent aujourd'hui avec, oserai-je dire, une certaine naïveté, et cela y compris dans un contexte non musulman. En tout cas on peut dire qu'à La Mecque, aucun « homme de la Bible » n'est non plus venu au secours de l'inspiré incompris par les siens, en appuyant de son autorité ses éventuels récits bibliques invoqués pour se justifier.

La première confrontation réelle avec des hommes de la Bible se fait à Médine, face aux juifs locaux. Et cela va provoquer une révision déchirante des illusions mecquoises sur les « fils d'Israël ». Celui qui devient le Messager/Prophète, désormais entré en politique, ne renonce pas pour autant à sa généalogie de substitution. Bien au contraire, face à l'hostilité des rabbins médinois, il s'inscrit encore plus ouvertement dans la lignée de ceux qu'il considère comme ses devanciers. Le discours médinois du Coran va même jusqu'à faire d'Abraham le fondateur, sur ordre divin, de la *Ka'ba* et l'inaugurateur de son rituel (2, 125-127). C'est ce que j'appelle le rapt d'Abraham.

JLS

Vous avez rappelé quelques-unes de vos hypothèses. Pourriez-vous préciser un peu plus la manière dont vous procédez pour aboutir aux conclusions que vous tirez ?

JC

Je répondrai en un mot : le terrain ! Se donner un terrain historiquement pertinent. Or, un terrain, c'est un environnement à la fois naturel et humain. Mais cela peut être aussi un texte en rapport direct avec lui. Dans ce cas, il faut considérer ce type de texte comme exprimant l'imaginaire du terrain, c'est-à-dire celui de la société humaine qui l'occupe. La démarche doit partir de l'intérieur pour comprendre comment l'extérieur a pu s'y intégrer. Partir du champ biblique pour aller vers le Coran, à l'inverse, constitue une erreur majeure de méthode. En procédant ainsi, on ignore le terrain sur

lequel le discours qui en émane prend appui. On retrouve là encore l'absence de relation des études coranologiques avec les sciences sociales et, en particulier, avec l'anthropologie historique. C'est pourtant bien la méthode qui s'impose quand on ne dispose pas d'une documentation de type classique, ce qui est précisément le cas pour le Coran.

JLS

J'entends ce que vous nous dites pour ce qui concerne Médine. Comment comprendre cependant les si nombreuses références bibliques du Coran en période mecquoise ?

JC

Le biblisme du Coran de la période mecquoise est incontestablement un fait massif. Encore faut-il en faire une évaluation historique correcte en se demandant à quoi il sert dans l'argumentaire coranique et surtout par rapport à qui.

Nous sommes face à une appropriation. On pourrait aller jusqu'à dire que ce type d'emprunt est celui d'un prédateur. Les figures utilisées sont mobilisées pour être mises au service de l'argumentation coranique et de ses enjeux propres, et cela de façon exclusive. Je l'ai dit : il ne s'agit en aucun cas de reproduire un passage biblique pour ce qu'il est dans son corpus d'origine. Ainsi, la figure de Pharaon est évoquée avant même la figure de Moïse (89, 10). L'objectif est alors de mettre en scène la surpuissance divine, qui peut faire disparaître aussi bien un roi terrestre, aussi puissant soit-il, que des peuples entiers (les *'Ad* mythiques du grand sud de l'Arabie, et les *Thamûd* du nord-ouest de l'Arabie, dans cette même sourate). Des hommes de la Bible fictifs, il y en a donc beaucoup dès la période mecquoise. Ce sont eux que le Coran nomme les « fils d'Israël ». Ils sont considérés comme inscrits dans la généalogie de figures fondatrices, elles aussi bibliques : celles de Noé, Abraham et plus encore Moïse, qui est la figure dominante en période mecquoise. Chaque fois donc qu'est mise en scène une figure biblique, on peut être certain qu'il s'agit de répondre à un

objectif interne du discours coranique pour conforter son argumentation contre ses adversaires tribaux.

Appropriations bibliques

JLS

Vous répétez qu'il ne se trouve à La Mecque ni présence juive ni présence chrétienne. Vous nous avez aussi dit par ailleurs que vous tenez pour légendaires les récits de la tradition musulmane qui supposent une présence nestorienne dans l'entourage proche de Mohammed. La question demeure donc pendante : d'où viennent les figures bibliques que vous dites « importées » ?

JC

La question se pose. On ne peut pas imaginer que l'on est dans un milieu avec un accès direct à un corpus biblique présent sur place, et comprenant les textes des deux religions, sous quelque forme que ce soit, canonique, midrashique, talmudique ou apocryphe. À mon avis, la réponse se trouve au sud, en dépit de la distance considérable (plus de 1 000 kilomètres, soit un mois de voyage) qui sépare la cité mecquoise du nord du Yémen. C'est, selon toute vraisemblance, du foyer yéménite monothéisé depuis plus de deux siècles que proviennent les récits des « fils d'Israël » que s'approprie le Coran durant cette période initiale. L'autre source possible serait le Proche-Orient, au *nord* de l'Arabie. Mais l'hypothèse d'une influence directe des terres christianisées du nord de la péninsule est très improbable. Les distances sont encore plus considérables. Et surtout, dès lors qu'on sort des limites de la péninsule Arabique, on entre dans un monde socialement très différent, avec des configurations urbaines qui n'ont rien à voir avec la socialité tribale de l'Arabie occidentale, surtout

dans le cas d'une cité aussi isolée que La Mecque. Cette remarque ne vaut pas pour le Yémen, où l'on est aussi dans un contexte tribalisé.

Je répète également qu'il faut écarter comme affabulatoires les traditions qui voient les Mecquois voyager en grands caravaniers du nord au sud de l'immense Arabie, ou – hypothèse encore plus absurde pourtant soutenue par certains islamisants –, imaginer qu'ils posséderaient des terres dans la région de Jérusalem.

JLS

La transmission biblique se ferait donc à partir du Yémen. Mais sous quelle forme ?

JC

Avant la rencontre physique et massive avec les juifs médinois, la transmission reste sans nul doute dans le registre de l'oralité. On peut à la fois le déduire et en juger par l'ahurissement et la réprobation qui saisissent le porteur de la parole coranique face à la tradition écrite des rabbins médinois : ils (osent) « écrire de leurs mains » le *kitâb* (l'Écrit au sens de message surnaturel fixe) dont, selon la logique coranique, ils sont supposés avoir eu la révélation par l'intermédiaire de Moïse, de la même façon que Mohammed a reçu le *qur'ân* (2, 79).

Ce serait une erreur en tout cas de croire que les textes bibliques sont à disposition à La Mecque. Si cela avait été le cas, leur utilisation aurait été d'emblée plus rationnelle et surtout plus complète. Certes les récits mettant en scène les figures bibliques reprennent grossièrement, malgré quelques écarts, les scénarios de la narration biblique, à travers des reprises qui apportent des ajustements. Mais on a malgré tout nettement l'impression de se trouver face à une remontée par bribes qui est ensuite plus ou moins complétée, et dont la version finale s'est construite de manière hétéroclite avant d'aboutir à la période médinoise. Dans certains cas, on peut supposer que le contenu rédactionnel puisse dater de la période omeyyade (seconde moitié du VII^e siècle). On semble être parfois en présence d'interpolations.

Le cas des récits de la sourate 18, qui renvoie à divers récits légendaires appartenant au fonds narratif proche-oriental, ou celui de la sourate 12, entièrement consacrée au récit de Joseph, en seraient des exemples. Mais on constate un effort de mise en conformité de ces récits importés avec la logique générale du texte, ce qui laisse supposer un contrôle de contenu et non la libre main qui serait laissée à des scribes étrangers au cadre coranique.

JLS

Ce que vous dites vaut des récits bibliques reformulés dans le Coran. Mais des thèmes sont aussi repris ?

JC

Oui, mais il faut bien distinguer les narrations mettant en scène les diverses figures bibliques et celles qui présentent de grandes thématiques notionnelles, elles aussi empruntées. Que la source relève des corpus canoniques ou de divers textes midrashiques, talmudiques, targumiques du judaïsme ou des textes apocryphes du christianisme, les récits qui montrent Moïse affrontant Pharaon ou Abraham confronté au peuple idolâtre de son père respectent globalement le scénario biblique. Pour les grandes thématiques de l'eschatologie ou de la Création divine en revanche, l'écart avec la narration biblique peut devenir abyssal. En effet, dans ce cas, l'appropriation coranique ne peut faire autrement que de répondre aux enjeux anthropologiques de son propre terrain – des enjeux extrêmement différents de ceux du corpus biblique. Je l'ai repéré, par exemple, avec la reprise coranique des six jours de la Création, qui ignore tout autant Adam que le septième jour, celui du repos divin³.

JLS

Ce sont pourtant des éléments fondamentaux du récit de la Genèse. La tradition chrétienne reprend autrement la tradition juive. C'est le premier jour de la semaine qui deviendra le shabbat (en mémoire de la résurrection

du Christ), mais l'obligation d'arrêter le travail ce jour-là reste. Ce n'est donc pas le cas dans le Coran ?

JC

Eh bien non. Un jour qui serait réservé au repos divin et correspondrait à une cessation de l'activité divine ne peut se concevoir dans le Coran. Le labeur ne s'arrête jamais. Qu'il s'agisse du Créateur divin ou des humains, ce serait trop risqué. Devant les aléas qui peuvent à tout moment perturber le cours de choses, il faut être constamment en alerte et prêt à réagir dans l'instant. On est donc en présence d'une création continuée, dont le moment initial importe si peu qu'il n'est pas mis en scène. Il n'y a donc, dans le Coran, ni shabbat ni dimanche.

Je dois dire que, formatée, comme tous ceux de ma génération en Europe, par ce que j'appellerais une mémoire biblique inconsciente et intégrée, j'ai mis beaucoup de temps avant de me rendre compte de cela. J'étudie le Coran au plus près de son texte depuis une trentaine d'années, et pourtant je n'avais rien vu. C'est très récemment que je me suis rendu compte que la vision coranique de la Création n'avait quasiment rien à voir avec celle de la Genèse biblique.

Les narrations qui impliquent les figures bibliques ont attiré l'attention des spécialistes contemporains du Coran de manière quasiment exclusive. Effectivement, on ne peut guère les manquer dans le texte coranique, elles sont facilement repérables à travers leurs diverses reprises. En revanche, il est beaucoup plus malaisé de suivre la piste d'une notion, fût-elle fondamentale, comme celle de la Création. On ne peut en effet se baser sur une mise en récit qui partirait d'un commencement absolu comme celui de la Genèse biblique. Pour se rendre compte de l'évolution d'une thématique notionnelle, il faut en relever le corpus à travers l'ensemble du Coran, ce que ne permet en aucun cas une lecture directe du texte. C'est l'une des grandes difficultés lorsqu'on aborde le Coran en y cherchant des réponses simples et directes. Et c'est une des raisons aussi pour lesquelles un lecteur

ordinaire peut croire comprendre un verset isolé alors qu'en fait il le soumet à manipulation et à son bon vouloir.

JLS

Il me semble pourtant qu'Adam est cité dans le Coran ?

JC

En effet, il l'est. Mais sans être jamais mis en rapport avec la Création. Adam est simplement impliqué dans le récit de la rébellion d'Iblis, dont il va apparaître, une fois démasqué, qu'il s'agit non d'un ange mais d'un djinn (18, 50). Iblis, dont le nom renvoie au *diabolos* (terme grec), refuse, à l'inverse des autres anges, de se prosterner devant l'homme de terre qui vient d'être créé dans la sorte d'épreuve à laquelle le divin les soumet. Dans les passages présumés les plus anciens, l'homme de terre ainsi créé ne porte pas de nom (38, 71). Adam n'apparaît que dans des reprises de ce récit. Mais dans aucun de ces passages, il n'est question d'un premier homme de la Création qui fonderait la lignée humaine.

Les mots syriaques

JLS

Où en est aujourd'hui la recherche coranique ? Il me semble qu'elle fait l'objet de travaux en nombre ces dernières années, et que beaucoup de chercheurs s'intéressent au rapport de la langue du Coran avec le syriaque, langue sémitique d'origine araméenne qui s'est déployée au Proche et au Moyen-Orient avec le christianisme. Rappelons que l'araméen était la langue parlée par Jésus.

JC

Le courant que l'on pourrait dire syriacisant remonte aux travaux philologiques de la fin du XIX^e siècle, qui cherchaient à dresser le catalogue des termes du Coran que l'on retrouve dans les différentes langues

sémitiques et dans d'autres langues comme le grec, le latin ou le moyen persan. Certains chrétiens d'Orient dont le syriaque était la langue liturgique se sont aussi spécialement intéressés aux rapports entre le syriaque et l'arabe. Mais ces travaux qui, au départ, étaient surtout philologiques et étymologiques, sont devenus de plus en plus « idéologiques », dans un sens ou un autre. Ils ont abouti à la situation actuelle, où nombre de chercheurs font une totale impasse sur le contexte géographique et sociétal arabe, et tout autant sur les sources internes de la tradition historiographique produite dans le monde musulman à partir de la fin du VIII^e siècle, qu'ils déclarent d'emblée inexploitable. Cette tradition pourrait pourtant faire l'objet d'une lecture critique fort utile, à condition bien sûr de la confronter au corpus coranique envisagé dans son rapport à son terrain.

Il ne s'agit évidemment pas de nier qu'il y a dans le Coran une terminologie, voire des formulations, empruntée à des contextes proches, comme j'ai pu le montrer déjà par plusieurs exemples concrets. Mais au-delà de l'identification de l'origine de ces emprunts, il reste à savoir ce que le Coran en fait pour son propre compte. Or, cet aspect est très peu pris en compte par la recherche actuelle, celle que j'appelle pour ma part « externaliste ». Et du coup elle présente, à mon avis, de graves défauts de méthode par rapport à une saine pratique de la lecture historique des textes.

JLS

Comment procédez-vous vous-même pour sortir de cette impasse ?

JC

Il est essentiel pour moi de repérer dans le Coran les types d'emprunt qu'il fait aux autres langues, sémitiques ou autres. Mais il faut distinguer ceux qui sont déjà manifestement en usage avant le Coran, souvent de longue date, de ceux dont on remarque leur caractère étranger, exotique. Ceux-là sont souvent récents mais pas toujours. Je pense par exemple au terme *sirât* (la « voie droite », qu'il est judicieux de suivre), qui renvoie à la

strata du latin. Son emploi local, d'abord au Proche-Orient, daterait de la période de l'administration romaine. Il y a aussi les emprunts de contact et de territoires contigus. Dans ce dernier cas, ce sont les langues du Sud qui sont le plus représentées, qu'il s'agisse des langues sud-arabiques des royaumes yéménites millénaires ou du « guèze », l'éthiopien médiéval, dont la terminologie se retrouve de manière relativement marquante en période mecquoise. Ainsi la représentation des anges coraniques viendrait directement de cette langue où la racine L'K renvoie à l'idée de messenger ou de « chargé de mission ».

Pour en revenir au syriaque, je dirais que la recherche effrénée des origines syriaques supposées du Coran, quand elle est posée comme un *a priori*, aboutit souvent à des hypothèses totalement absurdes. Voici un exemple qui m'a particulièrement interloquée. Il s'agit de l'interprétation donnée au terme *ilâf*, qui apparaît deux fois au début de la sourate 106, avec une variante dans la forme. Alors qu'en arabe, l'une et l'autre formes renvoient à un aspect de la notion d'alliance qui permet (dans le cas du verset concerné) à un convoi caravanier de voyager en sécurité, l'un des contributeurs du *Coran des historiens*⁴ préfère mettre en avant le terme syriaque *êlaf*, qui désigne un « bateau », probablement à partir de l'idée de « réunir » un équipage et de ce qu'on appelle en langage maritime l'« armement » d'un navire. Le rapprochement sémantique avec le bateau peut s'entendre, dans la mesure où la racine sémitique renvoie au fait « d'assembler divers éléments ».

Mais ce genre de considérations, qui relève de la linguistique comparée, échappe totalement au partisan d'une lecture syriaque du Coran, qui conclut abruptement que les voyages des Mecquois avaient certainement lieu sur mer. En ce qui concerne le Coran, cette conclusion paraît particulièrement inadéquate : les Mecquois ne sont en rien des marins ! À ignorer les contextes géographiques et sociétaux – comme le font systématiquement les

chercheurs que je qualifie d'externalistes –, il est clair qu'on ne peut que tomber dans ce type d'extrapolation purement imaginaire.

JLS

Mais que veulent prouver les tenants du biblisme coranique ?

JC

À mon avis, les plus anciens, durant la seconde moitié du XIX^e siècle, voulaient éclaircir le sens du Coran, un texte à peu près illisible du fait de sa narrativité éclatée en fragments multiples, et passant sans arrêt d'un thème à un autre ou d'une notion à une autre. C'était le moment où l'on commençait à sortir de la contre-apologétique chrétienne et de la réfutation systématique de l'islam. Or, tous ces savants étaient en général des biblistes de formation. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner qu'ils aient été intéressés au premier chef par les thèmes et la terminologie qui, en apparence, rapprochaient le Coran de la Bible. Il faut dire aussi que Mohammed avait commencé à prendre figure humaine en sortant des représentations fantastiques que l'on avait données de lui durant les siècles médiévaux. En outre, les savants orientalistes du milieu du XIX^e siècle disposaient d'une documentation de plus en plus conséquente de textes arabes sources, sur lesquels ils pouvaient appuyer leurs analyses.

Mais aujourd'hui l'approche de ceux que j'appelle « externalistes » a souvent basculé dans une idéologie qui cherche à toute force à christianiser les origines de l'islam. Cette tendance de rupture avec le passé arabe revendiqué par la tradition musulmane, a commencé à s'affirmer au tournant des années 1970, où est remis en cause de manière radicale le constat reçu que les origines de l'islam et la rédaction du Coran remontent au VII^e siècle pour la reporter au-delà du VIII^e siècle. Selon cette thèse, l'islam premier aurait donc eu peu de choses, sinon rien à voir avec l'Arabie occidentale et les villes de La Mecque et de Médine. Ses origines seraient à rechercher dans les courants judéo-chrétiens du Proche-Orient. Ce nouvel axe de recherche, qualifié de révisionniste, a été largement

contesté pendant une trentaine d'années par les spécialistes de l'étude critique des textes de la tradition musulmane classique.

JLS

Si on considère la recherche actuelle, il y a donc eu un nouveau regain de ce type d'hypothèses ?

JC

Oui, depuis quelques années, la tendance que j'appelle « externaliste » a trouvé une vigueur nouvelle dans un courant très idéologisé, qui prend quasi exclusivement le domaine de la littérature syriaque comme point de départ de ses recherches. Dans sa tendance la plus extrême, elle en vient à délocaliser les origines de l'islam hors d'Arabie, allant, pour certains tenants de cette thèse, jusqu'à les situer dans le nord de la Syrie, dans la zone de l'ancienne cité chrétienne d'Édesse. À quoi s'ajoute à la fois un effacement de la personne même de Mohammed, qui se mue en une figure fictive qu'on suppose avoir été totalement construite *a posteriori* ; et l'affirmation conjointe que la cité de La Mecque ne peut avoir existé au début du VII^e siècle du fait de l'environnement aride dans lequel elle se trouve. Elle aurait été prise comme référence artificielle par la suite, à l'époque omeyyade suppose-t-on. Pour d'autres, les conquêtes arabes ne sont que fiction : il ne se serait agi que de troubles internes au Proche-Orient dans un environnement d'effervescence apocalyptique. Tout le donné tribal qu'on peut rattacher aux débuts de l'islam et dont témoigne clairement le texte du Coran, à condition de lui appliquer une grille de lecture adéquate qui met en écho sa langue, son milieu et les représentations collectives que cela induit, tout ce donné est totalement évacué et méconnu. Selon l'approche externaliste, le passé tribal n'a tout simplement pas existé.

JLS

Quelle est la position des chercheurs ou savants musulmans sur cette question ?

JC

Le monde musulman ne parvient à réagir qu'en brandissant sa vision traditionnelle d'un passé sacralisé. On sait que dans le monde sunnite, il est basé sur deux sources traditionnelles. L'une renvoie au Coran et à ses exégèses, dont les plus prisées actuellement sont celles, tardives, mises en honneur par le courant idéologique du wahhabisme officiel de l'Arabie Saoudite. L'autre source est la tradition dite prophétique, le *Hadith* (corpus produit entre le IX^e et le X^e siècle)⁵, supposée reproduire les paroles de Mohammed sur toutes sortes de sujets, aussi bien religieux que sociétaux. Ces paroles qui s'affichent authentifiées par des transmetteurs reconnus comme fiables, qui remonteraient jusqu'à la figure vénérée du Prophète de l'islam, sont censées fournir un modèle de vie exemplaire que les croyants se doivent de mettre en application. Approprié de diverses façons au fil des siècles et des évolutions sociétales et idéologiques du monde musulman, ce corpus second a été largement repris en main, au fil des crises modernes, par les tenants d'un retour au passé présenté comme idéal. Les références religieuses du chiisme contemporain sont de même nature, avec cette différence qu'au-delà d'une interprétation particulière du Coran, qui met en évidence la primauté de la lignée prophétique, à laquelle serait dévolue la direction de l'ensemble de la communauté musulmane, s'ajoutent les paroles attribuées aux imams (descendants de Mohammed), dont le corpus primitif est produit à partir du X^e siècle.

