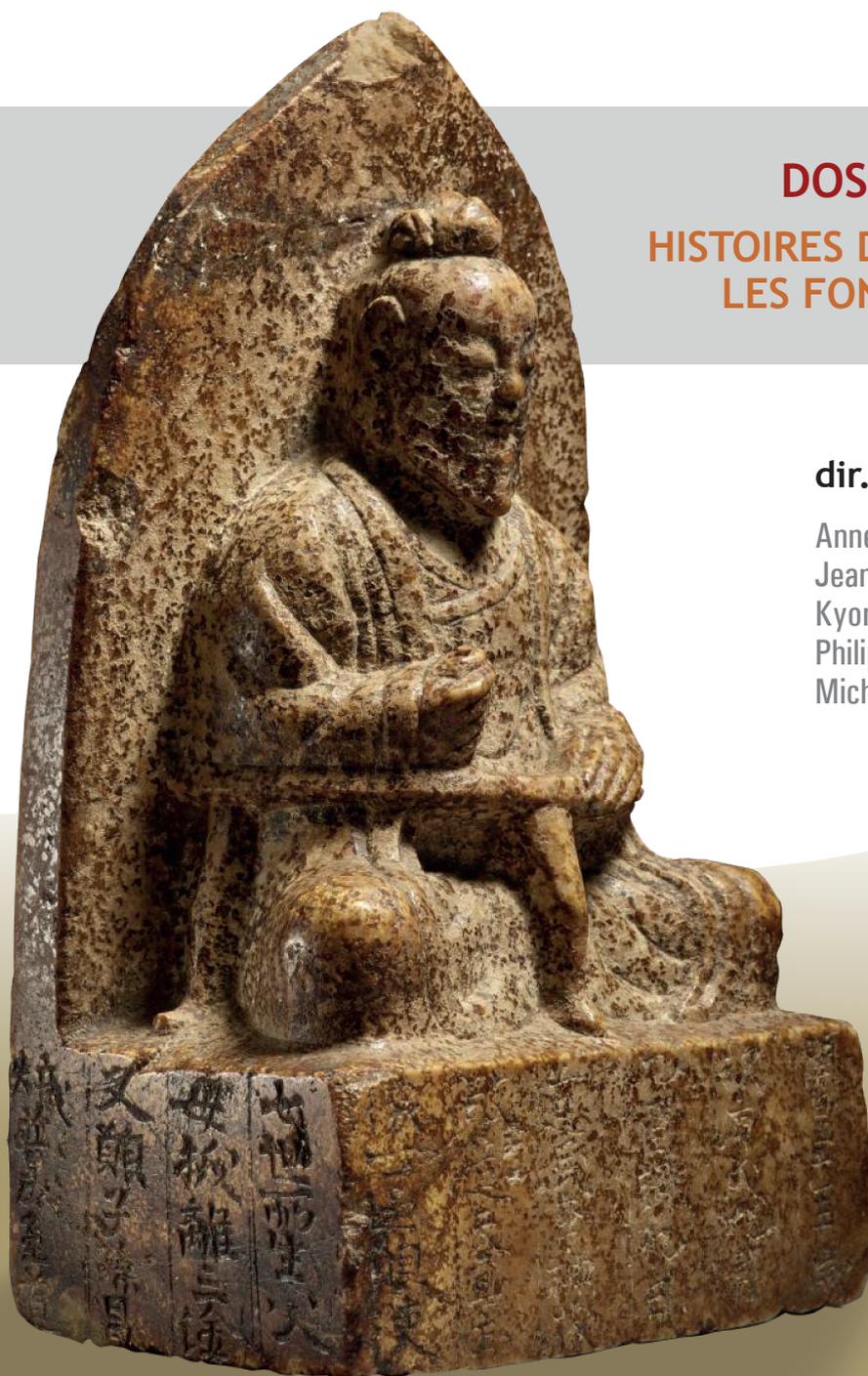


DOSSIER THÉMATIQUE
**HISTOIRES DE FIGURES CONSTRUITES :
LES FONDATEURS DE RELIGION**

dir. Guillaume DUCŒUR

Anne-Sylvie BOISLIVEAU
Jean-Marie HUSSER
Kyong-Kon KIM
Philippe SWENNEN
Michel TARDIEU



**DOSSIER THÉMATIQUE :
HISTOIRES DE FIGURES CONSTRUITES : LES FONDATEURS DE RELIGION**

- 1** Guillaume DUCŒUR
Introduction
- 9** Philippe SWENNEN
Zarathushtra, une construction liturgique
- 16** Kyong-Kon KIM
Laozi. De la figure du maître mythique à la divinité taoïque
- 29** Guillaume DUCŒUR
Buddha et la marche sur les eaux : du prodige à la condition de l'arhant
- 39** Jean-Marie HUSSER
Le martyr de Jean-Baptiste, préfiguration de la Passion du Christ ?
- 48** Michel TARDIEU
Héraclès/Jésus dans la sophistique impériale
- 55** Anne-Sylvie BOISLIVEAU
Mahomet entre exégèse, hagiographie, rite et histoire
- 71** DOSSIER THÉMATIQUE :
JOUER DANS L'ANTIQUITÉ : IDENTITÉ ET MULTICULTURALITÉ
GAMES AND PLAY IN ANTIQUITY: IDENTITY AND MULTICULTURALITY
- 213** VARIA

DOSSIER THÉMATIQUE

HISTOIRES DE FIGURES CONSTRUITES : LES FONDATEURS DE RELIGION

INTRODUCTION

dir. Guillaume DUCŒUR

Guillaume DUCŒUR

Professeur en histoire des religions
Université de Strasbourg
UMR 7044 Archimède
gducoeur@unistra.fr