Devant cet état des lieux, je ne crains pas de dire, que faute de parvenir à rattacher les études sur les débuts de l'islam aux méthodes historiques, qui ont fait leurs preuves dans les autres grands domaines culturels et religieux portant sur les siècles antiques et médiévaux, la situation risque de rester dégradée pour ne pas dire catastrophique dans le monde académique à propos des études sur l'islam médiéval.

JLS

Il n'y aurait donc selon vous aucune trace d'influence syriaque ni aucune terminologie se rattachant à cette langue dans le Coran ?

JC

Je ne dis pas cela. Mais il faut préciser de quoi il est question quand on évoque cette influence. Et pour ce faire, se référer, avec toutes les précautions d'usage, à la distinction, que nous avons évoquée, de la parole coranique en deux périodes : la mecquoise et la médinoise. Pour les raisons sociologiques et géographiques que j'ai déjà indiquées, la période mecquoise semble exposée de façon quasi exclusive aux influences du sud de la péninsule, celles du Yémen, où judaïsme et christianisme étaient tous deux présents et en conflit. Il faut y ajouter ce qui peut venir des Éthiopiens d'Axoum, sur la rive africaine de la mer Rouge, qui fait face au Yémen. Ce sont des influences qui se font très certainement dans un contexte d'échanges oraux au sein d'un continuum de socialité tribale. Mais à sa frontière nord, le Yémen était malgré tout à plus d'un mois de marche de La Mecque, et les données qui remontent restent plus que floues. On ne saurait croire qu'elles ont apporté à La Mecque des éléments précis sur les deux religions rivales. On en veut pour preuve qu'elles ne sont même pas identifiées comme telles, restant conjointes dans la dénomination commune de voie suivie par les « fils d'Israël », comme je l'ai déjà souligné. L'avidité coranique à s'informer sur le passé conduit plutôt à puiser dans l'anecdotique de récits fondateurs, autour de grandes figures auxquelles il est possible de s'identifier. Ces récits repris de façon fragmentaire passent évidemment pour refléter des événements réels qui sont porteurs de leçon pour le présent.

JLS

Là vous venez de résumer magistralement ce qui se passe à La Mecque. Mais à Médine ?

JC

À Médine, la situation est très différente. La grande oasis située sur une voie millénaire de communication est beaucoup plus ouverte à des influences variées, toujours celles du Sud bien sûr, mais aussi,

contrairement à La Mecque, celles du Nord, qui viendraient donc du Proche-Orient. Mais là encore il ne faut pas se tromper de cible. Le syriaque n'est dominant que dans le nord de la Syrie. Dans le sud du Proche-Orient, les élites étaient fortement hellénisées. Mettre la zone syriaque directement en contact avec l'Arabie, c'est ignorer la géographie. La seule confrontation directe dans l'oasis médinoise concerne le judaïsme local. Il n'y a pas sur place de présence chrétienne, syriacisante ou autre. Les données extérieures ne peuvent arriver qu'à travers diverses médiations. Avant de syriaciser le propos, il faut donc avoir en tête la complexité de cette situation.

JLS

Y aurait-il un exemple d'appropriation d'un thème ou d'une figure biblique que vous pourriez donner ?

JC

Oui tout à fait. On pourrait prendre par exemple la reconfiguration médinoise de la figure d'Abraham, qui est un des moments forts de la polémique contre le judaïsme local. La comparaison est saisissante avec la période mecquoise. Après avoir été fugitivement lié à Moïse dans une révélation conjointe (87, 19), l'Abraham mecquois est mis en scène dans le récit de Loth (51, 24) et dans la naissance miraculeuse de son fils (Isaac et non Ismaël : 37, 101), puis dans la récusation de l'idolâtrie prêtée à son père, dont le Coran nous dit qu'il l'éloigne de lui en menaçant de le lapider (19, 46). On retrouve là divers fragments de récits bibliques et midrashiques plus ou moins reconfigurés.

Or en contexte médinois, il n'est plus du tout question de cela. À l'instar de Moïse en période mecquoise, la figure abrahamique devient la référence majeure. Elle va servir de soutien contre ses détracteurs à celui qui est désormais identifié comme un prophète et comme le plus récent messager d'Allah. Mohammed succède dès lors à Abraham et à Moïse, auxquels va s'ajouter Jésus, « fils de Marie ». Le nouvel objectif semble être de s'emparer de la référence abrahamique, vue comme fondatrice, en la

soustrayant aux « gens de l'Écrit », censés, tout autant judéens que nazaréens, avoir certes reçu une révélation authentique de leurs prophètes, mais l'avoir ensuite dénaturée et trahie. C'est dans cette logique que le Coran s'empare de la figure d'Abraham, jusqu'à finalement le représenter comme ayant été, sur ordre divin, le fondateur de la *Ka'ba* (2, 125-127). Cette logique d'appropriation n'avait pas lieu d'être avant la confrontation avec le judaïsme local. De La Mecque à Médine, face à des adversaires nouveaux, le discours coranique a simplement changé de référent, de Moïse à Abraham.

Le Jésus coranique

JLS

Peut-on revenir sur Jésus parmi les figures référentielles que le Coran invoque ? Est-il traité, incorporé, comme l'est Abraham ?

JC

Si je prends en compte les deux corpus présumés – mecquois et médinois – et si je recense les figures bibliques qui sont nommées au fil du discours, je constate en période mecquoise une étrange absence, de notre point de vue du moins : celle de Jésus. On a bien deux mentions de son nom (43, 63 et 19, 34). Mais, dans les deux cas, celui-ci, *Ísâ*, apparaît dans un passage qui semble interpolé, faisant fonction d'ajout explicatif, comme si on éprouvait *a posteriori* le besoin de corriger le silence du texte.

Le fait est d'autant plus étrange que « Marie » (*Maryam*), est citée dans le discours mecquois. On comprend très vite que c'est pour attester de la naissance miraculeuse de « son fils » (*Ibn Maryam* : 43, 57 ; 23, 50) ou de son « garçon » (*ghulâm* : 19, 19), c'est-à-dire d'un témoignage concret de l'action divine : Dieu peut donner un fils à une vierge en lui envoyant « son esprit » qui prend l'apparence d'un « humain ». Marie et son fils ont donc

simplement une fonction de « signe probant » (*âya* ; 23, 50) C'est la naissance miraculeuse en soi qui est mise en exergue, non la personne du fils de Marie.

JLS

Je suppose que, comme toujours, il y a une position adverse à contrer ?

JC

Marie et son fils servent l'argumentaire élaboré face à l'hostilité de la tribu mecquoise, arc-boutée sur la tradition de ses pères. Et on va donc chercher les arguments là où il est possible de les trouver. Il s'agit certainement du terrain yéménite parce que c'est celui qui est accessible à partir de La Mecque. Le Proche ou le Moyen-Orient sont beaucoup trop éloignés et surtout, très différents sociologiquement.

C'est donc l'acteur mecquois qui sélectionne dans le fonds narratif judéo-chrétien du Yémen les éléments qui lui conviennent, non pour les garder tels quels, mais pour les reconfigurer en fonction de ses besoins propres. De la part de l'emprunteur coranique, il n'y a encore aucune perception de la présence de deux religions rivales au Yémen. Tout au plus est-il vaguement question de « divergences » au sein des « fils d'Israël », auxquelles la divinité saura mettre bon ordre le moment venu (27, 76). La figure chrétienne du fils de Marie en tant que Jésus n'est donc pas encore identifiée. Cette absence de représentation de la figure clef du christianisme dans cette partie du Coran permet d'opposer un démenti catégorique à ceux qui affirment une naissance du Coran en milieu christianisé.

JLS

Mais alors, à quel moment apparaît le Jésus du christianisme ?

JC

Il apparaît après la période mecquoise. De cela on peut être certain. Les passages concernant Marie le démontrent clairement. Mais est-ce seulement en période médinoise que sa figure se manifeste, donc du vivant de Mohammed ? Doit-on supposer que des éléments complémentaires

viendraient s'ajouter sur certains points jusqu'au cœur de la période omeyyade, à la fin du VII^e siècle ? Ou devrait-on considérer que les passages sur Jésus datent de la seule période omeyyade, lorsque se produit, dans le cadre du Proche-Orient byzantin, la confrontation sur le terrain avec le christianisme implanté localement ? C'est en période omeyyade, je l'ai dit, que s'affiche aux yeux du monde, sur les inscriptions de la Coupole du Rocher à Jérusalem, la proclamation qui fait de Mohammed le successeur de Jésus. La question se pose alors de savoir si certains passages coraniques ne pourraient pas dater de cette période, où il semble que la dernière main ait été mise au texte définitif du Coran. C'est en gardant en tête cet éventail de possibilités qu'il faut se plonger dans le texte du Coran.

JLS

Somme toute, à lire le Coran, on a l'impression que les reprises bibliques sont arbitraires.

JC

Un lecteur de la Bible a en effet de quoi se sentir trahi. Mais le musulman vous répondra que ce sont les Judéens et les Nazaréens qui ont trahi la vraie Torah et le véritable Évangile ! Que seul le Coran a conservé la bonne version et est demeuré fidèle à la révélation divine constitue une conviction toujours fortement affichée dans le monde musulman d'aujourd'hui.

Bien entendu, du point de vue historique la question n'est pas là. Tout en affirmant s'inscrire exactement dans la ligne de la Torah et de l'Évangile, le Coran suit son programme propre, qui correspond au parcours idéologique et politique de son inspiré, dans le contexte sociétal qui est le sien. Alors que nous ne disposons d'aucun des éléments que les historiens ont normalement à disposition, le caractère très spécifique de ce contexte permet malgré tout de poser des hypothèses crédibles sur un parcours de vie et de croyance qui, au-delà des emprunts qu'il fait au champ biblique, garde un ancrage particulièrement puissant dans son terrain.

JLS

Quand on lit le Coran, il est un peu surprenant de voir comment les emprunts bibliques sont transformés. Ils racontent apparemment d'autres histoires, ou les racontent autrement.

JC

En exprimant votre surprise, vous ne parlez pas du Coran, mais de vous par rapport au Coran. C'est l'attitude normale du lecteur qui ouvre un livre tel que celui-là. S'il part de son propre contexte, en tant que connaisseur de la Bible, il a en effet de quoi se sentir désarçonné. Il se trouve face à la présence de noms bibliques qu'il connaît, mais ces noms apparaissent dans des récits qu'il ne reconnaît pas ou qu'il ressent comme terriblement déformés ou lacunaires.

Ce n'est évidemment pas ainsi que doit raisonner l'historien. Le Coran est ce qu'il est. Ce qu'il faut étudier, c'est le contexte de ses appropriations bibliques ou autres. L'origine de l'emprunt, pour important qu'il soit de la connaître, n'est pas la question principale. Toute lecture est contextualisable : celle d'un musulman d'aujourd'hui qui affiche haut et fort sa conviction que le Coran est une Bible rectifiée de ses erreurs comme celle du non-musulman qui dénonce une falsification de la Bible. Il faut simplement préciser dans chaque cas à quel niveau de lecture on se situe pour avoir un terrain qui donne prise à l'analyse historique.

JLS

Pourriez-vous donner un exemple de « réécriture » coranique d'un épisode biblique ?

JC

Je viens de le dire : le point de départ doit être l'analyse des motivations de l'emprunteur, car celui à qui on emprunte n'est en rien impliqué – au moins dans un premier temps – dans l'emprunt qui lui est fait. On en a de beaux exemples avec la figure de Moïse. Il ne faut pas s'attendre en effet à ce que le Moïse coranique soit un calque du Moïse biblique. J'ai été

particulièrement intéressée, à ce propos, par la reconfiguration de l'épisode biblique dit du « Buisson ardent », surtout s'agissant du statut du feu.

Plusieurs passages coraniques reprennent cet épisode biblique d'Exode 3, 1-12. Les mentions les plus anciennes ne citent pas le feu divin, ne retenant que la présence de Moïse dans un val sacré, et sa mission pour aller affronter Pharaon (79, 16). Seuls trois passages renvoient au buisson (28, 29 ; 27, 7 ; 20, 10). Mais faute de travailler sur l'imaginaire du Coran et son anthropologie, on ne s'est guère avisé que le transfert du récit du « buisson embrasé par le feu » ne se fait pas dans le Coran. Le scénario biblique se trouve même profondément transformé. En effet, nous sommes placés dans une situation nocturne. Moïse, qui se trouve en compagnie des siens, aperçoit un feu de campement. Or, dans l'imaginaire local, autant est redouté le feu diurne qui renvoie au soleil brûlant ou au vent de sable, tous deux mortels si on ne peut s'en protéger, autant est valorisé le feu nocturne du campement. En effet, si le feu nocturne se laisse apercevoir de loin, c'est qu'il s'agit du feu de l'accueil. Quand Moïse est invité à s'approcher pour entendre la voix divine, tantôt elle sort d'un arbre qui ne brûle pas, tantôt elle sort du feu sans qu'aucun arbre ne soit évoqué. Ce genre de détail est loin d'être insignifiant et doit être relevé. Il s'agit d'un trait typique de l'imaginaire tribal.

JLS

Ce qui est raconté doit être compris par la population de La Mecque ?

JC

Oui, mais seulement quand il s'agit de discours de période mecquoise. Avec la période médinoise, on passe à un auditoire qui s'élargit à de nouveaux acteurs impliqués sur le terrain. Il est important aussi de distinguer le discours qui s'adresse à des auditeurs réels, en capacité de répliquer, et celui qui entre en scène face à des interlocuteurs fictifs, tels les fils d'Israël de la période mecquoise ou les Nazaréens de la période médinoise. Ces derniers sont supposés représenter un christianisme que le

Coran identifie de façon très confuse. La véritable confrontation semble renvoyer au Proche-Orient et à la période omeyyade, là où se joueront des rapports de pouvoir tant politiques que symboliques.

-
1. Ou encore comme « ceux qui judaïsent » (*al-ladhîna hâdû* ; 4, 46 et 160).
 2. Les nestoriens se rattachent à Nestorius, patriarche de Constantinople (mort en 451), qui professait que la personne divine et la personne humaine en Jésus le Christ sont totalement distinctes et séparées. Cette doctrine a été déclarée « hérétique » par l'Église.
 3. Cf. *On a perdu Adam. La création dans le Coran, op. cit.*
 4. Ali Amir-Moezzi et Guillaume Dye (dir.), Paris, Cerf, 2019.
 5. Cf. [chapitre 9](#) : « Du Coran des tribus au *Hadith* des convertis ».

Qui était Mohammed ?

Un prophète ?

JLS

Avec Thomas Römer, nous nous sommes interrogés sur l'historicité de Moïse et sur celle des patriarches bibliques. La Bible raconte toutes sortes d'histoires merveilleuses à leur sujet, tout en les présentant comme des personnages qui ont réellement existé. Et du reste, « ça marche » : nombre de bons juifs et de bons chrétiens sont persuadés que ce sont des histoires « vraies ». Et ils débordent largement ces créationnistes évangéliques qui pensent que la création du monde, avec les deux premiers humains, Adam et Ève, s'est passée exactement comme le raconte la Bible. Pourtant, plus un seul historien sérieux ne peut accepter cela. Est-ce que l'histoire du prophète Mohammed est aussi une invention ? Ou, à l'inverse, qu'est-ce qui est « vrai » à son sujet ?

JC

Pour ma part, j'évite d'emblée de dire que Mohammed est un prophète. C'est devenu l'appellation habituelle, mais en histoire, il faut se méfier des habitudes. Alors voici ce que je peux dire : dans la partie mecquoise du Coran, Mohammed est désigné comme un « avertisseur », ou un

« annonciateur ». Le contexte sociétal est celui de la tribu dont le futur prophète, désigné aussi comme « votre compagnon » (81, 22), est un membre ordinaire dont la mission est simplement « d'avertir » les siens sur des périls qui les menacent. La sacralisation de la figure prophétique, si dominante plus tard, n'est en rien présente dans le Coran. On trouve certes dans sa partie mecquoise les mots « prophète » ou « messenger », mais ils désignent des figures bibliques, tels Abraham ou Moïse.

JLS

Est-on certain qu'il s'appelait Mohammed à l'origine ?

JC

Non, Mohammed est un nom qui soulève bien des questions. Il est bâti à partir d'une forme de participe passif : l'homme dit *muhammad* (en transcription exacte de l'arabe) est « celui auquel ont été décernées des louanges ». Or, dans les inscriptions datées qui jalonnent des lieux divers, notamment les pistes, il n'est pas fait mention de ce nom glorieux avant la fin du VII^e siècle, donc au moment où il apparaîtrait dans les inscriptions de la Coupole du Rocher à Jérusalem comme « serviteur » (*'Abd Allâh*) et « Messenger d'Allah » (*Rasûl Allâh*), tandis que Jésus, fils de Marie, figure à une seule reprise, avec la même titulature, sur les bandeaux intérieurs. Le nouveau messenger d'Allah succède à Jésus, tout comme le nouvel empire arabe revendique de succéder à l'empire chrétien de Byzance qui lui résiste encore. Il est donc plus que probable que le nom de Mohammed, si peu présent dans le Coran, est une adjonction tardive que le « messenger » a reçue au temps des Omeyyades. J'ajoute que le nom personnel d'un homme de tribu n'est pratiquement jamais cité hors du cercle le plus étroit de sa parenté. À l'extérieur de ce cercle restreint, il n'est généralement connu que sous son nom de clan ou de tribu, ou encore selon la dénomination qui fait de lui un homme accompli comme « père d'un fils » (*Abû...*), né ou à venir.

JLS

Mais si le nom laudatif « Mohammed » est « fabriqué » à la fin du VII^e siècle, qui était l'homme de tribu qui a fini par sortir du rang au point de devenir le « Prophète de l'islam » ?

JC

On n'a que des allusions coraniques à ce sujet. En particulier la situation dégradée de son enfance (il est orphelin : 93, 6), son absence de « renom » au début de sa vie d'adulte (94, 4) et une insulte de ses adversaires le désignant comme un homme « sans fils » (108, 3). Sa famille paternelle est interpellée pour le soutenir (26, 214), et un personnage qui serait un oncle paternel hostile est maudit (sourate 111). Quand l'arrivée au pouvoir des Abbassides (750) inaugure l'écriture du passé, les premiers historiographes reprennent à loisir ces éléments pour dévoiler la généalogie de celui qui est dorénavant bien identifié comme Mohammed.

JLS

C'est bien tenu... N'a-t-on pas affaire à des fictions ?

JC

On pourrait se laisser aller à le penser, si ce n'était que, pendant plusieurs siècles, des descendants présumés du clan tribal de Mohammed se sont affrontés dans une lutte sans merci pour le contrôle du pouvoir. De cette rivalité initiale naissent d'ailleurs entre la fin du IX^e et le X^e siècle les mouvements idéologiques rivaux que sont le sunnisme et le chiisme. Ce dernier mouvement prétend être fidèle à l'ascendance directe de Fatima et de Ali, respectivement fille et cousin/gendre de celui que nous appelons Mohammed. Or, le savoir généalogique était capital dans le monde des tribus. On ne pouvait mentir à son propos, car la généalogie s'exposait aux yeux de tous. Elle était par ailleurs porteuse d'enjeux majeurs, régissant ce qu'on pourrait appeler le « code des alliances », qui était à la base même du système politique tribal.

Mohammed reçoit aussi d'autres noms, pour lesquels on n'a d'ailleurs guère plus de certitude. Le plus souvent cité est Qutham, qui aurait pour

signification « Celui qui distribue sur sa part de butin ». Le nom de son père, décédé avant la naissance du futur Prophète, pose d'ailleurs aussi problème. Les sources historiographiques (mais pas le Coran) le nomment 'Abd Allâh, autrement dit « Serviteur d'Allah ». Mais les enfants nés à Médine et dont les parents émigrés de La Mecque s'étaient ralliés à l'« alliance d'Allah » portaient tous, ou presque, le nom de 'Abd Allâh. De ce fait, on les appelait *al-'abâdila*, « les 'Abd Allâh », en forgeant un pluriel sur ce nom.

JLS

Le nom du père serait en quelque sorte un enjolivement ?

JC

Oui. Il s'agit incontestablement d'un nom fictif de laudation, qui ferait écho au « Couvert de louanges » (Mohammed) omeyyade. Mais aucune inscription n'en atteste. Au contraire, la généalogie paternelle ascendante de Mohammed, à partir du grand-père, semble totalement étrangère à ces reconstructions de noms. Or, même si les noms de ces ancêtres ne figurent pas dans le Coran, ils n'ont soulevé aucune contestation dans un milieu habitué à traquer et à railler les fausses généalogies. Il en va de même des autres lignées de personnages connus appartenant à des clans mecquois, à commencer par celui des Omeyyades. Puisqu'on ne mentait pas sur la généalogie, on peut donc voir là des « preuves anthropologiques » et des informations de localisation fiables sur les origines de Mohammed.

Mohammed à Médine

JLS

Il existe donc un personnage historique qu'on a appelé Mohammed. Mais s'il n'avait pas un statut de prophète à La Mecque, le possédait-il en entrant à Médine ?

JC

Non, celui que nous appelons Mohammed n'a pas été « prophète en son pays ». D'un point de vue anthropologique, il ne pouvait pas l'être avant de rejoindre ce statut attribué à des figures antérieures, avant tout bibliques, sur lesquelles il pouvait calquer son destin d'homme inspiré par une parole surnaturelle. Ses adversaires mecquois le dénoncent alors comme « devin ». Dans l'Arabie tribale, les devins étaient des hommes et souvent des femmes qui entendaient des voix disant annoncer l'avenir proche, dans une société constamment obsédée par l'incertitude de ses lendemains.

JLS

Donc les figures bibliques dans le Coran sont importantes en ce qu'elles fournissent des modèles dans la représentation du Prophète ?

JC

Oui, les qualificatifs de « prophète » (*nabî*) et « messenger » (*rasûl*) s'appliquent d'abord à ceux que le Coran présente comme des modèles d'identification. Il s'agit exclusivement de figures bibliques, surtout de Moïse (en contexte mecquois). Mais l'accent est mis sur le fait que ces figures antérieures ont reçu, à destination des leurs, un « Écrit (surnaturel) » (*kitâb*), similaire à celui qui est reçu par l'« Avertisseur » de sa tribu.

JLS

Pourquoi avait-il besoin de ces cautions ?

JC

Mohammed était fort handicapé par son statut social. Né orphelin dans un clan qui semble avoir été en déclin, car non associé à des entreprises marchandes récentes, il avait été épousé par une veuve plus âgée que lui qui ne lui avait pas donné de fils parvenu à l'âge adulte. Autant dire, à la manière de Pierre Bourdieu, que son « capital social » était égal à zéro.

JLS

Comment connaît-on le mariage avec cette veuve ? Par des récits ultérieurs ?

JC

Oui, tout à fait. Par l'historiographie du début de la période abbasside (VIII^e siècle). Le Coran ne dit mot de ce premier mariage, régenté par l'épouse. On a simplement l'allusion au « châtré » (*abtâr*), une insulte qui désigne l'homme sans fils (108, 3). Il n'est question d'épouses au pluriel que durant la phase coranique médinoise, sans toutefois qu'aucun nom ne soit précisé. À propos du premier mariage, on est dans le vraisemblable, qui reste invérifiable directement. Mais la mémoire tribale ne manquait pas de retenir avec délectation ce que nous appellerions des « ragots ». Certains étaient même mis en poèmes pour une meilleure mémorisation. La poésie satirique, qui pouvait défaire durablement une réputation, jouait un rôle non négligeable dans cette société.

JLS

S'il a dû finalement partir de La Mecque et aller à Médine, c'est que l'irritation, voire la violence à son égard était montée d'un cran ?

JC

À La Mecque, le statut de Mohammed est celui d'un homme de tribu qui parle aux siens. La tradition historiographique met en scène une ostracisation de son clan de la part des autres clans de la tribu. Mais il n'y a aucune allusion coranique à ce propos. Cela pourrait être un effet de dramatisation inventé après coup. L'appel aux oncles paternels, évoqué dans le Coran, n'entraîne aucun ralliement.

Un autre passage du Coran évoque des pressions pour faire partir le discoureur imprudent. Il semble en définitive avoir été banni par un oncle, nouveau chef de son clan, que le Coran maudit. Sa puissante épouse étant morte, l'« Avertisseur » se serait trouvé sans protection. Intervient alors un épisode que le Coran ignore, mais qui semble plausible dans la société de l'époque : avant de s'exiler définitivement à Médine où il aurait eu une relation de parenté dans l'un des clans arabes de l'oasis, Mohammed aurait bénéficié d'une protection tribale temporaire de la part du puissant chef

mecquois du clan des Nawfal, qui voulait ainsi montrer sa force. Il ne se serait donc agi en rien d'un ralliement religieux. Cet événement est placé par les chroniqueurs en l'an 619, soit deux ans avant l'hégire (dont la date présumée bien connue est 622). C'est sans doute à la mort de ce dernier protecteur que Mohammed le banni a dû quitter sa ville de naissance. Le Coran revient brièvement sur ce départ de Mohammed avec l'un de ses plus anciens partisans (9, 40). Les historiographes ont mis en scène un scénario de poursuite abracadabrant, en racontant que ce compagnon aurait été Abu Bakr, du petit clan mecquois des Taym et père de Aïcha, la future jeune épouse de Mohammed. D'autres les auraient rejoints progressivement pour former à Médine le groupe des « émigrés ».

JLS

Et à Médine non plus, il n'est pas accueilli comme prophète.

JC

La tradition historiographique brode à loisir sur un accueil grandiose de Mohammed à Médine, où il est censé arriver sur sa chamelle blanche en tant que prophète et médiateur, impatientement attendu de tous pour régler des querelles intertribales dans la cité. Tout cela paraît de la plus haute fantaisie. En réalité, en pleine période médinoise, lors de ce qui aurait été – selon la tradition historiographique – une banale querelle autour d'un puits, il se fait encore traiter de « réfugié » qu'on peut expulser. Cela permet d'avoir une plus juste appréciation de la situation et fait comprendre que Mohammed ne peut avoir été le chef de la cité qui l'a accueilli, comme on l'imagine souvent aujourd'hui. Ni qu'il régnait sans partage sur une communauté de croyants tout à sa dévotion. L'« obéissance à Allah et à son Messager », qui est souvent réclamée, vient largement d'une rédaction postérieure : mettant en scène le modèle d'un prophète obéi, elle vise sans doute à donner une assise de même type aux califes de la seconde moitié du VII^e siècle. Centrée à Damas, la dynastie d'origine mecquoise a en effet, malgré son pragmatisme, le plus grand mal à contrôler la province

iraquienne, pas si éloignée, où les grandes tribus indociles voulaient faire la loi comme elles la faisaient auparavant dans leurs terres d'Arabie orientale.

JLS

Que penser alors des récits sur la « révélation » que Mohammed aurait reçue dans une grotte du mont Hira, près de La Mecque ? On parle même de révélation « dans la douleur » puisqu'il aurait été à moitié étouffé par l'ange Gabriel qui l'aurait contraint de prononcer les premiers mots de la révélation. Peut-on reconnaître une part de vérité dans cette « douleur de l'inspiré » ou est-on dans la pure invention hagiographique ?

JC

On est dans une mise en scène hagiographique. Dans le Coran, il n'y a pas de grotte de la révélation, ni à Hira, à quatre kilomètres de La Mecque, ni ailleurs. Quant à Gabriel, *Djibrîl*, constamment présent par la suite dans l'hagiographie mohammedienne, il n'est l'objet que de deux passages coraniques tardifs : l'un est en relation avec une querelle conjugale, rappelant que Gabriel est étymologiquement un ange de la « force » ; l'autre, avec deux mentions successives, renvoie à Gabriel comme agent de la « descente » (de la révélation) dans « ton » cœur (le cœur est en arabe le siège de la compréhension, pas des sentiments).

JLS

Est-ce qu'on pourrait malgré tout sinon affirmer, du moins présumer qu'il arrive à Médine avec une aura d'« inspiré » ?

JC

Non. Comme je l'ai déjà indiqué, il y arrive car il y a des attaches familiales, mais comme un réfugié. Selon les historiographes que l'on peut suivre sur ces affaires tribales, son clan de parenté appartenait à la tribu médinoise des Khazradj, qui venait de perdre l'ascendant politique dans l'oasis au profit de la tribu rivale des Aws. On peut penser que l'émigré est reçu d'autant plus favorablement qu'il est bientôt rejoint par quelques partisans capables de faire nombre en cas de confrontation entre les deux

tribus. Mais Mohammed est alors un homme en échec, banni par son clan mecquois. Le thème de la « sortie contrainte », pour ne pas dire de l'expulsion, est d'ailleurs repris dans la partie médinoise du Coran.

Le tournant politique de Médine

JLS

Après ce premier échec à La Mecque, comment va-t-il « se refaire », si je puis dire ? L'importation du thème de l'eschatologie, enfer et paradis, va-t-elle lui servir ?

JC

Il va se refaire par la politique, non par le discours. À La Mecque, le discours était sa seule arme, mais il a échoué, vaincu par la tradition patriarcale qui se moquait bien de savoir s'il y avait un lieu de châtiment ou un lieu de délices après la mort. Nous en avons déjà parlé : le discours coranique, avec le thème importé de la Création et d'un créateur possesseur de tout, censé pourvoir à tous les besoins, censé avoir secouru des peuples dans le passé, ne marche pas. Les hommes de tribu sont des pragmatiques. Ils veulent des preuves. Ils ne connaissent pas ces peuples. C'était un trait fondamental de l'anthropologie et de la mentalité tribales que de ne faire confiance qu'à des gens avec lesquels on avait fait alliance dans le passé ou avec lesquels on était susceptibles de faire alliance dans le présent et le futur. Un discours hors sol n'intéressait personne.

Pourquoi aurait-il eu plus de succès à Médine ? Arrivé dans sa cité d'accueil, Mohammed va donc jouer avant tout un jeu politique. Au terme de quasiment dix années de coups de force et de négociations, il aurait réussi à rallier à l'alliance de son Dieu les Mecquois qui l'avaient banni, et à se faire reconnaître comme un interlocuteur fiable par son ancienne tribu. On peut dire en effet qu'il n'a jamais renoncé à son objectif premier.

Cette politique a été suivie par les Médinois dans la mesure où ils y ont trouvé avantage. Elle aboutit en 630 (date présumée) à une prise de contrôle négociée de La Mecque. Contre toute attente, cette alliance des deux cités perdure après la mort de Mohammed (632, date également présumée), non sur la base religieuse que l'on imagine *a posteriori*, mais sur celle d'intérêts communs bien compris.

JLS

Le discours coranique reflète-t-il cette activité « politique » ?

JC

Oui, de manière plus ou moins allusive. S'y ajoute – cela a été remarqué depuis longtemps – une partie que l'on dit souvent « législative », en imaginant qu'elle établissait en quelque sorte les fondements nouveaux d'une société musulmane idéale. À y regarder de plus près, on s'aperçoit que le Coran médinois reste très largement en phase avec les règles qui régissaient les sociétés tribales en Arabie. Le problème de Mohammed en tant qu'émigré dans une cité étrangère est de faire en sorte que ses partisans, surtout ceux qui viennent du nomadisme et ne connaissent pas les mœurs de la ville, ne viennent pas gêner son action politique par des conduites inappropriées, qui perturberaient l'ordre de la société médinoise et dont il serait tenu responsable. Mais sur le plan idéologique, la grande affaire du Coran médinois, ce sont les rapports avec les juifs de l'oasis. La polémique qui naît et s'enflamme occupe une grande partie du texte du Coran rapporté à cette période.

JLS

D'où vient cette polémique ? Vous nous avez dit déjà que les fils d'Israël étaient vus de manière très positive dans la partie « mecquoise » du Coran ?

JC

On est en présence de ce qu'on pourrait appeler une « révision déchirante » : on croit avoir des alliés et on est face à des gens qui ne

veulent pas parler avec vous ! Alors que le discours de période mecquoise avait porté aux nues les juifs en tant que peuple de Moïse, voilà qu'au lieu d'accueillir à bras ouverts celui qui se réclame de leur « prophète », les juifs de Médine le raillent et se moquent de lui (5, 57). Seraient-ils envieux et jaloux (4, 54 ; 2, 105) d'une nouvelle révélation qui prolonge et actualise celle que Moïse a reçue ? À la stupéfaction font place la colère et la virulence du discours. Celle-ci est d'autant plus intense et provocante que celui qui commence à être identifié comme « Prophète » et « Messenger », à l'instar des prestigieux devanciers dont il se réclame, ne peut rien contre les juifs locaux qui sont des membres à part entière de la société médinoise. Pour parvenir à les atteindre, il faudra trouver des motifs sérieux, autrement dit des motifs politiques et tribaux.

JLS

Est-ce que cette polémique avec les juifs fait tache d'huile et concerne toutes les tribus de l'oasis ?

JC

Pas du tout justement, et c'est assez curieux. La diatribe coranique de plus en plus violente contre les « gens de l'Écrit », *alias* les juifs médinois, semble n'avoir aucun effet sur les relations avec les autres groupes tribaux, comme s'il s'agissait d'une affaire privée entre le nouveau venu et eux.

JLS

En quoi consiste alors la « révision déchirante » que vous avez évoquée ?

JC

Au-delà des menaces qui accablent les juifs médinois, accusés d'avoir trahi leurs prophètes, on a un exemple des plus frappants avec la révision du récit biblique du Veau d'or. Dans le récit mecquois, les gentils fils d'Israël sont induits en erreur par un personnage diabolique, présenté comme le « Samaritain ». Or, la reprise médinoise du même épisode fait retomber la faute sur le peuple tout entier (7, 148). Et la suite arrive logiquement : le

rejet du nouveau porteur de révélation a des antécédents dans le passé. Si Mohammed est trahi aujourd'hui par ceux qu'il pensait être ses alliés naturels, il ne doit pas s'en étonner : ils ont trahi leurs prophètes maintes et maintes fois. Alors Allah a fini par les lâcher, il a anéanti leur « Lieu de Prostration » (17, 7). Je traduis ainsi en gardant son sens premier au mot arabe dont le français a fait la « mosquée ». On a là incontestablement une obscure allusion à la destruction du temple de Jérusalem à la fin du 1^{er} siècle de l'époque romaine, par Titus d'abord puis au début du siècle suivant par l'empereur Hadrien, double destruction dont le Coran ignore évidemment les circonstances historiques.

JLS

Et quelles vont être les conséquences de cette délégitimation du judaïsme médinois selon le Coran ?

JC

Elles sont majeures. On en a deux exemples très frappants : d'abord, le changement d'orientation de la prière, ce qu'on appelle la *qibla*, le fait de se positionner dans une direction donnée pour prier ; ensuite, ce que j'appellerai de manière un peu provocante l'« invention » coranique de l'abrahamisme mecquois.

Concernant la *qibla*, tout un chacun aujourd'hui est persuadé qu'à La Mecque, les partisans de Mohammed se tournaient pour prier vers Jérusalem. Pourtant, dans le Coran de période mecquoise, on cherche vainement une quelconque mention de cette cité. Le pôle sacré constamment invoqué, c'est le « val sacré » de Moïse, celui où il reçoit le commandement divin pour aller affronter Pharaon. On peut donc comprendre la stupéfaction de l'émigré quand, arrivé à Médine, il constate que la direction sacrale des juifs locaux n'est pas la sienne : on ne peut douter en effet que les juifs médinois regardaient vers Jérusalem. Une révélation descend alors à point nommé pour désigner comme direction

sacrale « le Lieu de Prostration bien protégé » (*al-masdjid al-harâm*), qui désigne le site mecquois.

Cette invention de la *qibla* mecquoise sera bientôt suivie d'une autre innovation majeure, en lien avec la querelle qui oppose Mohammed aux juifs médinois. Le Coran cherche à toute force à les décrédibiliser en les privant pour ainsi dire de leurs cautions symboliques. Non content d'affirmer que le « Lieu de Prostration » dont ils disposaient (mais dont aucune localisation n'est donnée) a été détruit à jamais, voilà qu'Abraham est montré édifiant la « demeure (sacrale) » de La Mecque, la *Ka'ba*, et inaugurant la « tournée » autour de l'édifice porteur de pierres sacrées. On ne peut mieux faire pour déposséder le judaïsme médinois de ses références ancestrales et sacrales.

JLS

Mais là, si on vous suit, il semble bien que le conflit avec les tribus juives de Médine soit devenu religieux beaucoup plus que tribal ?

JC

On peut dire que le conflit avec les juifs médinois n'était pas prévu au programme. Il éclate tout simplement parce qu'il apparaît que les rabbins médinois refusent tout dialogue. Or, cela met directement en cause la crédibilité idéologique de Mohammed. À l'incompréhension initiale de sa part succède une virulence dans le discours qui devient de plus en plus grande. Mais elle ne peut rien sur le plan tribal. Il faut que les juifs médinois puissent être mis en défaut politiquement pour que Mohammed puisse s'en prendre à eux, et cela arrivera.

Un homme de tribu aux capacités exceptionnelles

JLS

À propos de cette première période, peut-on parler de « communauté musulmane », comme on l'entend dire si souvent aujourd'hui ?

JC

Vous devinez ma réponse : non et non ! À Médine se met en place une construction politique qui ne peut qu'être en phase avec la configuration sociétale de l'époque. La règle de base à tous les niveaux, c'est l'alliance, et plus encore le consentement à l'alliance pour quiconque n'est pas en position dominante en cas de confrontation entre des groupes rivaux. Tout ce qu'on peut dire de ce point de vue, c'est que l'élimination violente de la tribu juive médinoise la plus puissante constitue une totale exception. Encore a-t-il fallu trouver une raison tribale impérieuse – celle de la trahison – pour en venir à cette extrémité. En effet, quand on est vaincu, en principe on négocie en se disant qu'on connaîtra sans doute des jours meilleurs où l'on pourra prendre à nouveau l'ascendant.

Disons-le donc sans hésitation : il vaut mieux oublier la présumée « communauté » ou selon certains aujourd'hui « l'État musulman » dirigé par un prophète à l'autorité incontestée, obéi en tout par de pieux « compagnons ». Cela, c'est un « récit d'après », quand on a sacralisé le passé.

JLS

Mohammed n'a-t-il pas eu malgré tout une certaine autorité à Médine pour avoir réussi comme il l'a fait ?

JC

Je peux comprendre votre insistance : c'est en effet difficile à comprendre quand on vit dans une société étatisée, avec un code de lois écrites qui se veulent stables, voire éternelles. L'Arabie tribale de l'époque est au contraire dans une situation mouvante, où chacun doit faire ses preuves quasiment au quotidien. On ne peut compter sur personne en dehors de son groupe de parenté pour se sortir d'une situation difficile. Alors c'est vrai : l'extraordinaire dans le cas de Mohammed, c'est qu'il a

réussi tout en étant lâché par les siens. C'est la force du faible ou du déshérité, qui sait inventer un avenir qui ne lui était pas promis en se servant de toutes les ressources qu'il trouve à sa portée. De ce point de vue, on peut dire que « prophète » ou pas, on est en présence d'un homme d'une force de caractère et d'une intelligence exceptionnelles.

Il ne faut cependant pas tomber dans une imagerie anachronique. Le Mohammed historique est un homme de son temps et de sa société, c'est-à-dire un homme de tribu qui ne déroge en rien aux règles et aux comportements de son époque. Le « surcroît d'islamité » dont on entoure jusqu'à nos jours un contexte avant tout tribal ne peut qu'égarer par rapport aux origines.

JLS

Il y a donc une vraie réussite « tribale » de son vivant. Mais après sa mort ?

JC

C'est là que l'improbable se produit. Alors qu'elles sont alliées depuis deux ans à peine, La Mecque et Médine restent unies. Qui plus est, la cité montagnarde de Taëf, qui a négocié son ralliement à peine un an auparavant, ne fait pas non plus défection. Une fois encore, il ne faut pas voir là une affiliation de nature religieuse, mais bien une alliance politique d'opportunité. Le facteur unificateur ne peut être un islam religieux qui n'existe pas encore mais un intérêt bien compris, qui va se conforter dans une politique d'expansion. Et son succès va sauver l'alliance conclue, aussi récente soit-elle. Le premier successeur réduit d'abord la sédition locale de petites tribus nomades d'Arabie occidentale qui ont rompu l'alliance conclue. Celles-ci rentrent rapidement dans le rang et participent aux actions conjointes. Ce qui reste encore largement un aréopage de chefs de clan rassemblés autour de la figure conciliatrice d'un vieux compagnon de route de Mohammed (qui était aussi son beau-père, père de la fameuse Aïcha) convient alors de s'attaquer à l'Arabie centrale et orientale, qui était

restée totalement à l'écart de l'aventure. Si les hommes de l'Ouest avaient échoué dans leur tentative, tout se serait sans doute arrêté, et l'islam n'aurait pas existé. Mais c'est le contraire qui se produit. Et « l'islam religion » n'y est pour rien. En revanche, l'assurance d'avoir un protecteur divin qui donne la victoire, elle, y est probablement pour quelque chose.

JLS

Avant de terminer, dites-nous un mot de ce qui se passe après... avec de grandes conquêtes qui aboutissent en un rien de temps à la prise de contrôle d'un espace aux dimensions impériales. La religion n'y joue-t-elle toujours aucun rôle ?

JC

Ces conquêtes sont totalement inattendues, y compris certainement pour les hommes de tribu eux-mêmes. Ils vont avancer le long de pistes traditionnelles au fur et à mesure de leurs succès. La seule chose vaguement programmée est sans doute la poussée vers le nord, le long des étapes de l'ancienne route de l'encens. Cette « politique » en direction des oasis du nord de la péninsule pourrait être due à Mohammed lui-même, en fin de période médinoise. Mais on peut fortement douter de l'existence de certaines expéditions que nous narrent les historiographes postérieurs.

JLS

On doit donc encore une fois conclure de ce que vous dites qu'on n'est pas du tout, après la mort de Mohammed, dans l'expansion d'un islam constitué et convertisseur. Ce qui en effet est le cliché répandu, souvent pour faire la différence avec le christianisme, qui s'est diffusé dans l'Empire romain sans armée ni violence...