RÉSUMÉ

Dans le cadre du centenaire de la chaire d'histoire comparée des religions (1919-2019) de l'Université de Strasbourg, Guillaume Ducœur rappelle que les recherches menées sur les figures construites de fondateurs de communauté religieuse eurent un essor important au cours du XIX^e s. en Europe et furent marquées par des approches très différentes – mythologique, rationaliste, symbolique – qui toutes contribuèrent à l'établissement progressif d'une méthode historico-critique plus rigoureuse. Depuis les travaux de Prosper Alfaric (1876-1955), premier professeur d'histoire comparée des religions à l'Université de Strasbourg en 1919, notamment sur les figures construites de Jésus et de Zaratoustra, la recherche a considérablement progressé. Les six contributions de ce dossier montrent donc par l'étude de cas d'un épisode spécifique de la vie de tel ou tel fondateur de religion le travail actuel que poursuivent les chercheurs visant à déterminer les facteurs historiques qui contribuèrent, dans les communautés religieuses, à de telles édifications.

MOTS-CLÉS

Alfaric, fondateur, religions, symbolisme, mythologie, rationalisme, bouddhisme, christianisme, Zaratoustra, Buddha, Jésus, biographie.

In the context of the centenary of the chair of comparative history of religions (1919-2019) at the University of Strasbourg, Guillaume Ducœur reminds us that the research carried out on the constructed figures of the founders of religions flourished during the 19th century in Europe and were marked by very different approaches – mythological, rationalist, symbolic – all of which contributed to the gradual establishment of a more rigorous historico-critical method. Since the works of Prosper Alfaric (1876-1955), the first professor of comparative history of religions at the University of Strasbourg in 1919, especially on the constructed figures of Jesus and Zaratoustra, research has progressed considerably. Therefore, the six contributions in this dossier show, through the case study of a specific episode in the life of a particular founder of religion, the current work that scholars are pursuing to determine the historical factors that contributed, within the religious communities, to such edifications.

KEYWORDS

Alfaric, founder, religions, symbolism, mythology, rationalist, Buddhism, Christianity, Zaratoustra, Buddha, Jesus, biography.

En 1932, Prosper Alfaric (1876-1955), premier professeur nommé sur la chaire d'histoire comparée des religions créée à l'Université de Strasbourg en 1919, il y a tout juste un siècle, concluait que « le caractère fictif des informations fournies sur lui [Jésus] par ses premiers témoins, nous invite à penser que sa personnalité n'est qu'un mythe » et que, de ce fait, « ce n'est pas le Christ qui a fondé le christianisme. C'est plutôt le christianisme qui a élaboré progressivement la figure du Christ » [1]. De même, lors de l'une des séances d'histoire des religions des samedis après-midi à l'Université de Strasbourg, initiées par Alfaric et auxquelles participèrent ses collègues Eugène Cavaignac (1876-1969), Albert Grenier (1878-1961), André Piganiol (1883-1968) ou encore Marc Bloch (1886-1944), de « libres causeries » [2] avaient amené le médecin Paul-Louis Couchoud (1879-1959) à reconnaître que « Mahomet a fondé l'Islam. À l'inverse le christianisme a fondé Jésus. [...] Jésus est un être construit. Ce sont ces êtres-là que nous appelons proprement des Dieux. Combien de Dieux l'humanité a-t-elle créés au pourtour du monde et au long des siècles pour l'accompagner sur son dur chemin ! » [3].

Né dans l'Aveyron, ordonné prêtre en 1899, professeur au Grand séminaire d'Albi, Prosper Alfaric [4] sortit, en 1910, de l'Église catholique frappée par la crise moderniste. Reprenant le chemin de l'université, dès 1918, il soutint, en Sorbonne, ses thèses principale et complémentaire sur *l'Évolution intellectuelle de saint Augustin* et *Les écritures manichéennes*. La qualité incontestable de son travail de recherche lui valut d'être encouragé à candidater à la Faculté des Lettres de Strasbourg par Camille Jullian (1859-1933) avec l'appui d'Ernest Lavisse (1842-1922), Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), Salomon Reinach

(1858-1932) et Charles Guignebert (1867-1939). Nommé professeur d'histoire comparée des religions en 1919, sur la toute nouvelle chaire strasbourgeoise, malgré l'opposition forte des instances chrétiennes alsaciennes, ses recherches sur le Jésus historique et ses positions scientifiques sur l'histoire du christianisme primitif – publiées dans la *Revue de l'Histoire des religions* à partir de 1925 –, entraînèrent son excommunication en 1933. Membre de la Société asiatique de Paris, il publia également des contributions sur « La vie chrétienne du Bouddha » dans le *Journal asiatique* (1917) et sur « Zoroastre avant l'Avesta » dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (1921). Outre ses enseignements sur l'histoire du christianisme primitif, le manichéisme, la religion des Gaulois, ou encore la religion des Perses d'après les sources gréco-latines, il dispensait, les jeudis après-midi, un cours intitulé « Revue du Musée d'histoire des religions » [5] à partir d'une collection regroupant une cinquantaine de statues bouddhiques, viṣṇuïtes et śivaïtes léguées par le directeur du Musée Guimet, l'égyptologue Alexandre Moret (1868-1938), à la demande de Sylvain Lévi (1863-1935), professeur de langue et littérature sanskrite au Collège de France [6]. Très actif, Alfaric fut aussi président de la Commission des Publications de la Faculté des Lettres – les futures Presses universitaires de Strasbourg –, à laquelle il assura un véritable rayonnement scientifique en France et à l'étranger. Il prit sa retraite après la Seconde Guerre mondiale durant laquelle l'Université de Strasbourg s'était repliée à Clermont-Ferrand. Marcel Simon (1907-1986) lui succéda en 1947 et fonda le Centre de recherches d'histoire des religions [7].

Dans la droite ligne de la méthode historico-critique, qui fut établie, en France, dans le domaine

[1] ALFARIC 1932, p. 56 et 74.

[2] *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, 2^e année, n° 1, librairie Istra, Strasbourg, 1923, p. 2.

[3] COUCHOUD 1932, p. 138.

[4] Sur la vie et l'œuvre de P. Alfaric, voir FOURNOUT 1965.

[5] *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, 1^{re} année, n° 1, librairie Istra, Strasbourg, 1922, p. 48.

[6] Sur l'histoire des religions à l'Université de Strasbourg dans les années 1920, voir DUCŒUR 2017.

[7] « Strasbourg lui doit surtout d'être devenue en France, et ce jusqu'à ce jour, un des centres majeurs pour l'étude des idées et des systèmes religieux, grâce à l'Institut d'histoire des religions et au Centre de recherches d'histoire des religions qu'il a fondés et animés jusqu'à sa retraite, multipliant colloques, séminaires et publications », BLANCHETIÈRE 1987, p. 139.

des religions par l'orientaliste Eugène Burnouf [8] (1801-1852), professeur de sanskrit au Collège de France, et qui s'imposa progressivement aux historiens et aux philologues du XIX^e siècle pour aboutir à la critique historique telle que la pratiquaient et l'enseignaient Albert Lagrange [9] (1855-1938) et Alfred Loisy (1857-1940), excommunié en 1908 puis professeur d'histoire des religions au Collège de France en 1909, Prosper Alfaric essaya donc de montrer que les historiens demeuraient dans l'incapacité de restituer la figure du Jésus historique recouverte qu'elle était par l'épaisse strate de la construction christologique des rédacteurs des Évangiles. Faute de témoignages historiques sur Jésus, extérieurs à la communauté chrétienne primitive, cette lecture « mythologique » de la figure de Jésus, c'est-à-dire ne relevant pas d'un récit historique, mais d'un récit traditionnel communautaire à portée symbolique, avait fini par entraîner ces chercheurs à l'hypothèse maximale selon laquelle Jésus n'avait finalement eu aucune existence historique et que sa personne ne relevait que d'une pure construction communautaire. Cette thèse mythique, défendue par P. Alfaric poursuivait celle que d'autres orientalistes du siècle précédent avaient appliquée aux récits de figures de fondateur de communautés religieuses de l'Antiquité.

Dès E. Burnouf, en effet, les études indo-iranologiques qui portaient sur les biographies traditionnelles de Zoroastre et du Buddha obligèrent les savants à définir les critères d'une méthode historique et philologique rigoureuse afin de parvenir à saisir leur histoire rédactionnelle et à établir les différentes strates chronologiques qui contribuèrent à la construction de ces grandes figures de l'Antiquité préchrétienne. En 1873, l'indianiste Émile Senart (1847-1928) put ainsi remettre en cause le caractère historique de la vie traditionnelle du Buddha (V^e s. av. J.-C.) telle qu'elle était relatée dans des biographies complètes ou partielles. Il tenta de démontrer que la figure du Buddha telle qu'elle apparaissait, par exemple, dans le *Lalitavistara* (II^e s. apr. J.-C.) n'avait rien d'une description continue de la vie historique du fondateur

du bouddhisme, mais qu'elle résultait d'une construction qui avait eu pour finalité de calquer la grande figure de Viṣṇu sur celle mahāyānique du Buddha, en un temps où les deux communautés religieuses étaient en grande concurrence. Le Buddha avait-il réellement existé ? Telle fut la question qui s'imposa dès lors aux indianistes européens. En 1862, sur une colonne retrouvée à Nigiliva, avait été déchiffrée une inscription du roi Aśoka (III^e s. av. J.-C.) déclarant que ce dernier avait rendu hommage au buddha Konākamana – buddha des temps passés. Aussi, lorsqu'en décembre 1896, près du village de Rummindei [10], l'explorateur allemand Aloïs Anton Fürher (1853-1930) excava une autre colonne sur laquelle avait été gravé le témoignage de ce même roi qui proclamait s'être rendu en personne sur le lieu de naissance du Buddha historique, fondateur du bouddhisme, il n'était toujours guère aisé, malgré ces vestiges archéologiques, de se prononcer en faveur de l'une ou de l'autre des hypothèses. L'indianiste strasbourgeois Auguste Barth (1834-1916), cofondateur de l'École française d'Extrême-Orient, résuma ainsi la situation dans laquelle se trouvaient alors les bouddhologues européens :

« En réalité la date du Buddha nous échappe, et rien n'est perfide comme une date qui n'est pas une date. Il n'est pas même sûr que le bouddhisme ait été fondé au sens propre du mot, en une fois, à un moment donné. Il est donc à prévoir que les partisans de l'explication mythique ne désarmeront pas en présence des nouveaux témoignages. Après tout, le Buddha s'y trouve en la compagnie de Kanakamuni, en qui personne n'a encore voulu voir un personnage historique. Pour mon compte, je n'éprouve aucune répugnance à admettre que le Buddha est né dans une ville du Népal et du nom de Kapilavastu ; mais je ne me sens pas plus obligé de le croire après qu'avant la découverte de Fürher. Ce que par contre cette découverte établit incontestablement, c'est l'antiquité dans le bouddhisme de son

[8] En France, l'approche historico-critique des religions fut initiée par E. Burnouf et poursuivie par son élève Friedrich Maximilian Müller (1823-1900) qui peut être considéré comme le fondateur de la discipline de l'histoire comparée des religions en Europe. Comme le notait à ce sujet Hugh George Rawlinson (1812-1902), frère de l'assyriologue Henry Rawlinson (1810-1895), des études védiques initiées par E. Burnouf et continuées par Fr. A. Rosen (1805-1837) et M. Müller, « sortit l'étude comparée des religions, qui exerça sur la pensée moderne une

action à laquelle on ne peut comparer que celle de l'*Origine des Espèces* de Darwin. », SCHWAB 1950, p. 140-141. Voir à ce sujet DUCŒUR 2013.