JC

Il faut en effet totalement oublier les conversions. Pendant bien plus d'un siècle, donc jusqu'à l'arrivée des Abbassides vers 750, devenir musulman passe par l'entrée dans une tribu, et non par le fait de rejoindre l'islam comme religion. Quand ce sont les tribus confédérées qui contrôlent

des territoires de dimension impériale, les populations extérieures à l'Arabie tribale sont empêchées de rallier l'alliance d'Allah, à moins de se faire accepter comme membres « rattachés » par une tribu originaire d'Arabie. C'est seulement avec les Abbassides que ce statut disparaît et que s'ouvre la porte des conversions, désormais sans condition d'affiliation tribale.

JLS

Comment expliquer, avec cette structure tribale maintenue, que ces hommes aient pu si rapidement arriver à Damas ? Ils sont « sous la protection d'Allah », d'accord, mais vous dites que cette protection est secondaire par rapport à l'appartenance tribale.

JC

Les bandes tribales sont dans la région de Damas dès 634. La ville est contrôlée définitivement deux ans plus tard, sans combat et après avoir passé un accord de protection contre versement d'un tribut. En fait, il y a eu très peu de grandes batailles. Pour ne pas être exposées au pillage ni entravées dans leurs déplacements, les villes passent des accords avec les tribus, qui finalement se contentent de peu, laissant en place les structures existantes et ne se mêlant pas de religion. C'était la règle ancestrale d'un contrôle minimal du rallié qui s'appliquait, et pas du tout une nouvelle loi que l'on aurait dite coranique ou musulmane, comme beaucoup se l'imaginent aujourd'hui. De plus, dans les deux Empires, le byzantin et le sassanide, la surprise est totale. Les Arabes venus d'Arabie ? Personne ne les attendait. L'Empire byzantin avait été fortement fragilisé du fait de dissensions religieuses au sein du christianisme, mais plus encore du fait de la conquête perse qui avait submergé la région entre 614 et 628. Avec Héraclius, l'empereur byzantin, il venait tout juste de reprendre l'avantage.

JLS

D'où les théories ultérieures du grand philosophe de l'histoire Ibn Khaldoun (1332-1406)¹. Il évoque le fait que chez les musulmans, il reste la

mémoire de l'*asabyya*, l'« esprit de clan » développé durant cette conquête, qui se perd quand l'islam s'installe, mais qui est toujours latent et capable de se manifester dans les moments de crise.

JC

Il ne faut pas raisonner, à mon avis, en termes de « musulmans » : si on ne dit pas de qui et de quand on parle, cela ne veut rien dire. Les conquêtes ne furent pas « musulmanes ». Elles relevèrent d'une expansion tribale qui porta toutes les tribus d'Arabie hors de la péninsule et avança de proche en proche, sans plan de conquête préétabli. Quand on réussit, on va plus loin jusqu'au moment où on est trop loin de ses bases pour avancer encore ou parce qu'on rencontre un obstacle infranchissable. En réalité, ce qui a fait perdurer ces conquêtes, c'est qu'elles furent peu destructrices et ne firent peser aucune pression idéologique sur les populations extérieures à l'Arabie, du moins tant que la porte des conversions demeura fermée. Ce que dit Ibn Khaldoun de l'esprit de clan ne se développe pas au moment et comme conséquence de la conquête : c'est tout simplement un trait fondamental des sociétés tribales d'Arabie, qui a trouvé une opportunité exceptionnelle de s'exprimer à grande échelle. Ce trait n'a rien à voir avec l'islam.

JLS

Les khaldouniens pensent toujours, implicitement, que l'expansion a été religieuse, dû à un islam conquérant, là où vous évoquez une stratégie tribale.

JC

Je ne parlerais pas de « stratégie ». Il y a dans les évolutions historiques une part d'aléatoire que l'on a tendance à constamment sous-estimer en cherchant à mettre du prévisionnel et de la logique là où il n'y a que des opportunités. Il faut se méfier des mots que l'on utilise. Il est plus pertinent de parler ici d'expansion que de conquête, car derrière la conquête on est amené à soupçonner des « plans de conquête ». Dans le cas d'Alexandre, on

peut sans doute raisonner de cette façon, mais pas dans le cas de l'expansion des tribus d'Arabie au milieu du VII^e siècle. Ce qui s'est passé pour aboutir à une réussite est totalement improbable au départ.

1. *Le Livre des exemples*, 2 tomes, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 2002 et 2012.

Du Coran des tribus au *Hadith* des convertis

De la parole au texte

JLS

Vous avez dit que le corpus du Coran était d'abord oral : il n'y a pas d'écriture au départ, ni à La Mecque ni à Médine, tout sera écrit et réécrit plus tard. Néanmoins, avant les inscriptions coraniques sur la Coupole du Rocher, achevée en 692 sous les Omeyyades, existe-t-il des traces ou des bribes de Coran écrit ?

JC

En Arabie, quand on écrit, c'est généralement sur la pierre, et ce sont des textes très brefs. Pour le Coran, les plus anciens feuillets retrouvés sont écrits sur parchemin. Ce type de support d'écriture était précieux, et l'on trouve souvent des palimpsestes, sur lesquels une écriture antérieure a été effacée et qu'on réutilise. La question est évidemment : d'où viennent-ils ? de quand datent-ils ? Mais bien sûr, pour la tradition musulmane qui raconte le passé à partir de la deuxième moitié du VIII^e siècle, le Coran a été écrit, dès que révélé, par les « compagnons » du Prophète, sur tout support qu'ils avaient sous la main, de l'omoplate de chameau à la spathe de palmier. Le

troisième calife de Médine, ‘Uthmân (644-656), est censé avoir rassemblé les écrits qui existaient déjà. On aurait ainsi le Coran complet moins de vingt ans après la mort de Mohammed. Mais cette belle histoire ne tient évidemment pas la route.

JLS

Vous proposez quelle explication ?

JC

On a des feuillets écrits, retrouvés dans divers lieux, dont la datation probable correspond au premier demi-siècle de la période omeyyade, donc de 661 à la fin du VII^e siècle. L’inscription de la Coupole du Rocher marquerait l’aboutissement de la composition du livre. Il est sans doute à peu près stabilisé vers 700, donc à l’époque de ‘Abd Al-Malik (685-705). La fabrication du Coran comme texte écrit semble s’être faite dans le contexte mutant d’un territoire ayant atteint des dimensions d’empire mais qui, au niveau des hommes de pouvoir, reste encore fortement marqué par la mentalité tribale.

Le calife ‘Uthmân appartenait au clan des Omeyyades. C’est sans doute pour cela que les califes de même ascendance font remonter jusqu’à lui la fiction d’un Coran complet. Des codicologues comme François Déroche¹ se penchent depuis plusieurs décennies sur la question, mais une mise par écrit datant de la période de Mohammed lui-même est exclue. En effet, dans le Coran figure un interdit très clair : du fait que les juifs médinois ont écrit « de leurs mains » le sacré, ils en ont déformé la transmission (2, 79). On peut donc en conclure qu’elle aurait dû demeurer orale.

JLS

Avant 692, il n’y a donc pas de traces écrites d’un Coran constitué (je veux dire d’un texte, fût-il partiel ou incomplet dont on aurait gardé un ou plusieurs manuscrits). Mais après cette date, est-ce qu’il y a un Coran fini ? Après tout, les Omeyyades avaient encore soixante ans à vivre...

JC

Il y a bien des morceaux écrits du Coran. Ce qu'on a retrouvé et retrouve encore constitue une bonne partie du texte, même si on ne l'a pas en entier. Mais avec les Omeyyades, on n'est pas encore entré dans une société d'écriture : le Coran est pour ainsi dire le seul document qu'ils font écrire. Ils n'ont pas d'historiographes pour narrer leurs hauts faits. Si le Coran est mis par écrit, c'est pour répondre aux écrits sacrés dont se prévaut le christianisme. En dehors de cette exception qui ressortit au « politique », la culture de référence omeyyade reste jusqu'au bout celle de la parole des orateurs et des poètes tribaux.

C'est d'ailleurs pourquoi on peut dire que le Coran prend la forme d'une oralité écrite qui n'éprouve pas le besoin de synthétiser les thématiques ni de les inscrire dans un développement narratif. Les répétitions sont la règle, répondant à une logique accumulative. Cela rend la lecture du texte particulièrement difficile pour un lecteur d'aujourd'hui.

Un Coran primitif ?

JLS

À propos des « auteurs » ou des « groupes d'auteurs » bibliques, nous avons évoqué les « milieux » qui ont écrit ou réécrit les textes, à savoir les prêtres dans le temple ou les scribes à la cour royale. Peut-on retrouver quelque chose de semblable dans la rédaction coranique ?

JC

Qui a écrit les feuillets que l'on retrouve et qui datent vraisemblablement des Omeyyades ? Ceux qui savaient écrire. Comme ce ne sont pas les Arabes tribaux, on les trouve là où l'on écrivait déjà : dans l'entourage direct des princes omeyyades, ou peut-être aussi au Yémen. On peut penser qu'une mission aussi stratégique devait rester sous contrôle, et les scribes n'ont certainement pas fait ce qu'ils ont voulu. Le corps du texte

reste fortement centré sur une idéologie tribale. Seuls quelques passages sont problématiques, soit qu'ils utilisent une terminologie que l'on ne retrouve pas ailleurs dans le texte, comme dans le cas du verset dit du Trône, qui évoque la toute-puissance divine (2, 255), soit que des récits paraissent par trop étrangers, comme la sourate 18 qui reconfigure une histoire liée à la légende d'Alexandre (laquelle circulait un peu partout au Proche-Orient). Je ne souscris donc pas du tout à la thèse d'un « *Urkoran*, d'un Coran primitif, syriaque » que les Omeyyades auraient pris à leur compte. Les arrière-plans anthropologiques du texte démentent cette hypothèse².

TR

À l'époque abbasside (donc après 750), très loin de cette période initiale, avec un contexte totalement différent, le texte est devenu une sorte de pure référence dénuée d'histoire.

JC

En effet. Les Abbassides sont ce qu'ils sont dans la société où ils vivent, qui effectivement n'a plus rien à voir avec celle de la période arabe. Les convertis, notamment des grandes métropoles abbassides, s'approprient le texte, devenu pour eux la référence, en fonction de leurs propres enjeux idéologiques et sociétaux. Ils sont à la recherche d'un modèle fondateur auquel se rattacher. Ils ne savent plus lire ni comprendre la première période. Prendre vue sur le passé sans s'y impliquer soi-même, c'est une posture scientifique de notre temps.

JLS

Est-ce qu'on peut, comme le font les exégètes bibliques, dire qu'il existe une toute première couche du texte, des *ipsissima verba* coraniques si l'on peut dire ?

JC

Oui tout à fait. En partant de la grille de lecture anthropologique, on peut distinguer une couche de tonalité purement tribale, où ne figure encore

aucun élément d'origine biblique. On observe ensuite comment des éléments bibliques apparaissent et sont utilisés. Cela commence par l'eschatologie du Jugement et de la punition, car il s'agit de frapper les esprits et de faire peur ; arrive ensuite la thématique de la Création au profit de l'homme de tribu. On peut ainsi progresser dans le processus de représentation qui est à l'œuvre, de manière hypothétique bien sûr.

TR

Pourquoi ne pourrait-on reconstruire alors un *Urkoran* (j'entends bien sûr : non syriaque) ?

JC

Je ne parlerais pas de *Urkoran*, autrement dit d'un socle primitif auquel s'ajouteraient des éléments au fur et à mesure. En suivant le fil anthropologique, on a plutôt l'impression d'une représentation qui chemine depuis une première période, où seule la parole se fait entendre : celle de l'inspiré qui dit transmettre un message divin salubre pour les siens. C'est ce qu'on appelle la période mecquoise. La période coranique suivante, c'est celle de l'action que l'historiographie comme le Coran disent médinoise. C'est le moment politique : là encore, la restitution qu'on peut en faire s'appuie sur une anthropologie sociétale, qu'il faut toujours s'efforcer de mettre au jour car, évidemment, elle ne s'affiche pas en toute clarté.

JLS

Pour ce travail anthropologique, vous avez des repères ou des codes dans le texte lui-même ?

JC

Oui, je me donne des « repères de terrain ». C'est une des bases de la recherche en histoire, celle qui permet de contextualiser l'objet qu'on étudie. Alors qu'on ne dispose d'aucune documentation de type classique sur l'Arabie occidentale au VII^e siècle, on a la chance d'être en présence d'un terrain et d'un milieu de vie très spécifiques, qui ont pu s'inscrire dans le temps long. Les méthodes de l'anthropologie historique peuvent d'autant

mieux s'y appliquer. J'ajoute une dernière chose, d'importance capitale : il faut prendre aussi la langue du Coran comme un terrain à explorer, car le sens des mots tels qu'ils étaient perçus au départ a été le plus souvent perdu. Je parle bien entendu des mots du Coran dans leur langue arabe, jamais en traduction. Du reste, au-delà de mots inchangés, l'arabe moderne est lui aussi une traduction par rapport au sens initial des mots dans leur contexte coranique premier. Je ne dis pas cela pour figer le sens mais au contraire pour faire comprendre ses évolutions quand on change de contexte et de terrain.

Le Hadith, un corpus de substitution

JLS

La mise au point des textes bibliques s'étend sur des siècles. On attribue à des époques successives, toujours de façon incomplète et en partie incertaine, les couches rédactionnelles que l'on dégage. Au contraire, la composition du Coran a lieu sur une période resserrée.

JC

En effet, pour le Coran la « mise au point » se passe, en gros, sur trois quarts de siècle, de la mort de Mohammed (en 632, date supposée) à la fin du même siècle. Durant ce laps de temps très court, la société reste axée sur un paradigme tribal que le Coran reflète parfaitement dans son discours profond, celui de ses fonctionnalités sociétales et mentales. C'est seulement ensuite, avec l'arrivée brutale des Abbassides au pouvoir, pourtant eux aussi d'ascendance mecquoise, que le modèle mental du tribalisme arabe s'efface pour être remplacé par différents modèles hybrides, offrant des combinaisons multiples à partir des cultures autochtones qui s'emparent de la parole coranique pour se l'approprier. Mais à ce moment, le Coran seul ne suffit plus pour répondre aux questions qui se posent. Et il n'est plus

compris. C'est ainsi que se fabrique pour ainsi dire un produit de substitution : le corpus du *Hadith*, de la tradition dite prophétique.

JLS

Quand vous dites que le Coran n'est plus compris, à quoi faites-vous allusion ?

JC

Il n'est plus compris pour ce qu'il signifiait dans des contextes sociétaux qui n'existent plus. À la fin du VIII^e et au IX^e siècle, la vie tribale existe bien sûr toujours en Arabie même, inchangée. Mais les centres du pouvoir ne sont plus en Arabie. Ils sont expatriés dans des sociétés complètement différentes, régies par des modèles d'autorité étatiques que la société tribale ignorait totalement.

JLS

Pouvez-vous rappeler brièvement ce que signifie l'époque abbasside, ou le contexte du *Hadith* ?

JC

Hadith est d'abord un terme qui renvoie à l'idée de fait « réellement advenu ». Il s'applique dans le Coran à des évocations du passé qui sont donc supposées concerner des faits réels. On ne sait pas exactement quand le « récit supposé véridique » devient spécifiquement le « dit du Prophète », *al-hadîth al-nabawî*, autrement dit le propos authentique que Mohammed est censé avoir tenu sur toutes sortes de sujets. Pour en arriver là, il faut qu'il soit devenu une figure de référence et un modèle à suivre, ce qu'il n'était nullement au départ ; dans le Coran lui-même, il n'était pas représenté de cette façon. Les premiers corpus du *Hadith* datent du milieu du IX^e siècle. C'est certainement en rapport avec les conversions massives des populations urbaines qui se produisent alors, tant en Iraq qu'en Iran et en Asie centrale. C'est là que semble s'exprimer la demande d'un « beau modèle » de référence, que va incarner la figure prophétique. Elle est

supposée montrer la voie à suivre en tout domaine, à travers ce que l'on nommera le sunnisme, la voie dont on ne doit pas s'écarter.

JLS

On est donc dans une reconstruction ?

JC

Oui, tout à fait, mais on pourrait dire qu'elle était attendue. On n'est plus dans le contexte premier. On a changé de société. Les attentes et les enjeux sont complètement différents, même si les intéressés eux-mêmes n'en ont pas conscience. On a ainsi ces histoires totalement ignorées du Coran, qui mettent Mohammed en plusieurs occasions en présence de chrétiens nestoriens. Par exemple, dans les premiers récits de ce genre, au début de la période abbasside, au cours d'un voyage caravanier à Bosra dans le sud de la Syrie, le jeune Mohammed est reconnu comme futur prophète par un moine d'obédience nestorienne. Du point de vue du Coran, c'est une pure fiction. Il y a aussi l'histoire d'un supposé prêtre nestorien qui aurait vécu à La Mecque et aurait été le cousin de la première épouse de Mohammed. Il est dit avoir rassuré Mohammed en confirmant le caractère authentique de ses premières révélations. Là non plus, rien dans le Coran ne corrobore quoi que ce soit. Le christianisme, on l'a dit déjà, est absent de la période mecquoise.

JLS

Vous situez donc le *Hadith* entièrement dans la fiction. Que cherchait-on en inventant ce type d'histoires ?

JC

La question est plutôt : qui avait intérêt à ces histoires, car elles n'ont rien de gratuit. On peut parler d'une recherche de légitimité. En effet, les sociétés en voie d'islamisation du IX^e siècle avaient besoin de se donner des modèles fondateurs. Elles avaient besoin de se rattacher artificiellement à un passé qui n'était pas le leur. On serait donc en présence de fictions utiles pour les convertis, et on peut les considérer comme relevant du processus

d'intégration à la nouvelle société en construction, où règne un multiculturalisme foisonnant et même un multilinguisme qu'il faut réussir à canaliser et à rassembler dans des modèles communs. Avec des figures de référence comme le modèle prophétique pour le sunnisme et les « guides » issus de la lignée des descendants de Mohammed pour le chiisme, le religieux fournit des réponses à cette demande collective. Le passé, délesté de tout ce qui faisait sa spécificité sociétale, s'inscrit alors dans le mythe. Il va de soi que l'exégèse du Coran va s'en trouver directement impactée.

JLS

Pouvez-vous donner un exemple de cet « impact » sur la compréhension du Coran ?

JC

Le meilleur exemple est la mise en scène de la vie de Mohammed lui-même. Pour les hommes de tribu, il suffisait de savoir de qui on était le fils. Pour Mohammed, on l'a vu, c'est raté puisqu'il est orphelin de naissance. Le Coran tente de rattraper les choses en affirmant que Son Seigneur lui a donné à suffisance alors qu'il était dans le besoin et qu'il a relevé son crédit aux yeux des siens (93, 8 ; 94, 4). C'est très bien, mais un peu court et surtout beaucoup trop trivial dans la société impériale abbasside, en mal d'identification à une figure fondatrice que l'on veut nimbée de qualités exceptionnelles. On va donc construire le récit d'une vie de Mohammed allant de sa naissance à sa mort, en y injectant la part de surnaturel et de merveilleux qui conviennent à une attente croyante. Au fur et à mesure qu'on s'éloigne de la période tribale, Mohammed devient donc de moins en moins un homme de son temps et de plus en plus un prophète, jusqu'à se muer au fil des siècles en une figure de plus en plus sacralisée et intouchable. C'est bien entendu encore le cas aujourd'hui, avec les conséquences terribles que l'on sait.

La narration va ainsi combler les vides du discours coranique, non sans s'emparer au passage de tout ce qui est bon à prendre. Les récits calquent

souvent des modèles extérieurs de destins prophétiques, tels que les narrent par exemple les textes dits apocryphes du christianisme. On change de religion, mais l'imaginaire reste le même... Cela explique cette floraison de récits mythiques que l'on rencontre dès le début de la période abbasside dans les textes dits de la *Sira*, la « biographie » de Mohammed prophète. Cette veine littéraire, qui débute durant la deuxième moitié du VIII^e siècle, s'enrichit ensuite sans cesse d'éléments nouveaux. Il est clair que le *Hadith*, formalisé un siècle plus tard, va puiser de nombreux éléments dans cette première strate narrative. Il faut donc se donner les moyens de décrypter historiquement ces textes en utilisant les grilles de lecture adéquates.

JLS

Justement : comment porter un jugement sur cette forme narrative apparemment simple, mais en réalité très complexe ? Quels critères de lecture critique retenez-vous ?

JC

Exactement les mêmes que pour le Coran. Identifier un terrain anthropologique, les humains qui y vivent et agissent, décrypter leurs comportements et leurs modes de pensée, retrouver leurs attentes et leurs enjeux... Les instruments méthodologiques sont aussi les mêmes : l'anthropologie historique et une étude précise des textes dans leur langue.

JLS

Comment expliquer le volume considérable du corpus du *Hadith* ?

JC

On pourrait dire en plaisantant qu'il est à la hauteur de la démographie d'un empire et que chacun en veut pour son argent, alors qu'au départ le Coran s'adresse à un milieu restreint, y compris encore sous les Omeyyades, même s'ils sont déjà maîtres d'un empire. En tout cas, il est remarquable de constater que les recueils canoniques du *Hadith*, au nombre de six (chacun en plusieurs gros volumes), sont mis sous le nom de savants de l'Iran oriental ou d'Asie centrale : on est bien loin de l'Arabie.