[9] Albert Lagrange qui a surtout publié sous son nom religieux Marie-Joseph Lagrange fonda l'École pratique d'études bibliques, en 1890, qui prendra plus tard le nom d'École biblique et archéologique française de Jérusalem.

[10] Sur la découverte de Lumbinī, voir FALK 1991.

élément mythologique, et elle fournit un argument de plus à ceux qui pensent ou soupçonnent que le bouddhisme a bien pu commencer par-là ! » [11]

Les recherches menées par les indianistes ne purent également que conforter, en son temps, Ernest Renan [12] (1823-1892) dans son travail de restitution de la vie du Jésus historique qui s'écartait des interprétations doctrinales et symboliques [13] que l'exégète allemand David Strauss (1808-1874) avait formulées dans son ouvrage *Das Leben Jesu* publié en 1835. Dans la préface de la treizième édition de sa *Vie de Jésus* (1863) – ouvrage qui lui valut la suspension de ses cours dispensés au Collège de France –, il ne manqua pas de s'appuyer sur les travaux des arabisants et surtout des indianistes pour légitimer son approche historique et rationaliste des Évangiles et pour parvenir à convaincre que tout écrit, quel que fût son milieu d'émergence et d'appartenance, qui plus est lorsqu'il émanait de milieux religieux, devait être passé à l'épreuve de la critique historique afin d'établir les circonstances précises de sa composition :

« Aux yeux des théologiens, les Évangiles et les livres bibliques en général sont des livres comme il n'y en a pas d'autres, des livres plus historiques que les meilleures histoires, puisqu'ils ne renferment aucune erreur. Pour le rationaliste, au contraire, les Évangiles sont des textes auxquels il s'agit d'appliquer les règles communes de la critique ; nous sommes, à leur égard, comme sont les arabisants en présence du Coran et des *hadith*, comme sont les indianistes en présence des védas et des livres bouddhiques. Est-ce que les arabisants

regardent le Coran comme infaillible ? Est-ce qu'on les accuse de falsifier l'histoire quand ils racontent les origines de l'islamisme autrement que les théologiens musulmans ? Est-ce que les indianistes prennent le *Lalitavistara* pour une biographie ? [...] Certainement, si nous avons quatre Vies de Bouddha, en partie fabuleuses, et aussi inconciliables entre elles que les quatre Évangiles le sont entre eux, et qu'un savant essayât de débarrasser les quatre récits bouddhiques de leurs contradictions, on ne reprocherait pas à ce savant de faire mentir les textes. On trouverait bon qu'il invitât les passages discordants à se rejoindre, qu'il cherchât un compromis, une sorte de récit moyen, ne renfermant rien d'impossible, où les témoignages opposés fussent balancés entre eux et violentés le moins possible. Si, après cela, les bouddhistes criaient au mensonge, à la falsification de l'histoire, on serait en droit de leur répondre : "Il ne s'agit pas d'histoire ici, et, si l'on s'est écarté parfois de vos textes, c'est la faute de ces textes, lesquels renferment des choses impossibles à croire, et d'ailleurs se contredisent entre eux." » [14]

Les recherches menées par les tenants de la nouvelle discipline académique qu'était l'histoire comparée des religions aboutirent en Europe [15] à une véritable liberté de pensée vis-à-vis, non pas des sources textuelles religieuses non-chrétiennes, mais des textes bibliques eux-mêmes qui, durant presque deux millénaires, avaient fini par former le socle des sociétés européennes. Ces avancées, portées par l'esprit de la législation laïque [16], ouvrirent en France de nouvelles perspectives de recherche qui reposèrent dorénavant sur une étude critique des religions, selon la déclaration du ministre de l'Instruction publique Armand Fallières

[11] BARTH 1897, p. 76.

[12] Son *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* publiée en 1845 avait été inspirée par les travaux de grammaire comparée des langues indo-européennes de l'indianiste allemand Franz Bopp (1791-1867). RENAN 1855, p. 1.

[13] « Pour nous, qui ne cherchons que la pure vérité historique sans une ombre d'arrière-pensée théologique ou politique, nous devons être plus libres. Pour nous, tout cela n'est pas mythique, tout cela n'est pas symbolique ; tout cela est de l'histoire sectaire et populaire. Il y faut porter de grandes défiances, mais non un parti pris de commodes explications. », RENAN 1895, p. 508.

[14] RENAN 1895, p. VII-IX.

[15] Les institutions académiques européennes se dotèrent alors d'une chaire d'histoire des religions, notamment les Universités de Genève (1874), de Leyde et d'Amsterdam (1877) et le Collège de France (1879).

[16] Dans cette continuité, les facultés de théologie françaises furent fermées en 1885 – à l'exception de celle protestante de Strasbourg du fait de l'annexion de l'Alsace par l'Allemagne en 1870 –, et la Section des sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études fut créée en 1886. La section d'histoire de la Faculté des Lettres de Strasbourg dut attendre la libération de 1918 pour pouvoir se doter de sa propre chaire d'histoire comparée des religions par décret présidentiel promulgué le 1^{er} octobre 1919. Comme le rappela Marcel Simon, cette initiative eut pour finalité d'innover eu égard à la période allemande, de placer Strasbourg juste derrière Paris dans le domaine de l'étude des religions, et de faire contre-poids aux enseignements des deux facultés de théologie strasbourgeoises. Si la Faculté de théologie protestante fut fondée au XVI^e siècle, la Faculté de théologie catholique, quant à elle, fut créée sous l'occupation allemande, en 1902, afin de contrebalancer sa rivale et de germaniser le clergé catholique alsacien. SIMON 1979, p. 61.