Il n'est pas étonnant que ces populations lointaines par rapport aux origines (dans le temps et l'espace) veuillent toujours en savoir plus, et que cela aboutisse à une inflation de paroles attribuées à Mohammed. Cela va si loin que les savants musulmans eux-mêmes vont faire la chasse à ce qu'ils considèrent comme des hadiths non authentiques. Seulement les critères qu'ils utilisent ne portent pas sur le contenu, mais sur ce que l'on appelle les « chaînes de transmission ». Une chaîne de transmission est censée ne contenir que des transmetteurs fiables qui, de génération en génération, remontent jusqu'à Mohammed lui-même. Les paroles qu'on lui attribue sont donc supposées avoir été entendues par l'un des « compagnons » présents à ses côtés ; il pourrait donc attester du propos tenu ou de l'attitude adoptée sur tel ou tel sujet. Ce type d'authentification, en usage jusqu'à nos jours dans les cercles de savants religieux musulmans, ne répond évidemment pas aux critères de fiabilité retenus dans l'historiographie moderne.

TR

Concrètement, quels aspects du *Hadith* vous paraissent les plus problématiques ?

JC

Je répondrai en manière de boutade : « Ceux qui sont trop musulmans pour être crédibles. » Un historien d'aujourd'hui ne peut travailler que sur le contenu des hadiths, et non pas, ou alors très secondairement, sur la chaîne de ses transmetteurs supposés. Cette technique d'authentification prend racine dans une culture d'oralité dominante, où l'on disait de qui on tenait ce qu'on rapportait. Mais sur le fond, le travail de l'historien actuel va consister en particulier à rechercher les textes parallèles, par exemple ceux qu'on trouve dans la *Sira* prophétique dont nous avons parlé ainsi que dans d'autres écrits historiographiques, dans les corpus juridiques ou dans les commentaires, aussi bien sûr dans les ouvrages de lexicologie et... éventuellement dans le Coran. Ensuite il faut confronter tout cela à la grille

anthropologique de la période première. S'il apparaît qu'il y a contradiction flagrante, excès de sacralisation, etc., le hadith en question doit être considéré comme postérieur, parfois très postérieur, à la période coranique de La Mecque ou de Médine.

JLS

Peut-on déterminer avec certitude la période à laquelle se réfèrent les divers hadiths ?

JC

Non, car le type de contexte auquel on peut les rattacher n'est pas toujours facile à préciser. Les hadiths relèvent souvent d'une idéologie qui baigne dans la surenchère. Il ne faudrait pas croire en effet que ceux que l'on appelle les oulémas avaient toujours l'oreille du pouvoir de leur époque et que les gouvernants suivaient les doctes instructions qu'ils délivraient. On croit souvent cela aujourd'hui dans les milieux musulmans, mais on est loin du compte.

La question de l'origine

JLS

Au stade où nous sommes, je suis frappé de l'extraordinaire différence de contexte de naissance de ces deux « monuments » que sont la Bible et le Coran.

JC

Les contextes et surtout la temporalité sont très longs pour la Bible alors qu'on est dans un espace et une temporalité très resserrés pour le Coran. Néanmoins, en dépit de cette faible ampleur temporelle et spatiale, tous les repères sont brouillés du fait de la structure narrative continuellement fragmentée du Coran. La lecture directe du texte ne permet de déceler qu'une chronologie plus qu'approximative, ou pas de chronologie du tout.

À quoi s'ajoute le mélange avec les corpus postérieurs. C'est le cas pour les lecteurs musulmans, notamment les contemporains, qui pensent facilement que le *Hadith* vient compléter le Coran. Ce corpus postérieur est d'ailleurs si prolixe que même les non-musulmans se laissent souvent prendre au piège quand ils ne confrontent pas leur lecture à une grille anthropologique. C'est ainsi que sont faits des rapprochements tout à fait anachroniques, par exemple celui qui assimile d'emblée l'islam à une religion abrahamique. On a vu que c'est bien plus compliqué que cela.

JLS

Les personnes qui se réclament de l'origine « abrahamique » des trois monothéismes – certains ajoutent : « des religions du Livre » – pour susciter le dialogue et l'estime mutuelle entre juifs, chrétiens et musulmans sont des gens respectables et mêmes admirables. Mais on voit bien que quelque chose est recouvert complètement si on fait l'impasse sur les différences radicales de l'origine.

TR

En effet, ce n'est pas pareil quand l'écart entre l'oral et l'écrit s'étale sur huit cents à neuf cents ans dans la Bible juive, sur un siècle pour le Nouveau Testament et sur un temps beaucoup plus ramassé pour le Coran.

JC

Il est certain qu'en dépit des nombreux emprunts faits par le Coran aux corpus antérieurs, surtout bibliques, il ne fonctionne nullement comme une copie de ceux auxquels il emprunte. Mais une lecture superficielle de son texte ne permet pas de repérer cet aspect. À la lecture directe, on ne perçoit que du biblisme tronqué et déformé, en somme l'exact inverse de l'accusation coranique contre les tenants de la Torah à Médine, accusés de falsification. Là est tout le malentendu. Le Coran ne parle pas à la Bible. Il se parle à lui-même en utilisant des fragments bibliques comme pièces rapportées quand elles sont utiles au déroulé et à l'argumentaire de son discours.

JLS

Pour le Coran, le point de départ qu'est La Mecque est très « concentré », tout petit. C'est même l'exception en Arabie : un lieu sacré à l'écart, aride, où il n'y a rien à manger, avec simplement un point d'eau.

TR

Alors que le contexte biblique est très différent : l'histoire des débuts se déroule d'emblée dans un ensemble géographique très vaste.

De la tribu à l'empire

JC

Si l'islam était resté en Arabie, il n'existerait plus. Il a été fécondé par sa rencontre avec les cultures du Proche et du Moyen-Orient et de bien au-delà. Un phénomène de multiculturalisme majeur a pu alors avoir lieu à une échelle rarement atteinte. L'expansion tribale hors d'Arabie n'a pas eu d'effets civilisationnels en tant que telle. On peut même dire que les effets sont nuls. La seule chose importante que l'on puisse mettre à son crédit, c'est que cette expansion a été très peu destructrice pendant et après la période des conquêtes, et que le facteur religieux n'a quasiment joué aucun rôle pendant le siècle qui a suivi, tant que l'islam est resté la religion des tribus et d'elles seules. Ces éléments de stabilité appliqués à un espace territorial gigantesque ont provoqué un renouvellement culturel formidable, qui a réuni dans un même ensemble l'Orient iranien héritier de civilisations de très haute culture et le monde grec romanisé de l'Égypte et du Proche-Orient, eux aussi à la pointe de savoirs scientifiques et de la haute philosophie aristotélicienne ou néoplatonicienne. Or, en dehors de l'intermède hellénistique d'Alexandre, cette rencontre n'avait jamais eu lieu, en tout cas pas de manière aussi durable. L'interaction des cultures et des savoirs commence à se mettre en place à l'échelle de tout l'Empire

abbasside au début du IX^e siècle avec, par exemple, les traductions de la « Maison de la Sagesse³ » à Bagdad. Cela se poursuit pendant plusieurs siècles, avec des découvertes fécondes en mathématiques, médecine et astronomie, et dans bien d'autres domaines. La circulation du savoir perdure d'un bout à l'autre de l'espace musulman, de l'Espagne musulmane à l'Iran, l'Asie centrale et plus tard l'Inde. Alors même que l'Empire abbasside s'est morcelé et que le califat a été remplacé par des pouvoirs locaux, qu'il a même subi des catastrophes comme l'invasion mongole du XIII^e siècle, on pourrait dire que les routes du savoir sont malgré tout demeurées ouvertes.

JLS

La période qui va du IX^e au XIII^e siècle paraît effectivement incroyablement brillante, ouverte aux autres cultures et créatrice elle-même de culture, alors qu'à l'époque contemporaine, les pays musulmans sont ceux où l'on fait le moins de traductions. Bien des intellectuels musulmans ou d'origine musulmane ont une vive nostalgie de cette époque.

JC

Le IX^e siècle est le moment fondateur de cette rencontre exceptionnelle des cultures et des savoirs. On ne demandait d'ailleurs pas aux savants concernés quelle était leur religion. Il ne s'agit pas bien entendu de « science musulmane », mais de science tout court. Les savants médiévaux étaient loin du postulat que toute la science se trouve déjà dans le Coran parce que le Créateur a tout prévu (comme c'est le cas aujourd'hui chez ceux qui se réfèrent aux « miracles du Coran », ou à la science coranique).

Mais tout s'éteint peu à peu, quand la modernité occidentale prend son essor entre le XV^e et le XVI^e siècle, avec la période dite des « grandes découvertes » et l'apparition de nouvelles techniques comme l'imprimerie. Cette conjoncture nouvelle n'a rien à voir avec la prétendue « fermeture de la porte de l'interprétation » au X^e siècle, comme l'avancent certains, y compris dans les cercles savants. Pour des raisons diverses et sans rapport

avec le religieux, l'innovation change de cadre et d'espace. Elle se fait dorénavant ailleurs que dans le monde musulman. La colonisation sonne ensuite le glas du savoir non religieux pour aboutir effectivement à la catastrophe culturelle actuelle.

Pour répondre à votre interrogation sur la « nostalgie », le manque ressenti ne renvoie pas, à mon avis, à la science mais à la représentation complètement fantasmée d'un passé glorieux que l'on aurait perdu parce qu'on aurait failli dans le domaine religieux. C'est le credo des salafistes, toutes tendances confondues. Depuis maintenant plus d'un demi-siècle, il tend à submerger la pensée musulmane. Mais on peut dire, en raisonnant de façon globale (et sans tenir compte des exceptions, qui existent bien sûr), que collectivement, les musulmans d'aujourd'hui ne comprennent pas ce qui leur arrive. Faute d'avoir développé une vision historique, ils sont comme orphelins de leur passé, ne comprennent pas leur présent et peinent à construire leur avenir.

JLS

Des musulmans sincères – je veux dire : sans arrière-pensées politiques – parlent d'humiliation...

JC

Oui ils l'ont été, humiliés, mais au même titre que tous les autres pays colonisés de la terre (plutôt moins, si l'on pense à l'Afrique noire) par une Europe qui, se targuant d'être éclairée par les lumières de la raison, voulait donner des leçons à la terre entière. Cela n'a rien d'original ni de singulier. Mais ni la rancœur et encore moins l'autovictimisation ne sont constructives. La promotion d'un archaïsme sociétal avec notamment l'enfermement ou l'infériorisation des femmes et l'affichage d'un ritualisme exacerbé ne sont d'aucun secours non plus. Il vaudrait mieux regarder son histoire en face et ne pas se réfugier dans le mythe pour affronter le présent. Autrement dit, proclamer comme certains islamistes d'aujourd'hui : « le Coran est notre constitution » ou « nous devons restaurer la *umma* du

Prophète », cela relève d'une idéologie délirante et destructrice, et parle de quelque chose qui est totalement absent du Coran.

La « oumma »

JLS

Justement, la oumma si souvent évoquée aujourd'hui, qu'est-ce ? Est-ce un terme coranique ?

JC

Oui le mot *umma* (ou « oumma » comme on l'écrit en français) est mentionné dans le Coran. Aujourd'hui, dans la compréhension commune, il renvoie à ce qu'on nomme la « communauté musulmane », que les activistes islamistes entendent restaurer à l'échelle mondiale. Il s'agirait, selon eux, de retrouver le modèle idéal qui aurait été celui de la première *umma* bâtie à Médine par le Prophète lui-même. Les premiers musulmans exemplaires, représentés à travers la figure des pieux « compagnons » (*al-sahâba*, terme non coranique) y auraient participé avec enthousiasme. Ils auraient œuvré pour faire passer dans les faits les commandements intemporels du Coran émanant du divin. Cela donne l'idée de la « constitution » basée sur le Coran que les musulmans d'aujourd'hui sont invités à restaurer. On a assez montré dans ce livre, à travers des exemples concrets, que cet État musulman idéal, gouverné par Mohammed Prophète reconnu par tous, n'a jamais existé.

Quant aux emplois du terme *umma* dans le Coran (et ceux de son pluriel *umam*), ils renvoient simplement à un principe de socialité générale qui concerne tous les êtres vivants et même les êtres surnaturels, et qui permet le vivre-ensemble de tous les êtres concernés s'ils suivent une bonne voie. C'est ainsi que le Coran évoque des *umma* d'oiseaux, de quadrupèdes, et même de djinns (7, 38 ; 6, 38). Pour les humains, le pluriel *umam* renvoie

souvent aux peuples disparus qui n'ont pas survécu justement parce qu'ils sont sortis de la voie droite (41, 25 ; 32, 18).

JLS

Est-ce que vous diriez que démythifier la oumma pourrait être bénéfique ?

JC

Sans aucun doute. Mais pour cela il faudrait que le monde musulman accepte de s'engager dans la voie de l'histoire et de l'anthropologie historique. Nul ne peut se substituer à lui. L'historien ne donne de leçons à personne à ce sujet. Il ne peut que donner à voir à tous, musulmans comme non-musulmans, le fruit de ses travaux. Cependant, actuellement, il faut bien le dire, cela s'apparente au fait de lancer une bouteille à la mer.

1. *Le Coran, une histoire plurielle. Essai sur la formation du texte coranique*, Paris, Seuil, 2019.

2. C'est celle de Christoph Luxenberg dans *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran : Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (« Lecture syro-araméenne du Coran : une contribution pour décoder la langue du Coran »), publié en 2000 en allemand.

3. La Maison de la Sagesse, *Bayt al-Hikma*, de Bagdad, capitale du califat, a été fondée au début du IX^e siècle par le calife abbasside. Fréquentée par les savants de l'époque, parmi lesquels de nombreux savants issus de l'élite chrétienne syriaque, elle a joué un rôle considérable dans la traduction en arabe des œuvres de la philosophie grecque antique, notamment aristotélicienne, ainsi que celle des traités de médecine, de mathématiques, d'astronomie, etc.

III

ÉPILOGUE : LE ROYAUME
ET LA TRIBU



JLS

Durant nos entretiens, est apparue une très nette dissemblance entre la construction de la figure divine d'Allah et de celle de Yahvé ; de même, nous avons constaté que la mise au point des textes bibliques s'est étendue sur des siècles, alors que la composition du Coran a eu lieu sur une période resserrée. Vos approches et méthodes en revanche ont fait notamment apparaître que la constitution de ces textes fut très liée au contexte – anthropologique ou politique. Pourrions-nous à présent nous attarder sur quelques points de comparaison, et peut-être établir un bilan mutuel ?

Ma première question porte sur la construction du dieu de la Bible et du dieu du Coran. Le plus frappant pour moi – je le savais sans le réaliser vraiment : c'est l'entretien avec vous qui me l'a fait comprendre –, c'est que le dieu biblique tel qu'il apparaît entre le VIII^e et les VI^e, V^e et IV^e siècles est complètement immergé dans des empires – déjà très évolués – où il y a une culture, qui viennent de loin et dont on peut recomposer un long passé, tandis qu'Allah apparaît comme très lié à la nature, à des dieux de la nature, de la pluie, de la recherche des pistes. Est-ce une surprise pour vous ? Est-ce qu'on parle encore du même dieu ?

Un même dieu ?

JC

Je dirais que c'est une question de « format », de contexte de la société – c'est de là qu'il faut partir, et non du religieux en général. Le format du Coran correspond à celui, très restreint, d'une société tribale qui doit répondre à des urgences de vie et à un imaginaire de survie. On est dans le cadre d'un *contrat* tribal. Le surnaturel est en contrat avec l'humain, au service de l'humain. Et le modèle est en effet celui de la pluie : rien ne remonte, tout descend, parce que le dieu contractant doit répondre aux besoins humains.

Dans ce type de société, il n'est pas question de transcendance. J'allais dire : c'est un luxe qu'on ne peut se permettre. Mais ensuite, avec les décennies, voire les siècles, ce format premier changera. Et c'est véritablement un cas d'école : le format coranique et le format tribal deviendront le format impérial dans les corpus postérieurs (*Sira* puis *Hadith*), à partir des IX^e et X^e siècles. À ce moment-là, les convertis d'origine biblique afflueront et construiront une autre religiosité, éloignée des origines.

TR

Ce n'est pas si différent de la Bible, car la question des origines de Yahvé est complexe. Plusieurs textes bibliques les situent sur une montagne, dans une région désertique, entre le Néguev et l'Égypte. Du point de vue historique, il est très compliqué d'identifier ces lieux, mais des textes égyptiens du XIII^e siècle évoquent des nomades, les fameux Shasous dont nous avons parlé, et dont un groupe s'appelle les Shasous de Yahwa, ce qu'on peut interpréter dans le sens où ces derniers vénéraient un dieu appelé Yahwa ou Yahvé. Nous ne sommes pas du tout dans un contexte d'empire, mais dans un contexte assez proche de ce qu'évoque Jacqueline Chabbi, où un dieu siège probablement sur une montagne. Laquelle n'est pas le Sinaï actuel, mais serait plutôt située dans le Néguev, quelque part entre la Jordanie, Eilat ou Aqaba et le delta égyptien.

Il ne s'agit pas encore d'un dieu national ; c'est le dieu, ou un dieu, d'une tribu, et il exerce sans doute des fonctions du dieu de l'orage ou de la pluie. On sait peu de choses sur ces nomades Shasous, mais il semble bien qu'ils soient à l'origine d'une vénération de ce dieu, avant de l'importer ensuite dans une confédération qui s'appelle Israël, mentionnée sur la stèle de Merneptah. Je dis bien « confédération », car il ne s'agit pas encore d'un État ou d'une nation, mais d'une réunion de plusieurs clans, encore non structurée. À l'origine on a donc un dieu du désert, qui devient ensuite seulement un dieu royal. En effet, à partir du IX^e siècle, il devient un dieu dynastique, ou plutôt un dieu de deux dynasties : d'abord, dans le Nord, pour les Omrides, ensuite dans le Sud pour la dynastie dite davidique, avant de changer de profil pour devenir le dieu unique, après la destruction de Jérusalem par les Babyloniens, puis de Babylone à l'époque perse.

Comme Jacqueline Chabbi le disait à propos du dieu de l'islam, il y a donc une évolution. Ce sont des évolutions qui montrent que l'origine de Yahvé et d'Allah n'est peut-être pas si différente... Mais finalement, on est mieux renseignés sur ce point, grâce aux travaux de Jacqueline Chabbi, pour le dieu de l'islam que pour le dieu biblique.

JLS

Au fond, on devrait comparer les VIII^e et VII^e siècles bibliques avant J.-C. et le IX^e siècle de l'islam après J.-C., quand ce dernier devient lui aussi une « religion d'empire », si on peut employer cette expression.

JC

Le Coran correspondrait à la phase première qu'a décrite Thomas Römer, et si on devait le comparer à la Bible, il faudrait en effet prendre en compte le IX^e siècle, la période califale impériale. Le Coran s'inscrit en fin de compte dans une très brève phase historique. L'islam tribal reste en vigueur jusqu'à la fin des Omeyyades, soit environ un siècle et quart durant lequel les conversions sont interdites. En effet, pour entrer dans l'alliance d'Allah, il fallait d'abord et avant tout entrer dans une tribu. On est et on

reste donc alors dans la phase coranique initiale. Ensuite, il y a la phase califale impériale, où les conversions commencent à être acceptées. C'est comme si la Bible combinait les phases tribale et impériale, alors que le Coran en reste à la seule phase tribale, la tradition postérieure représentant le corpus de la tradition prophétique, celle de la *Sira* et du *Hadith*.

TR

Avec peut-être une différence à propos de ce que vous appelez la « phase impériale » : pour la Bible, je parlerais plutôt de la « phase royale », car ni le royaume d'Israël ni le royaume de Juda n'ont réussi à constituer une entité politique qu'on puisse qualifier d'empire. Peut-être y a-t-il eu au Nord, au VIII^e siècle, sous Jéroboam II, une certaine extension de la Syrie actuelle jusqu'au sud d'Israël, mais ce n'était pas un empire comparable à celui des Abbassides.

JC

Pourtant le dieu biblique est bien assimilé à l'« empereur » assyrien ?

TR

C'est tout à fait vrai, il y a une reprise de l'idéologie assyrienne, royale, dans la conception même du dieu biblique. À partir des IX^e et VIII^e siècles, celui-ci est en effet un dieu qui légitime une royauté, donc un pouvoir plus ou moins centralisé. Je pense effectivement qu'il y aurait ici des parallèles à établir.

Elsa Rosenberger

Pourrait-on dire que la question de l'unicité a été réglée plus rapidement pour Allah que dans le contexte biblique ?

JC

Oui, car il y avait une question propre à la situation géographique de l'Arabie, et de l'Arabie occidentale en particulier : comment répondre aux aléas ? Dans cet environnement où l'on ne savait jamais si la pluie allait tomber, le dieu unique du Coran procure en quelque sorte une « garantie tous risques ». La notion de créateur, celle de Création, n'implique pas

l'idée de domination divine mais la représentation d'un possesseur de tout, capable de régler tous les problèmes humains. Mais il répond à l'imprévisibilité des situations de manière arbitraire, il fait ce qu'il veut quand et où il le veut. Au-delà, sa fonction consiste à répondre aux besoins de ses créatures qui, dans cette société, sont des besoins de survie.

TR

Dans la Bible, les choses sont plus complexes, même si Yahvé, comme je le disais, est d'abord un dieu de l'orage. Il est un dieu du type « Baal », mais il n'est pas depuis l'origine le dieu créateur. En effet, on voit très bien dans la Bible des résidus de traditions anciennes. Selon l'une d'elles, Yahvé est un fils d'El, qui est le dieu suprême cananéen et qu'on connaît par des textes d'Ougarit notamment. Même si les termes sont un peu piégés, disons qu'à l'origine, nous sommes plutôt dans un concept polythéiste. Yahvé devient certes le dieu tutélaire des deux royaumes d'Israël et de Juda, donc un dieu très important, mais cela n'empêche pas qu'on maintienne d'autres divinités à côté de lui.

Il y a une différence intéressante avec l'islam : on voit en effet aux côtés de Yahvé une « parèdre », une déesse qui lui est associée. Dans des inscriptions de Kuntillet Ajrud notamment, le couple de Yahvé et Ashéra est invoqué lors de demandes de bénédictions. Est-ce que le concept du couple divin est lié au contexte géographique ? C'est possible, car le Levant est très influencé par ce qui se passe du côté de la Syrie, de la Mésopotamie et de l'Égypte, donc d'un monde polythéiste.

JC

Dans le Coran, on observe une espèce d'accélération du temps : c'est une période assez restreinte, où tout va très vite. En ce qui concerne le temps antérieur, tout l'ordre social reposait sur le mode du contrat de la tribu avec son protecteur. Chacune des tribus avait le sien – en l'occurrence, pour les Mecquois, le protecteur du point d'eau où elle résidait. Mais à La Mecque, on avait aussi besoin des déesses protectrices des pistes,

puisque'on devait se déplacer pour s'approvisionner. Celles-ci n'avaient pas de liens de parenté : c'étaient des entités divines qui répondaient chacune à un besoin spécifique, en fonction du lieu où on avait besoin de leur protection. Les fonctions divines étaient donc réparties sans qu'il y ait une « famille ». La tribu mecquoise était en contrat avec plusieurs divinités, et l'idée de Création, empruntée au champ biblique, finit par réunir toutes ces fonctions sous l'égide du seul « dieu du point d'eau ».

TR

On n'observe pas de tentative d'associer ces déesses à Allah ?

JC

Non. Dans un passage du Coran, celui des fameux « versets sataniques¹ », il est raconté que Mohammed aurait soi-disant hésité à inclure, à un degré moindre, les déesses dans l'alliance. Mais finalement il en reste à l'idée du « dieu possesseur de tout » et réglant tout. Il y a peut-être derrière cela un problème de genre. Ce sont les mâles qui défendent la tribu.

JLS

Des deux côtés, Allah et Yahvé reçoivent tout de même des titres assez solennels. Il me semble que dans le Coran, on trouve souvent l'expression « le Seigneur des mondes ». Est-ce le Créateur en majesté qui est visé là ?

JC

C'est une mauvaise traduction. Je rappelle une fois encore qu'on se trouve dans une sociologie ou une anthropologie où tout ce qui existe est catalogué selon le modèle de la tribu. Chaque tribu reçoit une réponse qui correspond à ses besoins propres. Dans ce modèle, le cas de chaque peuple est réglé individuellement, chacun reçoit du Créateur son *kitab*, autrement dit son écrit, son « dossier de vie ». Le Créateur crée tous les peuples et donne le *kitab* de chaque peuple à qui il veut, selon son arbitraire. Il ne faut pas raisonner en termes de « mondialité », mais de répartition, de configuration tribale.

ER

Ce serait donc le « Seigneur des tribus », comme vous l'avez nommé ?

JC

En effet, c'est pour cette raison que j'ai intitulé l'un de mes livres *Le Seigneur des tribus*². J'aurais pu dire aussi le « Seigneur des peuples », mais le mot « tribu » désigne une réalité plus spécifique.

TR

On peut là aussi comparer avec la Bible. Celle-ci conserve en effet, je l'ai dit, quelques résidus de traditions anciennes. Au verset 8 du chapitre 32 du Deutéronome, dans la version conservée partiellement par la traduction grecque et un fragment de Qûmran, on voit émerger une idée un peu similaire : El, le dieu créateur justement, après avoir créé le monde, l'organise en donnant à chacun de ses fils un peuple, et chacun d'eux devient à son tour pour ce peuple un dieu tutélaire. Cela, alors qu'on est déjà à l'époque royale. Yahvé est le dieu d'Israël, Kemosh celui des Moabites, Milkom celui des Ammonites, et ainsi de suite. Le texte originel de Deutéronome 32 affirme donc que Yahvé, considéré comme un fils de El, a reçu de son père le peuple d'Israël, qui représente son « héritage ». Il y a dans ce texte un dieu créateur, mais celui-ci n'est pas encore identifié à Yahvé : il ne le sera que plus tard.

JC

La spécificité de l'Arabie réside dans la séparation entre le surnaturel et l'humain. Il n'y a aucune « parenté » entre les deux. Le dieu est donateur, mais en tant que séparé : il ne se mélange pas aux humains. C'est pour cette raison qu'il n'y a pas de famille divine, contrairement, ai-je l'impression, au Proche-Orient, où l'on perçoit une parenté entre le divin et l'humain.

TR

Cela dépend de ce que vous appelez « parenté ». Si l'on prend l'exemple de l'*Épopée de Gilgamesh*, on y trouve des individus qui sont moitié humains, moitié divins. Dans la Bible hébraïque – dans le Nouveau

Testament c'est autre chose, avec Jésus –, il n'y a guère l'idée de gens qui seraient issus de parents dits « biologiques » des divinités. Cela peut exister dans le Proche-Orient certes, mais dans les textes bibliques, on ne le trouve presque pas, excepté dans un très court texte situé avant le récit du Déluge, où il est expliqué que le Déluge se produit parce que les fils des dieux auraient couché avec les filles des hommes. Cela aurait donné les *nephilim*, ces géants dont la nature est mal connue (Genèse 6,1-3). La scène indique toutefois une sorte de confusion qui nécessite la venue du Déluge, mais aussi que cet épisode ne se reproduira pas. On pourrait encore citer l'histoire de la naissance de Samson qui intervient après que sa mère, stérile, a rencontré dans les champs un ange de Yahvé (Juges 3). Mais le texte biblique ne donne pas de précisions quant à cette « rencontre ».

JC

Dans le Coran, on n'a pas de débordement diluvien comme dans la vallée des deux fleuves. L'eau n'engloutit pas, sauf dans deux récits, d'emprunt biblique, de punition de Pharaon et du peuple de Noé. En Arabie, il n'y a pas de fleuve. L'eau qui donne la vie est céleste. Mais l'homme ne contrôle en rien sa descente. Ce sera l'une des fonctions principales du dieu créateur que celle de répartir à son gré la pluie qui fait vivre la terre. La montée vers le ciel n'est donc pas accessible à un humain. Des passages du Coran disent : « Ah ! Si je pouvais accéder aux réservoirs célestes ! » C'est le symbole même de l'impossible !

TR

L'idée de l'accession au ciel n'est pas absente des textes bibliques, comme on le voit dans le livre de Job. Quand Dieu répond à Job, qui se plaint de ne pas comprendre les desseins de Dieu, autrement dit son arbitraire, Dieu lui répond par un grand discours où il lui demande s'il a essayé de monter au ciel, sous-entendant là qu'il en serait totalement incapable (Job 28). L'idée que les hommes ne peuvent pas parvenir jusqu'au ciel est donc bien présente. L'histoire de la tour de Babel

(Genèse 11) pourrait être avant tout une sorte de récit symbolique montrant que des tentations et des tentatives de ce genre ne peuvent aboutir : la frontière entre l'humain et le divin est clairement tracée. « Dieu est dans le ciel, et l'homme sur la terre », pour paraphraser la pensée de Qohéleth.

JC

C'est justement à propos de cette montée au ciel qui, d'impossible dans le Coran, devient possible dans la tradition musulmane, que l'on détecte à la fois une ligne de rupture et une frontière d'imaginaire. Le Coran met brièvement en scène (17, 1) un voyage nocturne miraculeux et énigmatique, qui reste toutefois terrestre. La tradition de la fin du VIII^e siècle commence à imaginer une ascension céleste, à la manière d'une échelle de Jacob, sur laquelle on monte et on redescend. Alors que cela va totalement à l'encontre de l'anthropologie coranique et de son champ de représentation, cela aboutit dans les sociétés plus tardives à une veine narrative proliférante qui brode sur le thème du Voyage céleste du Prophète de l'islam. Dans les miniatures du XV^e siècle qui représentent cet épisode, Mohammed finit par être peint monté, non sur un chameau, mais sur un cheval à buste de femme, souvent muni d'ailes.

TR

Ce voyage céleste est intéressant : il n'a pas de parallèle dans la Bible, mais on le trouve d'une manière développée dans le livre de Hénoc, qui date peut-être du III^e siècle avant l'ère chrétienne. Hénoc, figure très populaire dans le judaïsme naissant, fait aussi un voyage céleste, et certains pensent que cela pourrait être la raison de l'absence de ce livre dans le corpus biblique hébraïque, malgré sa popularité aussi dans le christianisme (on le trouve parmi les textes lus dans certaines églises orthodoxes). Dans la Bible, Hénoc est très brièvement mentionné en Genèse 5, 21-24 : il y est dit que Dieu l'avait « pris », expression mystérieuse qui peut faire allusion à un enlèvement au ciel.

On a en revanche des *visions* du monde céleste chez des prophètes : elles leur sont données par Dieu, et ils y voient par exemple la cour céleste. Mais elles ne comportent pas de « voyage céleste ». Ézéchiel, à Babylone par exemple, est transporté par l'esprit en différents endroits, mais pas dans le ciel.

JC

Dans le Coran, il est dit de Jésus, le « non-crucifié », qu'« Allah l'a élevé [pour l'amener] auprès de lui » (4, 158 ; 3, 55). Allah dit à Jésus : « Je vais te faire mourir [de mort naturelle] et t'élever auprès de moi ! » Au sens premier, le verbe *rafa'a* que je traduis ici par « élever » signifie « soulever », donc détacher de terre. On est donc en présence d'un « enlèvement » au ciel.

TR

Cela m'évoque Élie, un prophète auquel je n'avais pas pensé auparavant. Il est lui aussi enlevé au ciel avec ses chars par Yahvé, mais on ne sait pas ce qu'il a fait là-haut. On imagine qu'il peut revenir un jour, mais il n'y a pas de description de son séjour céleste.

JC

Dans le Coran, cela apparaît comme un voyage sans retour.

JLS

Allah est au ciel ; Yahvé l'est aussi, dans la représentation.

TR

Yahvé peut se promener seul sur terre – soit comme un inconnu, soit en tant que Yahvé. Dans les récits du paradis, où se trouvent Adam et Ève, il se promène « à la brise du soir » (Genèse 3, 8). Dès le récit du Déluge, il est plutôt au ciel, mais il envoie des *melakim*, des anges, qui le représentent ou le personnifient. Il peut aussi aller à la rencontre des humains : au célèbre « chêne de Mamré », il apparaît sous la forme de trois hommes à Abraham (Genèse 18, 1-2).

JC

La Création dans le Coran ne reproduit pas le modèle de la Genèse biblique, je l'ai dit. Une fois celle-ci effectuée, Allah s'installe en position surplombante tout en haut des cieux, d'où il surveille tout et pourvoit à tout. C'est une création que l'on pourrait dire « continuée », qui ne peut connaître aucun relâchement. Mais Allah ne descend pas sur terre pour se mêler aux hommes. Ce sont les anges, l'Esprit de sainteté et ce que le Coran nomme « l'Ordre » qui descendent sur terre.

ER

Il y a donc des médiateurs dans le Coran comme dans la Bible ?

JC

Non, pas de médiateurs. Le Créateur pourvoit à tout, à la mesure des besoins humains, sans avoir besoin de personne. Les êtres surnaturels qui descendent du ciel pour y remonter ensuite sont des exécutants. Ils n'ont pas de rapport de connivence avec les humains. C'est aussi une manière de les distinguer des djinns avec lesquels justement les hommes des tribus cherchaient constamment à pactiser. Mais ce schéma premier, qui répond à la situation tribale, change avec la société impériale en voie d'islamisation de la fin du VIII^e siècle et plus encore du IX^e : des médiations multiples se font jour, à commencer par celle de l'ange Gabriel, que le Coran ignore à peu près totalement mais qu'on voit alors partout. On inscrit le corpus nouveau de la Tradition dite prophétique (*Hadith*) dans la continuité du Coran, alors que, bien souvent, elle est en rupture avec lui.

TR

N'est-ce pas quelque chose qui arrive à toutes les religions dès lors qu'elles subissent des influences extérieures ? Dans le cas de la Bible, il est clair que certains concepts comme l'alliance, au sens du traité de vassalité que nous avons évoqué, ne sont pas présents avant le contact avec les Assyriens. Il peut bien sûr y avoir l'idée d'un lien spécifique entre Yahvé et une tribu, mais la théologisation du concept, telle qu'on l'observe dans le

livre du Deutéronome, n'est pas pensable avant cette rencontre avec les Assyriens.

La question qu'on peut se poser est la suivante : existe-t-il des religions « pures », qui se sont développées toutes seules, sans incorporer d'influences extérieures ? En réalité, il y a toujours des contacts multiples, à travers des individus ou des influences culturelles venus d'ailleurs, d'autres civilisations. On pourrait dire : les religions alentour mettent toujours en mouvement une religion donnée, si « identitaire » soit-elle. Ainsi, le judaïsme constitué après la destruction du Temple par les Romains ne s'est pas non plus arrêté à ce moment-là. Il a aujourd'hui très peu à voir avec ce qu'il était aux I^{er} et II^e siècles de l'ère chrétienne. Cette grande histoire d'évolution vaut tout autant du christianisme que de l'islam. Vous évoquez la rencontre du Coran avec les traditions judéo-chrétiennes existant dans la région de l'Arabie du VI^e au IX^e siècles, mais il y en a bien d'autres.

JC

Oui on pourrait sans doute ajouter le manichéisme. Toutes les religions évoluent dans la mesure où elles migrent dans des contextes sociétaux successifs et très différents à tous points de vue. Le problème est qu'en dehors des phénomènes de schismes, leurs sectateurs ne s'en aperçoivent pas ou très peu. Concernant l'islam, on se heurte sur ce plan à un obstacle massif. Aussi bien dans le sunnisme que dans le chiisme, qui ne sont en rien des mouvements appartenant à la strate première, celle de la société tribale, on met sur le même plan des corpus de périodes différentes. Cela ferme la porte à toute tentative d'historicisation, et cela jusqu'à aujourd'hui.

JLS

Vous avez dit qu'Allah est très actif, qu'il agit même constamment. Est-ce que je me trompe en disant qu'il ne parle pas, qu'il ne communique pas directement avec les individus ? Dans la Bible, il y a de multiples rencontres directes de Dieu avec des individus. Il manifeste des sentiments de toute sorte, y compris des sentiments qu'on pourrait appeler négatifs : il

se met en colère, il est jaloux, il est aussi très « amoureux », si l'expression est permise, de son peuple. Allah semble ne pas avoir de sentiments. Est-ce une différence entre les deux dieux ?

JC

Le dieu du Coran n'est effectivement pas un sentimental. Je dirais qu'il a trop à faire pour l'être. En tant qu'allié protecteur des humains, il doit remplir sa part de contrat en assurant la survie de ses créatures. Il est donc fondamentalement bienveillant et il pardonne. Quand une erreur est commise, il remet dans la bonne voie. C'est le cas dans l'histoire coranique d'Adam, homme qui a failli mais qui est aussitôt pardonné et guidé. En échange de cette bienveillance, les humains doivent se montrer reconnaissants. C'est du donnant-donnant. En revanche Allah se montre implacable à l'égard de la trahison, interdite, à l'instar de ce qui se passe dans une société de tribu. Le Coran illustre cela en reprenant les légendes des peuples supposés disparus d'Arabie ou encore l'histoire de la ville de Loth.

Le Dieu du Coran, de quelque nom qu'il soit désigné, parle beaucoup. Mais c'est une parole à sens unique, une parole d'apostrophe qui s'adresse à l'inspiré ou à un « vous » qui désigne les hommes de son environnement. À ce premier stade, on n'est pas encore dans l'universel, comme beaucoup l'interprètent aujourd'hui ; on est encore dans le conjoncturel et le spécifique.

TR

Pour le dieu biblique, cela dépend des textes et des traditions. Comme le dit Jean-Louis Schlegel, de nombreux textes parlent de la colère de Yahvé. Certains textes bibliques mettent les hommes devant un choix entre le bien et le mal. Le choix du mal, ou le détournement de ses commandements, provoque la colère de Yahvé. On le voit notamment dans le chapitre 30 du Deutéronome, où il est dit que les hommes peuvent choisir entre le bien et le mal ; si c'est le bien qui est choisi, tout se passera pour le mieux, ce sera

« la vie et le bonheur » ; mais dans le cas inverse, ce sera « la mort et le malheur » : une liste de malédictions indique ce qui va arriver à ceux qui auront la mauvaise idée de se détourner de Yahvé.

On trouve certes l'idée, en partie comparable à ce que Jacqueline Chabbi a dit, que ce dieu veut le bien de son groupe, de son peuple ; mais il sanctionne les écarts, bien qu'il puisse être aussi un dieu miséricordieux. Certains textes parlent du pardon divin, mais celui-ci est souvent obtenu après une première sanction, une conversion, un changement d'attitude de la part de l'homme : on est dans une idéologie du traité, où il faut que l'homme accomplisse sa part du marché ; s'il est défaillant, il est rare qu'il y ait pardon sans contrepartie. Des sacrifices, la conversion et d'autres gestes interviennent pour que la relation entre l'individu, le peuple et Yahvé puisse continuer. Ce n'est pas la gratuité telle que Jacqueline Chabbi l'a esquissée : le dieu Yahvé attend d'une façon ou d'une autre une contrepartie.

JC

Je crois que dans la société du Coran, le dieu, l'allié divin, ne peut rien si un homme lui dit non. Le Coran s'en sort en disant que les hommes verront ce qui se passera après le Jugement. Mais le divin ne peut changer un comportement d'homme de tribu. Chaque chef de famille est responsable des siens : il n'y a pas de relation « étatique » qui viendrait offrir une médiation. Il faut donc choisir sa voie : si le choix est mauvais, l'homme perd son groupe, de même qu'il peut se perdre dans le désert.

TR

C'est une différence avec le monde de la Bible, car les textes sur Yahvé dont nous venons de parler le présentent déjà comme un roi. Ils proviennent de l'époque de la royauté (IX^e-VII^e siècle). Il existe alors une sorte de pouvoir « central », qui attend de la loyauté de la part de ses sujets : s'ils sont loyaux, tout se passera bien, Dieu fera preuve de bienveillance ; sinon,

il y aura des sanctions. Après, le contrat peut être renégocié, et Dieu peut en effet rétablir une nouvelle alliance ou traité (*berit*).

JC

Comme je l'ai évoqué plus haut, la seule menace terrestre qu'agite le Coran est celle des peuples disparus. « Si vous persistez à refuser l'alliance d'Allah, voyez ce qui est arrivé à tel peuple du passé ! » C'est alors la mise en scène de cataclysmes ou de calamités naturelles que l'on connaissait localement. Mais en réalité, le dieu créateur ne peut rien contre les hommes du présent, qui restent maîtres de leurs choix. Le Coran se heurte là au mur anthropologique d'une société qui ne connaît pas de contrainte étatique. Le discours coranique bascule alors dans l'eschatologie pour reporter après la mort les comptes à régler.

Après la mort, quoi ?

TR

Y a-t-il d'emblée l'idée d'une sorte de récompense après la mort ?

JC

Non, il n'y en a pas d'emblée. L'idée même d'un jugement après la mort était inaudible. C'était une totale innovation. La seule attente d'un homme de tribu, c'était de pouvoir être enterré sur le territoire des siens, comme pour ne pas rompre le lien généalogique. L'eschatologie coranique apparaît comme la réponse à un défaut de solidarité au sein de la tribu, comme je l'ai dit. Ainsi, ce qui est mis en avant d'abord, c'est le châtement qui sanctionne une insuffisance d'actes solidaires. Mais le jugement et le châtement s'adaptent au format sociologique de la tribu : ils ne concernent que le chef de famille. Cela dit, une famille privée de chef ne peut que disparaître...

La condamnation est représentée comme une relégation dans un désert brûlant. Quant à la récompense, au départ, il s'agit simplement d'être rendu aux siens : dans les passages eschatologiques les plus anciens, l'idée de paradis est totalement absente.

TR

L'idée même d'une vie après la mort est complexe. Globalement, le Proche-Orient ancien partage une vision commune de ce qui se passe au moment de la mort, et c'est une vision très différente des conceptions égyptiennes. Une fois qu'on est mort, tout le monde « descend » dans ce que la Bible appelle Sheol, qu'on peut comprendre comme l'Hadès ou les Enfers. Toutefois, il ne s'agit pas de l'enfer des chrétiens. C'est le lieu où tout le monde va « végéter » en quelque sorte, parce qu'on ne peut pas imaginer que les morts disparaissent. De même, le culte des morts témoigne de la croyance qu'on peut garder un contact avec les morts : leur donner à manger et à boire, faire des libations, etc. Mais si tout le monde descend dans Sheol, l'idée d'une récompense pour avoir accompli quelque chose d'extraordinaire pendant sa vie est en revanche absente.