(1841-1931), pour lequel les religions « constituent une portion intégrante de l'histoire de l'humanité, et qu'il y a lieu de les soumettre comme l'histoire elle-même, à l'examen, à la comparaison, à la critique, et d'en montrer l'enchaînement et la filiation » [17]. Rien d'étonnant alors que P. Alfarc, acteur de la crise moderniste aux côtés d'A. Loisy, en vint dès lors à considérer que « la personnalité de Jésus, qui a dominé jusqu'ici l'esprit des historiens, aussi bien que celui des croyants, s'évanouit peu à peu, au regard des premiers, dans les régions du mythe » [18].

Néanmoins, il serait erroné de penser que seuls les savants de ces deux derniers siècles s'interrogèrent sur l'historicité de la vie des fondateurs de systèmes religieux. Bien avant eux, et dès la période antique, nombre d'écrivains tentèrent de délimiter l'intervalle chronologique durant lequel tel ou tel fondateur aurait vécu. Si les tenants des différentes communautés religieuses construisaient, ou parfois reconstruisaient, à une période donnée la figure de leur fondateur en fonction des nécessités de leur temps, d'autres cherchèrent à les situer les uns par rapport aux autres dans le temps et l'espace en prenant en considération les récits traditionnels, parfois contradictoires, auxquels ils avaient accès. Le foisonnement de ces récits hagiographiques laissa bien souvent dubitatifs les savants des périodes médiévale et moderne. Depuis l'Antiquité, il n'y eut pas, par exemple, de figures construites de fondateur plus énigmatiques que celle de Zoroāstra. Si Diogène Laërce (III^e s. apr. J.-C.) avait avancé que ce dernier fut le premier mage et qu'il vécut cinq mille ans avant la destruction de Troie [19], Bīrūnī (973-1048) considérait, quant à lui, qu'il fut postérieur au Buddha [20]. Au XVII^e s., l'académicien Pierre-Daniel Huet (1630-1721), qui construisit lui-même une histoire de la diffusion de la figure de Moïse à travers les nations, avait recueilli les différentes occurrences sur la vie de Zoroāstra dispersées dans la littérature antique et médiévale. Mais constatant que nul ne s'accordait ni sur son identité, ni sur son époque, ni même sur sa patrie, il finit par remettre en question l'historicité même du personnage : « *Ex hac sententiarum fluctuatione id colligo, supposititiam esse Zoroastris personam* » [21].

Une telle incertitude historique ne pouvait qu'étayer sa propre théorie des Moïses [22]. Aussi, le 30 juillet 1920, devant les membres de l'Académie des inscriptions et belles lettres, Prosper Alfarc tenta-t-il à son tour de démêler ces différentes traditions et montra combien le personnage de Zoroāstra conservé dans les sources textuelles grecques différait profondément de celui du recueil de l'*Avesta* désormais mieux connu [23]. La critique historique, tendant alors vers plus de méticulosité et d'objectivité, obligea donc les chercheurs à réévaluer les éléments biographiques qui avaient été bien trop rapidement regardés comme de véritables fragments d'histoire.

En Europe, depuis la période moderne, le patient travail philologique dans le domaine de l'histoire des différentes religions que l'humanité avait produites au cours de son existence, permit une meilleure compréhension des mécanismes de construction des figures des fondateurs de courants religieux dans les communautés respectives, parfois entrées en contact et en forte concurrence. De Baruch Spinoza (1632-1677) à Prosper Alfarc, le premier frappé du *hērem* en 1656, le second excommunié en 1933, des générations de chercheurs se succédèrent et contribuèrent à restituer les différentes étapes historiques de construction des grandes figures de fondateur de religion. La recherche en ce domaine s'est poursuivie jusqu'à nos jours, et les historiens sont parvenus, durant ces dernières décennies, à affiner leurs analyses sur une documentation dès lors plus abondante et mieux connue qu'elle ne le fut aux siècles passés. La recherche académique a ainsi pu restituer, non pas la vie historique des fondateurs que les sources textuelles n'ont pas pour finalité première de relater, mais les divers facteurs doctrinaux, sociaux, politiques qui amenèrent les disciples, les générations suivantes, voire bien plus tard des membres de la communauté à construire ou à reconstruire une figure fondatrice relevant du symbole et légitimant ainsi et leur propre croyance et le fondement de leur doctrine. Ceci ne veut pas dire que tel ou tel élément biographique proprement historique n'ait pas servi de base à l'édification d'une figure mythique. Mais la construction dépasse de loin le personnage historique et a pour fonction première d'être pour les croyants tout autant un modèle de

[17] POULAT 1966, p. 27.

[18] ALFARC 1929, p. 9.

[19] DIOGÈNES LAERTIUS, *Vitae Philosophorum*, prooemium 1.2.

[20] BĪRŪNĪ 1996, p. 47.

[21] HUET 1690, p. 89.

[22] DUCŒUR 2014.

[23] ALFARC 1921.

vie à suivre que la mémoire communautaire de la doctrine dès lors rendue vivante.