Néanmoins, pendant les III^e et II^e siècles, notamment avec le livre de Daniel, on arrive à l'idée d'un jugement des morts : les justes qui sont morts sans avoir été récompensés de leur vivant reviendront à la vie. Cette nouvelle vie n'est cependant pas décrite avec précision. Les méchants, eux, resteront dans le domaine de la mort. Mais cette idée arrive très tardivement, peut-être influencée par la tradition égyptienne, où le jugement des morts est important. Aujourd'hui, elle est moins importante dans le judaïsme que dans le christianisme, qui insiste sur la récompense après la mort. Il se peut que l'islam ait repris certains concepts judéo-chrétiens.

JC

Cela va de soi. Cette innovation ne vient pas de nulle part. La source en est évidemment chrétienne ou judéo-chrétienne. Il s'agit vraisemblablement d'une remontée du Yémen. Sous quelle forme, on l'ignore. On peut

supposer que cela reste dans le registre de l'oralité. Ce type de récit eschatologique devait circuler, car les hommes de tribu sont de grands bavards. Le Coran trouve là une réponse inespérée au problème conjoncturel du déni de solidarité.

JLS

Et qu'en est-il de la résurrection elle-même ?

TR

L'idée d'une résurrection des morts n'intervient que dans les textes très récents de la Bible hébraïque. Le prophète Élie peut « ressusciter » un jeune homme mort, mais ce jeune homme revenu à la vie reste mortel. Quant à Élie lui-même, il monte au ciel sur son char, échappant ainsi à la mort. Dans les textes anciens des VIII^e et VII^e siècles, le séjour des morts échappait au pouvoir de Yahvé, car une autre divinité (Sheol) y régnait. Plus tard, autour du IV^e siècle, on finira par affirmer que Yahvé a le pouvoir de faire revenir de la mort. Mais le mot « ressusciter » est peut-être trop chargé. Dans le Nouveau Testament, on utilise l'expression « faire lever » ou « faire lever quelqu'un des morts ».

Cela dit, je ne pense pas que cela soit l'idée de la résurrection qui a opposé les juifs et les chrétiens. C'est la question des rituels, celle de la loi, à respecter ou non, qui a été centrale dans leur rupture. Mais ce débat sur la manière dont il faut interpréter la loi n'était pas absent au sein du judaïsme du temps de Jésus. Ce que dit Jésus se trouve aussi chez certains rabbins, dans les collections du Talmud. Il y avait donc certainement un judaïsme réformiste, avec des idées libérales par rapport à certaines lois, et cette tendance l'a finalement emporté dans le christianisme. Mais en retour, le succès du christianisme a eu pour effet que le judaïsme rabbinique s'est durci dans son rapport à la loi, aux rituels.

JC

La question de la résurrection apparaît également dans la partie mecquoise du Coran, mais le modèle en est, encore une fois, local. Le dieu

créateur peut tout sur sa création, comme le répète sans relâche le texte. Mais pour faire admettre cela, il vaut mieux se référer à ce que les gens voient de leurs yeux. Ainsi ne peuvent-ils contester, lorsque la pluie tombe, que la terre qui était « morte » (c'est-à-dire sans végétation) redevient « vivante », avec les pâturages à chameau qui ressurgissent en quelques jours dans le désert. Le Coran fait à de nombreuses reprises le parallèle de ce phénomène avec la résurrection.

TR

Il existe dans les mythologies du Levant, la mieux connue étant celle d'Ougarit, un lien évident entre la sécheresse et l'idée de l'absence de la divinité de la pluie. On arrive ainsi au concept de la descente de certaines divinités aux enfers, qui est attestée en Mésopotamie et dans le Levant. Dans les textes d'Ougarit, le dieu Baal – en quelque sorte l'équivalent de Yahvé, puisqu'il est le dieu de l'orage – doit justement descendre aux enfers au moment de la sécheresse. Il est alors sous l'emprise du dieu des Enfers et ne peut plus donner la pluie. Il revient à la vie en automne, quand les pluies reviennent. La descente aux enfers est présente, mais c'est un phénomène cyclique : une descente puis un retour pour amener la pluie et la fertilité.

JC

Pour le Coran, je parlerais de « saisonnalité » plutôt que de « phénomène cyclique ». Il est dit quelque part que Dieu est le « Seigneur de Sirius ». Or, Sirius représente la canicule. La grande crainte des hommes d'Arabie était que Sirius reste dans le ciel alors que son cycle était passé. L'étoile dont le coucher matinal suit celui de Sirius, à un mois d'intervalle, c'est Canope, un astre masculin, alors que Sirius est un astre féminin, comme tout ce qui est lié à la chaleur. Le coucher de Canope annonce la fin de la saison chaude. Le dieu créateur est le régulateur des saisons ; il ne descend pas aux enfers, mais régule le cours des astres.

Le christianisme : quelle rencontre ?

JLS

Par rapport à ce dont nous venons de discuter, comment percevez-vous le christianisme, la « révélation » chrétienne ? Est-ce que c'est une sorte d'écart dans la trajectoire, une embardée ? Après tout, au moins sur la question de l'unicité, me semble-t-il, il y a une sorte d'accord entre musulmans et juifs, judaïsme et islam, au sujet d'un christianisme qui serait finalement polythéiste, « associationniste » pour parler comme les musulmans. Comment percevez-vous cela eu égard à votre objet d'étude ?

TR

Comme pour toutes les religions, le christianisme des origines n'est pas le christianisme d'aujourd'hui. Au 1^{er} siècle, c'était d'abord une sorte de secte juive qui partageait les livres et les croyances des juifs. On le voit dans le Nouveau Testament : il y avait des Grecs et des juifs devenus chrétiens, mais ces derniers, et même les Grecs, pratiquaient la même religion que les autres juifs, à la différence près qu'ils considéraient Jésus de Nazareth comme le Messie dont parlaient certains textes de la Bible hébraïque. La grande rupture est intervenue avec Paul, qui critiquait la loi et les pratiques rituelles du judaïsme, lesquelles étaient évidemment identitaires pour le judaïsme du 1^{er} siècle : les chrétiens juifs – ou juifs chrétiens – pensaient qu'on pouvait très bien reconnaître Jésus de Nazareth comme le Messie et continuer à suivre les prescriptions alimentaires, ou encore pratiquer la circoncision.

À l'origine, le christianisme naissant est une sorte de prolongation du judaïsme, avec cette différence : il va très vite avoir une activité missionnaire, laquelle va lui permettre de se rattacher aux non-juifs et d'en convertir un grand nombre, dont des gens issus de milieux influents. À ses débuts, le christianisme est la religion des personnes aisées de l'Empire romain. Pourquoi ? Il faudrait l'expliquer, car cela conduira à la formation

de sa spécificité. En effet, avec Constantin, le christianisme va devenir la religion de l'empire, ce que le judaïsme n'avait jamais été : ce n'était pas le cas, nous l'avons dit, de la religion israélite et judéenne du VIII^e au VI^e siècle ; et dans les siècles suivants, le judaïsme ne sera jamais légitimé par un État, jusqu'à la création d'Israël en tant qu'« État juif » en 1948. Le judaïsme a toujours été une religion de diaspora et le reste d'ailleurs, malgré la création de l'État d'Israël. C'est peut-être la grande différence par rapport au christianisme et à l'islam, qui sont assez rapidement devenus des religions d'empires, avec toutes les transformations que cela implique. Les grandes transformations du christianisme (Trinité, « Christ Roi », etc.) reflètent aussi le statut du christianisme comme religion officielle des empires.

JC

Le Coran, au départ, ne connaît pas les chrétiens : ils sont absents de toute sa partie mecquoise. On raconte bien l'histoire de Marie, mais ce qui intéresse le Coran, c'est la naissance miraculeuse de son fils, comme nous l'avons vu. Jésus, lui, n'est pas cité dans cette partie mecquoise ; on ne trouve pas non plus de dénominations désignant spécifiquement des chrétiens : les juifs et eux sont tous des « fils d'Israël ». Mais quand Mohammed arrive à Médine, il tombe nez à nez avec les tribus juives, et le changement de terminologie est alors remarquable : apparaissent les mots « Judéens » (*yahûd*) et « Nazaréens » (*nasârâ*). Et, pour la première fois, *Tawrât* pour la Torah et *Indjîl* pour l'Évangile. C'est donc en période médinoise, en même temps que le nom de Jésus (*Îsâ*) apparaît et qu'il est identifié comme « fils de Marie » qu'il est également désigné comme le « Messie » (*al-Masîh*).

JLS

Le Coran évoque-t-il aussi la Trinité ?

JC

On a l'impression que le Coran ne se rend pas compte qu'il y a une Trinité. Jésus est simplement considéré comme le prédécesseur direct de Mohammed : un homme qui a reçu un « Écrit (surnaturel) » (*kitab*) pour son peuple. D'ailleurs, l'expression « peuple de l'Évangile » (*Ahl al-Indjil* ; 5, 47), place Jésus dans une position similaire à celle de Mohammed face à sa tribu. En 5, 116, Jésus et sa mère se défendent d'être « deux divinités ». Et il n'est pas question du Saint-Esprit.

Il n'y a que deux passages qui évoquent directement la Trinité (4, 171 ; 5, 73). Très elliptiques (« ne dites pas Trois »), ils pourraient dater de la période omeyyade (entre le milieu du VII^e et le milieu du VIII^e siècle). En effet, la grande confrontation avec le christianisme ne se situe ni en Arabie ni à Médine, puisqu'il n'y a pas de chrétiens à Médine. Elle ne vient qu'après l'expansion tribale. Les Arabes expatriés vont d'abord faire la guerre et de la politique. C'est à la fin du VII^e siècle, quand le Coran est mis par écrit et qu'il se stabilise, que la question du rapport au christianisme semble vraiment se poser, moins d'ailleurs face aux chrétiens locaux, qui ont très vite collaboré avec le nouveau pouvoir, que par rapport à l'Empire byzantin, qui a résisté aux conquêtes, replié sur la péninsule anatolienne et ses territoires à l'ouest du Bosphore. Les inscriptions de la Coupole du Rocher à Jérusalem proclament l'unicité d'Allah contre la Trinité et proclament les titulatures parallèles de Mohammed et de Jésus, comme nous l'avons souligné.

Quant à la question souvent soulevée de la non-crucifixion de Jésus, selon le passage coranique de 4, 157 que l'on attribue souvent à une influence du docétisme³, je pense, pour ma part, qu'on peut ramener cette affirmation, bien plus simplement, à une raison anthropologique et locale : dans le Coran, le dieu créateur n'abandonne jamais l'un de ses messagers : tous sont sauvés. Jésus ne peut donc pas avoir été crucifié, car cela voudrait dire qu'Allah a trahi son contrat de protection vis-à-vis de lui.

TR

La Trinité est une « doctrine » sur Dieu qui n'est pas encore présente dans le Nouveau Testament. Elle découle d'une interprétation que les Pères de l'Église font de ces écrits à partir du III^e ou du IV^e siècle. Apparemment, ce sont des idées qui, au VIII^e siècle, au moment de la rencontre des musulmans avec les chrétiens, sont connues des auteurs qui rédigent le Coran. Il me semble, si je ne me trompe pas, que l'idée de la Trinité y est évoquée.

JC

Oui, elle l'est. Mais, comme je l'ai dit, de manière si discrète et réduite dans le Coran qu'on peut se demander si on n'est pas en présence d'un ajout. L'affichage de l'un des deux versets concernés sur la Coupole du Rocher est avant tout politique. Il s'agit pour le calife-empereur de Damas de se positionner face au basileus byzantin. Il ne semble pas qu'à la même époque – donc à la fin du VII^e siècle – il y ait eu la moindre dispute officielle avec les chrétiens locaux. Jean Damascène, chrétien melchite chalcédonien, faisait partie des hauts fonctionnaires fiscaux du califat. Une fois retiré dans le monachisme, il s'exprime sur ce qu'il considère être une hérésie ismaélite prêchée par un faux prophète. On a là un point de vue extérieur qui a peu, sinon rien à voir, avec ce qui a pu être la perception du christianisme par le Coran dont, en période mecquoise, on ignore jusqu'à l'existence. Il va sans dire que la cartographie complexe des diverses tendances du christianisme du VII^e siècle, réparties entre monophysites au sud, nestoriens à l'est et chalcédoniens⁴ au nord, échappe totalement au Coran.

JLS

Ce que vous dites tous les deux, c'est qu'il faudrait se défaire des schémas selon lesquels les querelles étaient théologiques. En réalité, elles ne portaient pas sur la nature divine du Christ ou sur la Trinité. Les querelles initiales entre le judaïsme et le christianisme concernaient, par exemple, pour les chrétiens, l'abandon de la circoncision, des règles

alimentaires, de la loi, de choses pratiques de ce genre, et l'admission des Grecs dans le giron chrétien. Six siècles plus tard, pour l'islam, les querelles avec le christianisme ne sont pas non plus d'abord théologiques.

JC

En effet. La théologie est un luxe : pour s'en occuper, il faut vivre dans une société qui n'a pas de problèmes alimentaires.

TR

Une approche théologique de la religion est en effet réservée à une élite, elle n'est pas forcément connue par le peuple, dont les pratiques religieuses se moquent de savoir s'il y a une Trinité, si Jésus est à la fois de nature humaine et de nature divine, etc. Souvent, ces débats mobilisent quelques privilégiés et ne parviennent pas jusqu'au grand nombre des croyants. Même aujourd'hui, où de très nombreux individus ont un niveau d'instruction élevé (certes ultraspécialisé, souvent), le catholique moyen pratiquant ignore certainement tout, non seulement de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin, mais d'autres grandes questions théologiques récentes que les intellectuels catholiques se sont posées et se posent encore. Cette différence, cet écart entre « théologiens » et « simples croyants » vaut aussi, et *a fortiori*, pour l'islam.

JC

Des interdits alimentaires sont cependant évoqués dans le Coran. Ce sont ceux du judaïsme, qui paraissent avoir été découverts à Médine. Ils vont être pris en très mauvaise part. Mais je dirais que la raison de ce rejet relève moins d'une réflexion religieuse que d'une immense désillusion.

Dans la partie mecquoise du Coran, les « fils d'Israël » sont considérés de manière très positive : ils sont les référents de Mohammed, contesté par sa tribu qui l'accuse de trahir la tradition patriarcale. Il répond qu'il est dans la ligne de ceux que le Créateur a envoyés à leur peuple avant lui, qu'il se place donc dans une généalogie d'« avertisseurs ». Mais les rabbins rient au nez de Mohammed quand il arrive à Médine. Alors la polémique

commence, et les interdits alimentaires sont considérés comme une punition des juifs pour avoir trahi leur prophète Moïse... Des chrétiens, il n'est pas question, ni *a fortiori* de débats théologiques avec eux.

TR

D'où vient alors ce qu'on sait des chrétiens dans le Coran ?

JC

Très probablement des juifs. Un seul verset, appelé « le verset de l'amitié », s'exprime comme suit : « Les juifs vous détestent mais les Nazaréens vous aiment, ce sont des gens très bien. »

TR

C'est toujours plus facile de dire du bien de ceux qui sont absents... !

JC

Mais en dehors de ce passage valorisant, les autres occurrences de période médinoise, voire plus tardives, sont uniformément négatives. Tantôt « ceux qui judaïcisent », ou les « Judéens », sont associés aux « Nazaréens » dans un même rejet, tantôt chacun en prend pour son grade. Mais il faut également attirer l'attention sur l'expression « gens du Livre », communément utilisée pour célébrer des rencontres « abrahamiques » de « religions sœurs ». L'expression coranique correspondante est *Ahl al-Kitâb*, littéralement « les gens de l'Écrit », autrement dit ceux qui ont reçu un « Écrit » antérieur destiné à être transmis à leur peuple. Eh bien, dans le Coran, cette expression, qui ne se rencontre que dans le cadre de la polémique médinoise, ne célèbre pas la concorde mais la discorde. Les *Ahl al-Kitâb*, soit les Judéens et les Nazaréens, sont accusés d'avoir trahi leurs « prophètes » et d'avoir falsifié « l'Écrit » que ceux-ci leur avaient transmis.

ER

Abordons à présent la question de l'approche historique des textes. Jacqueline Chabbi soulignait qu'une part du travail de « déconstruction » historique a été fait pour la Bible mais qu'il ne l'a pas été pour le Coran.

Pourriez-vous rappeler le travail respectif qui a été réalisé, et ce qu'il a apporté ?

TR

Pour la Bible, ce travail a commencé à partir du XVII^e et surtout du XVIII^e siècle. L'approche dite historico-critique s'est établie au XIX^e siècle, particulièrement dans les facultés de théologie protestante germaniques et scandinaves, avec notamment le projet de s'émanciper des Églises qui voulaient contrôler la lecture des textes bibliques. Le catholicisme était très réticent à ce type d'approche, mais ce fut également le cas pour les milieux conservateurs des Églises protestantes. C'était également l'époque de la naissance d'une nouvelle discipline qu'on appellera l'histoire des religions. On se mettait alors à lire la Bible comme n'importe quel autre texte de l'Antiquité. Les premières méthodes de la critique textuelle et de la critique historique ont d'ailleurs été élaborées en contact très étroit avec les hellénistes, qui les appliquaient principalement au corpus homérique. Les méthodes étaient les mêmes, les chercheurs et les professeurs se connaissaient, s'influençaient mutuellement. L'un des grands représentants allemands de l'approche historico-critique est Julius Wellhausen, qui s'est aussi intéressé au Coran et aux textes islamiques.

Outre l'« historicité » ou la non-historicité du texte, est aussi en jeu celle de la reconstitution des différentes couches qui la constituent. L'approche historico-critique permet de faire apparaître qu'un texte qui se présente à un lecteur lambda comme une unité est en réalité constitué de « couches » superposées, comme des strates archéologiques. Ces strates se sont accumulées et superposées pour des raisons qu'on peut essayer de comprendre, aboutissant à un produit final qui est souvent très différent de la première « couche » du texte. Ces études ont rencontré beaucoup de résistance. Dans le cas du catholicisme, il a fallu attendre jusqu'aux années 1960 au concile Vatican II pour que ce type d'exégèse soit officiellement déclarée recevable : ce n'est pas si lointain !

On étudie donc ces textes sacrés en dehors d'une surveillance ecclésiastique ou synagogale. L'exégèse historico-critique pose la question de la formation du texte, mais aussi de l'historicité des événements et des personnages qui figurent dans ces textes. Nous avons déjà abordé la question de l'historicité qui se pose pour certains personnages ou événements racontés. Mais la reconstruction des strates anciennes et récentes permet également de comprendre comment une religion d'abord royale, judéenne, israélite, s'est petit à petit transformée en judaïsme. Julius Wellhausen, par exemple, a parlé, de manière quelque peu provocante, du « paganisme israélite » pour dire que la Bible n'est pas à l'origine un « texte juif », qu'elle contient des textes qui reflètent une religion royale, judéenne et israélite, qui est tout autre chose que ce qu'elle va devenir, le judaïsme.

Il est très important de faire ce travail historique, car il montre que ces textes sont le résultat d'une longue évolution.

JC

Pour le Coran et la tradition musulmane, dont le corpus s'étend sur plusieurs siècles, l'absence d'une lecture historique est patente. Les grands historiens du XX^e siècle, que ce soit un précurseur de l'école historique des Annales comme le Belge Henri Pirenne ou l'un de ses membres les plus éminents comme Fernand Braudel, se sont intéressés au monde musulman dans le cadre de ses rapports avec l'Europe médiévale. Mais ils n'étaient pas arabisants. Ils n'étaient pas non plus initiés au persan ou au turc. L'islam des origines est ainsi resté totalement fermé à leurs avancées, alors qu'ils se sont fortement intéressés à l'Occident chrétien ainsi qu'à la quasi-totalité des mondes antiques et même, pour une part, extrême-orientaux.

Le premier des historiens du XX^e siècle à avoir conjugué, sur tous les domaines qu'il a abordés, à la fois une approche historique et une compétence linguistique qui permettait d'aborder les sources directement dans leur langue, fut Claude Cahen, grand professeur à la Sorbonne, historien médiéviste, spécialiste, comme il aimait à le dire, non de l'islam

mais du monde musulman. Il fut mon maître. C'est lui qui, en 1954, devant le Congrès international des orientalistes de Cambridge, pointa de façon incisive les graves carences des travaux orientalistes en matière d'histoire économique et sociale du monde musulman. Je dirais qu'on en est aujourd'hui au même point en ce qui concerne l'histoire des corpus religieux. Il se trouve que, durant mes années d'études, j'ai été aussi l'élève directe de ceux que l'on peut considérer comme les derniers orientalistes français, à commencer par Régis Blachère, qui a été l'un des grands traducteurs du Coran. À l'instar des orientalistes germanistes du XIX^e siècle, ces savants furent avant tout de grands philologues. Ils n'ont jamais cherché à établir de lien avec les historiens de leur époque et moins encore avec les précurseurs des sciences sociales qui émergent au début du XX^e siècle et dont les historiens médiévistes occidentalistes, tels Georges Duby ou Jacques Le Goff, ou les hellénistes comme Jean-Pierre Vernant ou Marcel Détiègne, s'emparent au milieu du XX^e siècle en orientant leur travail sur l'histoire des représentations collectives et des croyances.