Aujourd'hui, la recherche ne vise donc plus, comme au temps de P. Alfarc, à déterminer si un fondateur a réellement existé, tels Zaraθuštra, Buddha ou Jésus, mais à saisir les processus de construction mis en œuvre par les communautés religieuses, elles-mêmes soumises à des facteurs sociétaux extra-communautaires, dans l'édification de leur figure fondatrice. Ceci induit qu'une figure fondatrice n'a que très peu, voire parfois aucun rapport avec le fondateur historique. En d'autres termes, la figure construite d'un fondateur de système de pensée est à une communauté religieuse ce que la figure construite d'un ancêtre commun est à une société.

C'est donc à l'occasion du centenaire de la chaire d'histoire comparée des religions de la Faculté des Sciences historiques de l'Université de Strasbourg – la première à avoir été créée dans une faculté française – que nous avons coordonné ce dossier dont la thématique a toujours fait l'objet, à l'Institut d'histoire des religions de ladite faculté, soit de publications soit d'enseignements aussi bien lors de cours magistraux de licence que de séminaires de master. Le sujet est certes immense, et ce dossier n'a donc pas d'autre ambition que de proposer quelques réflexions méthodologiques à travers l'étude de cas d'épisodes biographiques précis relatifs à tel ou tel fondateur.

Dans la première contribution, Philippe Swennen présente d'une façon magistrale les tâtonnements des iranologues européens, depuis Martin Haug (1827-1876), lorsque ces derniers se confrontèrent au matériel avestique et qu'ils tentèrent de retrouver, dans les plus anciennes Gāthās, des éléments biographiques du Zaraθuštra historique dont les textes avestiques récents auraient été encore les dépositaires. Depuis, les études iranologiques ont montré comment la communauté mazdéenne construisit la figure de Zaraθuštra à la période sassanide [24] et combien dès lors le Zaraθuštra historique, s'il n'a jamais existé, échappe à toute tentative de datation et d'historicité.

Si l'historicité de Laozi (老子) se pose également toujours, malgré plusieurs siècles d'études sinologiques, les circonstances historiques de la construction de sa figure en tant que fondateur du

taoïsme sont aujourd'hui de mieux en mieux comprises et restituées. On saura donc gré à Kyong-Kon Kim d'avoir investi et traduit un ensemble de sources textuelles chinoises, souvent difficiles d'accès pour des non-sinophones, et d'avoir ainsi montré comment la figure fondatrice de Laozi a été enrichie et remodelée, au cours des royaumes chinois successifs, par les tenants des écoles taoïques aux prises qu'ils étaient alors avec les figures, elles-mêmes construites, de Kong [Fu]zi (孔[夫]子) et du Buddha (佛陀).

Pour sa part, la communauté bouddhique indienne travailla très tôt à la construction de la figure de son fondateur à tel point que tous les buddha des temps du passé et du futur auraient à vivre, dans le monde des désirs (kāmadhātu), les mêmes séquences existentielles, de leur naissance à leur mort. Dans sa contribution, Guillaume Ducœur revient sur l'épisode de la conversion de Kāśyapa d'Uruvilvā dans lequel le Buddha historique, ou du temps présent, marche sur les eaux de la rivière Nairāñjanā. Il identifie les règles disciplinaires communautaires sous-jacentes à l'édification hautement symbolique de cet exploit qui, dans le milieu de l'ascétisme rigoriste, faisait sens et se posait comme modèle pour les bhikṣu qui s'étaient engagés dans le courant pour atteindre et l'état d'arhant (arhattva), et l'autre rive, celle de l'extinction (nirvāṇa).

Si la figure construite de Jésus a fait l'objet d'innombrables études depuis ces deux derniers siècles, celle de Jean le baptiste (Ἰωάννης ὁ Βαπτίζων) méritait, quant à elle, une attention toute particulière. À ce sujet, Jean-Marie Husser rappelle comment la figure de Jean fut doublement construite, d'abord par la communauté des Baptistes, qui voyait en lui un Elie *redivivus*, puis ensuite par la communauté chrétienne primitive qui la fit sienne. Il démontre avec maestria comment Marc l'évangéliste procéda à un travail typologique – issu d'une longue tradition du judaïsme ancien –, afin d'élaborer une figure messianique et martyre de Jean comme préfiguration de la mise à mort de Jésus. Une double construction que ni Matthieu ni Luc ne reprendront en tant que telle.

Dans les vives tensions qui opposèrent la sophistique impériale et la communauté chrétienne, la figure construite de Jésus servit également à l'élaboration de contre-figures telle celle, par exemple, du pythagoricien Apollonios de Tyane par Philostrate de Lemnos. En partant de la figure d'Héraclès comme contre-Christ que Marcel Simon avait étudiée dans son *Hercule et le christianisme* publié en 1955, Michel Tardieu retrace les circonstances historiques qui amenèrent l'empereur

[24] Pour une présentation de la construction de la figure fondatrice de Zaraθuštra à la période sassanide, voir notamment AZARNOUCHE 2012.

Julien (361-363) à l'édification de sa figure d'Héraclès dans ses controverses antichrétiennes. Ainsi montre-t-il avec pertinence comment Julien substitua aux exploits héroïques de la tradition mythologique grecque, les grandes étapes de la vie de Jésus jusqu'aux miracles comme celui de la marche sur les eaux. Cette re-construction de la figure d'Héraclès, le grand héros divinisé des Grecs, en un temps où le polythéisme était sur le déclin, est d'autant plus intéressante qu'elle repose sur la figure d'un fondateur de communauté religieuse, dont l'historicité est certes assurée, mais dont le personnage néotestamentaire, voire apocryphe, relevait déjà lui-même d'un intense travail d'élaboration à partir de différents matériels et traditions.