Selon moi, en ce qui concerne l'historicisation des débuts de l'islam, la situation est pire que jamais, et cela non seulement en France mais au plan international. Alors que les biblistes ont réussi, au niveau mondial, à conserver une ligne de lecture critique des corpus religieux, on est pris entre deux feux pour ce qui est de l'islam : d'un côté une lecture à la fois savante et vulgarisante qui « biblise » à outrance le Coran, lui déniait toute spécificité, et de l'autre une lecture sacralisante qui règne de manière quasi exclusive dans le monde musulman.

Cette absence d'approche historique du passé, et notamment des corpus religieux, est pour les musulmans d'aujourd'hui une véritable catastrophe. Pour ce qui est temps des origines de l'islam, c'est encore plus difficile car, pour des raisons complexes, conjoncturelles, qui tiennent aux péripéties politiques du monde moderne et non à quelque impossibilité d'appréhension du passé musulman, les sociétés des pays musulmans

contemporains ont été dans l'incapacité de se pencher historiquement sur leur passé. L'appréhension de cette période première est placée sous le primat exclusif du religieux, qui tend à s'arroger le monopole de la parole et de l'écrit, selon des présupposés aux antipodes d'une approche historique et critique.

L'absence d'approche historique du passé empêche de penser le religieux de manière distanciée et rationnelle, et cela à quelque niveau que ce soit.

ER

Pouvez-vous en donner des exemples ?

JC

J'en fais l'expérience depuis quelques mois, après avoir pris l'initiative de lancer une page Facebook de vulgarisation concernant « Les mots du Coran ». Cette page s'adresse à un public francophone indifférencié. Chacun peut intervenir, à la suite de chaque brève vidéo explicative d'un mot ou d'une expression coraniques. Très suivie, semaine après semaine, cette page offre une véritable photographie de la situation dans laquelle on se trouve. Nombre de musulmans de différents pays qui interviennent ne cessent de me demander quelle est *ma* religion. Ils ne parviennent absolument pas à distinguer religion et histoire. Un non-musulman n'aurait pas le droit de toucher au Coran. Il lui est enjoint de se replier sur *sa* Torah ou *son* Évangile. On a là une attitude appropriative caractéristique qui peut s'expliquer en partie par les crises actuelles du monde musulman. Le Coran et la figure de Mohammed paraissent être devenus des valeurs refuges, au pire sens du terme. Alors, toucher historiquement au Coran, c'est blasphémer. Dans les pays musulmans, il est jusqu'à présent très risqué de faire de l'histoire critique. Celui qui remet en cause la « doxa » islamique officielle est un *kâfir*, un « mécréant », et on lance des *fatwas* contre lui !

ER

Comment peut-on sortir de ce piège ?

JC

L'un des moyens, selon moi – au moins là où nous le pouvons – serait de développer l'histoire critique des corpus religieux de l'islam, comme cela a été fait pour les corpus bibliques. Mais pour y parvenir, il faut mettre en œuvre les méthodes adéquates. Or beaucoup, à mon avis, notamment les tenants de l'approche « externaliste » que j'ai évoquée au sujet des influences bibliques, se sont fourvoyés dans des impasses. Concernant les débuts de l'islam, la voie de l'anthropologie historique me paraît constituer une piste particulièrement prometteuse. Malheureusement, peu de chercheurs s'y sont engagés jusqu'à présent.

JLS

Pourquoi la recherche historico-critique effraie-t-elle ? Aujourd'hui, l'Église catholique a à peu près reconnu la validité de ces recherches et leur intérêt, même si, dans les faits, elle reste l'affaire d'exégètes, de théologiens et d'autres chercheurs. Pour l'islam aussi, il me semble que nombre de musulmans cultivés reconnaissent la validité de vos recherches. Cela n'empêche pas que vous soyez perçue comme une menace pour les croyants qui vous accusent de détruire la foi ?

JC

Pas par tous non plus. Mais dans le monde musulman, des gens n'osent pas parler. Certains sont conscients de l'importance du savoir et de la culture, des lectures critiques de la tradition, mais ils ont la bouche fermée, soit parce qu'ils n'ont pas les éléments pour « l'ouvrir » (à tous les sens de l'expression), soit parce qu'ils ne se sont pas autorisés à le faire. Ma page de vulgarisation, que j'essaie de garder très accessible en donnant de nombreux exemples concrets, a justement pour objectif d'essayer de « déverrouiller la parole » et d'amener les gens à s'exprimer. Certains s'y refusent absolument. D'autres se déclarent scandalisés. Je constate néanmoins un début de changement de tonalité dans les interventions. Il faut dire que c'est sans doute une des premières fois, sinon la première, que

les lecteurs entendent parler du Coran de cette façon. Il faut le temps de s'habituer. Les idées font souvent leur chemin silencieusement. Toutefois, dans le milieu académique des « musulmans d'origine », on n'a pas non plus encore vraiment compris – à quelques exceptions près – l'intérêt de suivre la piste de l'anthropologie historique, et c'est dommage. Chacun doit prendre en main son destin quand il a les moyens de le faire.

ER

Est-ce qu'il ne s'agit pas aussi d'une rencontre des savoirs ? Je pense notamment aux champs que mobilise l'étude de la Bible : l'archéologie, l'histoire ou encore la linguistique. Ne manque-t-on pas de cette diversité pour la lecture du texte coranique ?

JC

Il y a de très bons linguistes, mais la jonction avec l'histoire critique ne se fait pas, pas plus qu'avec les sciences sociales. Et inversement, pour travailler sur les débuts de l'islam, il faut absolument un niveau de langue très élevé. Or, les historiens ne l'ont pas forcément. Ils ne sont pas capables d'aller fouiller dans les sources ou, s'ils le sont, ils ne sont pas attirés par les sciences sociales. C'est évidemment pour la période initiale, où l'on ne dispose quasiment d'aucune des sources classiques auxquelles est habitué l'historien, que l'on doit expérimenter des méthodes innovantes.

TR

Il est vrai que des compétences multiples sont nécessaires, et il est rare de trouver des chercheuses et chercheurs compétents dans plusieurs domaines, comme les langues et la linguistique, la philologie, l'archéologie, l'anthropologie, l'histoire. Pour l'approche historico-critique, il existe néanmoins une sorte de « communauté universitaire », où chacun s'intéresse aux travaux des autres, une sorte d'interdisciplinarité qui permet de reconstruire les éléments qui ont mené à la Bible. Cela manque sans doute du côté de l'islam, mais il ne faut pas s'imaginer que ce fut d'emblée le cas pour la Bible. Je rappelle qu'il a fallu plusieurs siècles pour parvenir

à ce type d'approche et pour qu'elle soit acceptée. Il se peut cependant que la « pression » des milieux religieux, pour le dire rapidement, soit bien plus menaçante aujourd'hui du côté de l'islam. À Genève, une de mes collègues enseignant les origines de l'islam doit faire cours avec une protection policière, car elle a déjà été importunée à plusieurs reprises, et cela non par des étudiants inscrits et assistant aux cours régulièrement, mais par des individus extérieurs dont on devine l'appartenance.

ER

Ne faudrait-il pas expliquer aux croyants l'intérêt qu'ils auraient à envisager une approche historique du texte coranique ?

JC

C'est ce que j'essaye de faire personnellement depuis quelques mois et je vous ai donné un aperçu du résultat. La question est cruciale, et l'enseignement devrait s'en emparer, à tous les niveaux. Mais ce n'est pas en délivrant des leçons de laïcité qu'on y arrivera. L'important, ce serait d'apprendre à penser le religieux à travers les évolutions de l'histoire. Pour l'islam, c'est peut-être un peu plus compliqué, car le Coran est perçu comme une parole divine directe et intemporelle. Beaucoup de gens s'accrochent à cette idée, y ajoutant même une quasi-sacralisation de la figure prophétique, pourtant totalement contraire au Coran. Cela a conduit aux horreurs que l'on sait.

La difficulté, c'est de « désenchanter » le passé et de l'humaniser sans donner à penser que la foi est attaquée. Historiciser la parole réputée divine en montrant qu'elle s'adresse d'abord, dans le Coran, à des gens qui ne sont pas les musulmans d'aujourd'hui. C'est difficile, mais possible. Il ne faut pas oublier que la pensée historique contemporaine, qui implique la mise à distance – un mot à la mode – en même temps que la mise en chronologie, est une façon de penser non spontanée que l'on doit s'exercer à acquérir.

TR

Je vous rejoins sur cette nécessité. Une approche historique – encore faut-il accepter d’y entrer ! – peut montrer qu’il n’y a pas d’immédiateté par rapport aux textes religieux, que le texte est le résultat de relectures, de stratigraphies. Évidemment, le présupposé est que les religions changent à travers les siècles. Or, cela peut être ressenti comme dangereux pour les chrétiens et les juifs comme pour les musulmans, tant qu’on reste dans une sorte d’accès immédiat au texte, considéré implicitement comme un livre de recettes pour l’action. Malheureusement, cette idée est souvent entretenue aussi par certains chefs religieux ou spirituels.

JC

L’islam djihadiste a donné le pire et le plus terrible exemple de cette idée. Sur le plan des conduites sociales, l’islam salafiste n’est pas en reste. Le problème, c’est que pour le traitement historique des textes, on n’a pas affaire au Coran seul. On dispose de corpus seconds tels le *Hadith*, celui des recueils de *fatwa*, les avis juridiques, sans parler d’autres corpus secondaires qui se répartissent sur plusieurs siècles. Pour les chiites, on a en plus la parole de leurs imams, dont le dernier disparaît au milieu du IX^e siècle et dont ils attendent la parousie. Aucun de ces corpus, souvent très volumineux – sans commune mesure avec le Coran – n’a été soumis à une lecture critique, sinon de manière très partielle. Ils ne sont pas du tout historicisés alors qu’ils appartiennent à des phases sociétales très différentes. En outre, contrairement au Coran qui renvoyait à une action et à des enjeux de terrain, ce sont des textes en roue libre, qui ne répondent le plus souvent qu’à des enjeux idéologiques sans rapport avec une quelconque réalité. On est donc très souvent dans une surenchère proprement délirante, qui n’a jamais connu le moindre début d’application sur le plan social ou politique. Pourtant, tout cela est pris au sérieux dans nombre de milieux musulmans aujourd’hui.

TR

Il y a des milieux dits fondamentalistes ou littéralistes partout, dans le christianisme et dans le judaïsme également. Ils prennent même plus d'importance qu'en d'autres temps. Pour eux, la parole de Dieu ne peut être remise en question, il n'est pas question d'en faire une approche historique. Le combat n'est donc gagné nulle part. On peut dire en effet, comme vous le faites, que le retard est flagrant du côté des études islamiques ; mais quand les nuages politiques, sociaux ou « sociétaux » s'accumulent, les assurances religieuses reviennent partout.

Violence des religions ?

JLS

Pour élargir ce à quoi vous venez de faire allusion : il y a tout de même une violence créée par les religions. Sont particulièrement sur la sellette les religions issues de la tradition biblique et évangélique, et du Coran. Avez-vous une explication ?

TR

La violence fait partie de la vie humaine. À l'époque où ces textes ont été écrits, il y avait des guerres et des conflits constants. Ce qu'on dit de la divinité reflète aussi ce contexte des sociétés anciennes. La Bible raconte en effet que Yahvé mène la guerre, qu'on fait la guerre en son nom ; la violence du langage, par rapport à la sexualité notamment, est incontestable elle aussi (au chapitre 16 du livre d'Ézéchiël, la punition d'Israël, comparée à la femme infidèle de Yahvé, consiste en un viol collectif). Là encore, une approche historique est nécessaire pour montrer que ces discours, qui nous paraissent aujourd'hui si violents, sont nés dans des contextes de violence politique, sociale, de conflits religieux, de machisme, etc. Aujourd'hui domine la vision politiquement et théologiquement « correcte » de telle ou telle divinité : des théologiens s'efforcent de montrer que les images

positives de Yahvé l'emportent ; d'autres cherchent à légitimer la violence divine et humaine en insistant sur le péché d'Israël ou des nations païennes.

JC

Ce ne sont pas les religions qui sont violentes, mais les sociétés, selon les temps et les lieux. Celles qui comportent un nombre d'humains restreint, comme les tribus, ou qui n'ont pas d'État, sont beaucoup moins violentes finalement. Dans une société de tribus, on peut tenir des propos extrêmement violents, mais on évite la guerre qui tue, car on sait très bien qu'un petit groupe peut en exterminer un autre en très peu de temps. On vit avec la conscience de la possibilité de sa disparition. À l'inverse, dans une société où la population est importante, on peut massacrer en nombre.

TR

C'est bien connu : on utilise encore aujourd'hui des textes bibliques pour légitimer des « guerres saintes » ou d'autres conflits, au service de préoccupations impérialistes et nationalistes. C'est notamment le cas du livre de Josué, qui a servi de légitimer les croisades, l'apartheid ou encore l'annexion des territoires occupés par Israël. Les textes bibliques et coraniques peuvent en effet être dangereux quand ils servent de supports à des discours d'oppression et de conquête tout au long de l'histoire. Il est d'autant plus important que des historiens les replacent dans leur contexte et rappellent leur rôle littéraire : la rhétorique guerrière n'est pas la guerre ! Nous avons vu comment le discours guerrier dans le livre de Josué servit à l'origine de « contre-histoire », en s'opposant à l'occupation et à la puissance militaire des Assyriens.

JC

Oui, l'histoire peut être un remède à la violence ! Car elle contextualise et relativise !

JLS

Nous parlons ici de la divinité, de Dieu, d'Allah, mais finalement, aussi bien dans la Bible que dans le Coran, on évoque énormément la vie

quotidienne. Ce sont des textes extraordinairement « existentiels ». Ils parlent, aux croyants et aux autres, de la vie, de tous les problèmes personnels, des rapports hommes-femmes, de l'adultère, de l'enfantement, ou encore des jalousies et des colères, et, effectivement, d'une violence politique considérable. On comprend bien que ces textes puissent servir d'appui ou de légitimation, dans les guerres nationalistes actuelles – et il y en a encore beaucoup.

JC

Le Coran était un livre de la vie dans son contexte tribal. Mais, lu hors contexte comme cela est presque toujours le cas aujourd'hui, il peut devenir un livre de mort pour des gens qui veulent rejoindre le paradis. Je ne pense pas que les hommes de tribu de l'Arabie aride aient été mobilisés par une idéologie eschatologique qui était étrangère à leur propre tradition. Ils avaient trop à faire pour survivre, eux et les leurs.

TR

De manière générale, si on fait un peu d'anthropologie, on trouve dans ces textes des réflexions sur la condition humaine. Ce n'est pas vrai seulement de la Bible : déjà avant elle, l'*Épopée de Gilgamesh* aborde les grandes questions que les humains se posent. Bien sûr, sont aussi traités, dans des discours sur la condition humaine, des problèmes contextuels très précis, que Jacqueline Chabbi a rappelés. Mais en même temps les humains se posent tous la question de la mort, ou du sens de la vie, ou de ce qu'on doit faire et ne pas faire, et ces textes présentent de multiples facettes de ces questions. Pour autant, je le répète : ce ne sont pas des « livres de réponses ».

JLS

Ce n'est donc pas par hasard que ces textes sont vivants aujourd'hui ?

TR

Vivants, oui ; mais attention, il y a de gros risques d'en faire des lectures biaisées, à contresens. Ce n'est pas forcément grave, mais quand on

utilise le Décalogue pour construire une sorte d'éthique judéo-chrétienne gravée dans le marbre, il faut être conscient que le sens que l'on donne aujourd'hui à certains commandements n'est pas celui d'origine. Prenons l'exemple du commandement : « Tu ne commettras pas d'adultère. » Aujourd'hui, on met sous ces mots tout autre chose que le commandement ainsi énoncé. À l'origine, il signifiait certes : « Tu ne toucheras pas à une femme mariée qui appartient à un autre » ; mais cela sous-entendait aussi : « Si tu prends une autre fille non mariée que tu peux épouser également, pas de souci ! » L'interdit de l'adultère n'inclut nullement la visite d'un homme marié chez une prostituée. On l'oublie trop : derrière nos traductions ou compréhensions de textes millénaires, on ne parle pas de la même réalité.

JC

Chacun « construit » sa lecture, mais souvent les croyants pensent que leur lecture est *la* vérité. Il faut faire comprendre que toute lecture est contextuelle, que d'autres avant nous ont lu autrement. Dominique Lecourt a étudié ce phénomène de la lecture directe, sans médiation, chez les protestants américains, dans *L'Amérique entre la Bible et Darwin*⁵. Dans le monde musulman, on retrouve malheureusement ce phénomène chez des personnes qui apprennent l'arabe avec le texte coranique. Ils ne se rendent pas compte qu'ils projettent sur le texte ce qu'ils sont. Des jeunes gens disent que leurs parents ne comprennent pas l'islam, en avançant comme argument qu'eux-mêmes, contrairement à ces derniers, lisent directement le Coran, et donc le comprennent mieux. C'est l'inverse qui est vrai : ce sont eux qui rompent avec la tradition. Il arrive aussi que des croyants apprennent par cœur le texte et ne savent pas forcément ce qu'ils lisent. Ils ne se rendent pas compte qu'ils construisent leur lecture et ce qu'ils comprennent en fonction de leurs affects, de leur savoir – toujours médiocre –, de leurs passions aussi. Je dirai qu'une éducation à la lecture historique est à faire. C'est elle qui peut rendre les hommes responsables de leur présent. Une lecture fantasmée qui déshumanise le passé peut avoir de

terribles conséquences. L'islam déhistoricisé d'aujourd'hui nous en offre un bien triste exemple.

ER

Dans la mesure où ce sont des textes qui sont constitués de couches de sens, il faudrait en effet une grande humilité pour les approcher, une attitude « questionnante ». À l'inverse d'une approche immédiate ou littérale des textes.

TR

Concernant la lecture « immédiate », on constate que les fondamentalistes, quoi qu'ils veuillent ou prétendent, ne peuvent pas appliquer l'ensemble des prescriptions bibliques, car ils vont contre les lois actuelles. Selon la Bible par exemple, un enfant qui parle mal à ses parents devrait être lapidé (Deutéronome 21,18-21). De même, on peut avoir plusieurs femmes si on peut se le permettre (voir le cas de Jacob, ou les rois David et Salomon). Ou encore, on doit punir de mort ce que le texte considère comme des « déviations sexuelles » (Lévitique 20)... De telles injonctions sont considérées comme paroles de Dieu par les soi-disant fondamentalistes ; mais dans leur vie quotidienne, ils ne peuvent pas les mettre à exécution.

Les littéralistes ou fondamentalistes ont donc, qu'ils en soient conscients ou non, *leur* lecture des textes, qui n'est qu'une parmi d'autres. Ils opèrent eux aussi une hiérarchisation. Il y a toujours, même chez les plus fondamentalistes, une sorte de « proto-herméneutique », parce qu'il y a des règles qu'on ne peut tout simplement plus appliquer aujourd'hui. Si on voulait le faire, il faudrait réintroduire l'esclavage, la polygamie – qui existe dans certains pays musulmans –, la peine de mort... ou tomber dans la folie de Daesh, et sombrer dans les tueries de masse.

Dans le judaïsme, c'est moins compliqué, car les rabbins ont insisté sur la nécessité de l'interprétation. Pour eux, la vraie « Bible » n'est pas le Tanakh, mais le Talmud, la discussion rabbinique. Dans une perspective

chrétienne, surtout protestante, on oublie parfois, à l'inverse, le rôle et la nécessité de l'interprétation.

JC

Ce qui, dans les temps modernes, a compliqué les choses pour l'islam, c'est le wahhabisme, qui a joué et joue encore un rôle terrible dans la violence islamiste. La renaissance d'un chiisme politique dans les années 1980 a également eu une influence négative. J'ai parfois l'impression que les musulmans sont en perte totale de repères par rapport à leur présent. Ils appliquent sans discernement ce qu'ils croient être leur tradition, se lient à des imams qui sortent de n'importe où et disent n'importe quoi. Le monde musulman ne dispose pas d'un savoir historique construit, comme c'est le cas pour la critique biblique, où l'on peut exercer sa raison éclairée par le savoir constitué, et où l'on a des outils pour le faire. Il est marqué par un énorme déficit de pensée autonome que l'histoire critique du passé pourrait en grande partie combler si on l'avait à disposition, ce qui est loin d'être le cas.

1. Les versets sataniques (53, 19-23) sont ceux où Satan aurait fait dire à Mohammed des paroles de conciliation avec les idées polythéistes.

2. *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, Paris, CNRS Éditions, « Biblis », 2013 et 2020.

3. Docétisme : doctrine qui dit que le Christ était seulement en apparence un homme, donc que Dieu ne s'est pas réellement incarné en Jésus.

4. Monophysites : ceux qui disent que le Christ est seulement de « nature divine », ou qu'il n'a qu'« une seule nature », divine et non humaine. Les nestoriens insistent au contraire sur la nature humaine du Christ, sur ses deux « personnalités », autonomes pour ainsi dire (cf. note p. 166, [chapitre 7](#)). Les chalcédoniens suivent la doctrine, devenue seule orthodoxe, du concile de Chalcédoine (451), pour lequel le Christ est « une seule personne en deux natures ».

5. Paris, PUF, 2007.