Pour finir, Anne-Sylvie Boisliveau offre au lecteur une contribution importante sur l'histoire toujours en devenir de la ou des constructions successives de Muhammad (570-632), depuis le *Coran* jusqu'aux théologiens musulmans contemporains en passant par les anecdotes des *Hadīth*, les épisodes biographiques des *Sīra* ou encore les commentaires de l'exégèse coranique (*tafsīr*) de la période médiévale. Portant son attention sur une locution coranique exprimant l'imminence du jugement dernier

« la lune se fend » (*anshaqqa al-qamaru*) qui ouvre la *sūrat al-qamar*, elle relève les glissements qui se sont opérés dans les *tafsīr*, faisant de cette rhétorique de l'eschatologie coranique un signe miraculeux, dès lors inséré dans les épisodes de la vie mecquoise de Muhammad et participant ainsi à la construction de la figure du fondateur de l'islam.

Nous espérons que ces six contributions, classées en fonction de la chronologie relative de ces différentes figures fondatrices de systèmes religieux et reflétant les avancées de la recherche actuelle, permettront de mieux comprendre les processus récurrents mis en œuvre par les communautés religieuses orientales et asiatiques de l'Antiquité à un moment donné de l'histoire de la construction de la figure idéaltypique de leur fondateur.

Nous tenons à remercier vivement l'ensemble des collègues qui ont bien voulu se plier à cet exercice historico-critique – qui pourrait être répété à loisir sur d'autres figures construites comme celles d'Abraham, Moïse, Numa Pompilius, Kongzi, Nirgrantha Jñatiputra, Mani, etc. –, ainsi que les responsables de la revue *Archimède* qui nous ont offert l'opportunité de publier ce dossier d'histoire comparée des religions. ■

BIBLIOGRAPHIE

- ALFARIC, Prosper, 1929**, *Pour comprendre la vie de Jésus. Examen critique de l'Évangile selon Marc*, éd. Rieder, Paris.
- ALFARIC, Prosper, 1932**, « Jésus a-t-il existé ? », dans P. Alfaric, P.-L. Couchoud et A. Bayet (éds), *Le problème de Jésus et les origines du christianisme*, Les œuvres représentatives, Paris.
- AZARNOUCHE, Samra, 2012**, « La biographie de Zarathushtra. Formation d'une légende sassanide », *Religions et Histoire*, n° 44, p. 30-35.
- BARTH, Auguste, 1897**, « Découvertes récentes de M. le Dr Führer au Népal », *Journal des Savants*, p. 65-76.
- BĪRŪNĪ, 1996**, *Le livre de l'Inde*, extraits choisis, traduits de l'arabe, présentés et annotés par Vincent-Mansour MONTEIL, éd. Unesco, Paris.
- BLANCHETIÈRE, François, 1987**, « Marcel Simon (1907-1986) », *Numen* 34/1, p. 139-142.
- COUCHOUD, Paul-Louis, 1932**, « Les cinq évangiles et le problème de leur formation », dans P. Alfaric, P.-L. Couchoud et A. Bayet (éds), *Le problème de Jésus et les origines du christianisme*, Les œuvres représentatives, Paris.
- DUCEUR, Guillaume, 2013**, « Max Müller (1823-1900), de l'édition textuelle du *Rg veda* à l'histoire comparée des religions », *Source(s), Cahiers de l'équipe de recherche Arts, Civilisation et Histoire de l'Europe*, Université de Strasbourg, n° 2, p. 81-104.

- DUCŒUR, Guillaume, 2014**, « Brahmā dans la théorie des Moïses de Pierre-Daniel Huet (1630-1721) », dans D. Barbu, Ph. Borgeaud, M. Lozat, N. Meylan, A.-C. Rendu-Loisel (éds), *Le savoir des religions. Fragments d'historiographie religieuse*, Infolio, Gollion, p. 445-472.
- DUCŒUR, Guillaume, 2017**, « Histoire comparée des religions », in R. Recht et J.-C. Richez (éd.), *Dictionnaire culturel de Strasbourg 1880-1930*, PUS, Strasbourg, p. 251-253.
- FALK, Harry, 1991**, « Zur Geschichte von Lumbinī », *Acta Orientalia* 52, p. 70-90.
- FOURNOUT, Edmond, 1965**, *Prosper Alfaric, l'homme et l'œuvre*, Cahiers du Cercle Ernest Renan, Paris.
- HUET, Pierre-Daniel, 1690 (1ère éd. 1679)**, *Demonstratio evangelica*, tertia editio, D. Hortemels, Parisiis.
- POULAT, Émile, 1966**, « Le développement institutionnel des sciences religieuses en France », *Archives de sociologie des religions* 21, p. 23-36.
- RENAN, Ernest, 1855**, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Imprimerie impériale, Paris.
- RENAN, Ernest, 1895**, *Vie de Jésus*, 24^e édition revue et augmentée, Calmann Lévy, Paris.
- SIMON, Marcel, 1979**, « Une originalité à l'Université de Strasbourg : la chaire d'Histoire des Religions », dans Ch.-O. Carbonell et G. Livet (éd.), *Au berceau des Annales. Le milieu strasbourgeois. L'histoire en France au début du XX^e siècle*, Presses de l'Institut d'Études politiques de Toulouse, Toulouse, p. 59.

ZARATHUSHTRA : UNE CONSTRUCTION LITURGIQUE

Philippe SWENNENProfesseur d'indo-iranologie
Université de Liège
philippe.swennen@uliege.be**RÉSUMÉ**

À la suite de la tradition mazdéenne, l'érudition occidentale a cherché dans l'Avesta la biographie de Zarathushtra, privilégiant dès lors son corpus le plus ancien, les Gāthās. C'est plutôt l'interprétation des Gāthās par les textes avestiques récents qui construit la figure du prophète mazdéen, archétype du sacrifiant.

Following the Mazdean tradition, Western scholars looked for Zarathushtra's biography in the older Avesta, especially in the Gāthās. It is rather the younger Avesta which interprets the Gāthās in order to build the figure of the Mazdean prophet, archetype of the sacrificer.

MOTS-CLÉSZarathushtra,
Avesta,
Ahura Mazdā,
Mazdéisme,
Zoroastrisme.**KEYWORDS**Zarathushtra,
Avesta,
Ahura Mazdā,
Mazdism,
Zoroastrianism.

Article accepté après évaluation par deux experts selon le principe du double anonymat

Les croyants qui adhèrent à la foi mazdéenne professent que la religion qu'ils pratiquent fut fondée jadis par un prophète nommé Zarathushtra. Ce dernier entreprit de partager la révélation qu'il avait reçue, laquelle consistait à proclamer la souveraineté absolue d'un dieu qu'il nommait Ahura Mazda. Les textes mazdéens contenant des informations biographiques à propos de Zarathushtra sont relativement tardifs. Les plus anciens sont composés en pehlevi, donc en moyen-perse, mais pas en avestique, la langue des sources premières de cette religion. Ils datent, au mieux, du neuvième siècle de notre ère [1]. Si on les dépouille de ce qu'ils comportent de merveilleux, de mythique, de totalement invraisemblable, les informations disponibles s'avèrent extrêmement maigres. Appartenant à la famille d'un certain Spitama, Zarathushtra serait né dans un lieu nommé Rayā, de localisation très incertaine [2]. Son enseignement religieux novateur se serait heurté à de fortes résistances locales. Emmenant les siens avec lui, Zarathushtra aurait alors fait le choix de l'exil et serait venu s'établir en Perse. Il aurait été accueilli à la cour d'un roi nommé Vištāspa, qui se serait converti à sa doctrine. Cela aurait été le point de départ du succès de sa mission prophétique, conduisant le mazdéisme à triompher dans le monde iranien, en particulier sous les Achéménides, une première fois, puis sous les Sassanides, jusqu'au profond changement civilisationnel provoqué par l'islamisation.

Sous sa forme la plus courante, celle que nous transcrivons par le nom de Zoroastre, il se trouve que le nom de Zarathushtra est aussi connu de sources grecques, dès la période classique, et mieux encore durant la période hellénistique [3]. C'est le motif pour lequel l'historicité de Zarathushtra n'a pas été immédiatement mise en cause par le monde occidental, ce qui explique, dès lors, l'accueil foncièrement crédule réservé aux sources mazdéennes relatives à cette question quand, dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle, sous l'impulsion de leur découvreur, l'orientaliste français Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron, elles purent commencer à être lues par l'érudition

européenne. Il est vrai qu'il fallut du temps pour trier l'abondant matériel qu'Anquetil-Duperron rapporta d'Inde, qu'on ne fit pas immédiatement la différence entre les diverses strates linguistiques attestées par cette littérature, qu'on commença inévitablement par s'en remettre à l'autorité des témoins parsis, en général des prêtres mazdéens.

Le véritable travail analytique ne commença en réalité qu'au milieu du XIX^e siècle, quand l'orientaliste et théologien allemand Martin Haug apporta la démonstration de la diversité dialectale de l'Avesta. Ce dernier constitue le corpus sacré mazdéen, celui que la tradition sacerdotale présente comme le témoin direct de la révélation, attribuant sa paternité à Zarathushtra lui-même. Les textes qui le composent ont essentiellement un usage liturgique, leur récitation ornant les cérémonies solennelles exécutées dans le secret des temples, mais certains passages ont aussi un usage privé. S'appuyant sur les progrès accomplis par la jeune grammaire comparée des langues indo-européennes, et en particulier par la grammaire sanskrite, Martin Haug établit que l'Avesta comporte en son sein des passages beaucoup plus anciens que le reste du corpus, et d'ailleurs entourés d'un prestige particulier qu'exprime aujourd'hui, lors des cérémonies solennelles susmentionnées, la suspension totale de l'action cultuelle au moment de leur récitation, avec cet effet collatéral que l'intention liturgique présidant originellement à leur installation en cet endroit des récitatifs est gravement obscurcie. Ces passages portent le nom de Gāthās, ou « chants », et emplissent les chapitres 28 à 34, 43 à 51 et 53 du Yasna, ou « sacrifice », le texte dont la récitation correspond à la cérémonie solennelle la

[1] L'essentiel de ce matériel a été rassemblé par MOLÉ, 1967. Voir en outre GIGNOUX & TAFFAZOLI, 1993.

[2] Sur cette question, voir notamment GNOLI, 1980, en particulier p. 64-69. Voir aussi, plus récemment, le résumé de PANAINO 2016, p. 31-39.

[3] Ce matériel a été collecté par BIDEZ & CUMONT, 1938, en particulier le tome II, p. 7-62.

plus courante. Comme cette différence dialectale est profonde et ne peut s'être installée que sur plusieurs générations, Zarathushtra ne saurait être l'auteur de l'ensemble de l'Avesta. Or, son nom apparaît dans les Gāthās. Martin Haug se forme dès lors l'opinion que Zarathushtra est le producteur de ces dernières, qui reflètent donc l'enseignement originel que le prophète délivra à ses premières ouailles. Il dégage de cette idée diverses conséquences développées dans ses *Essays on the Sacred Language, Writings, and Religion of the Parsees* [4].

La première des options méthodologiques prises par Haug, celle qui s'avèrera plus tard la plus solide, consiste à prendre au sérieux les données linguistiques. La langue des Gāthās se laisse aisément comparer à la forme la plus archaïque du sanskrit, attestée par les hymnes de la collection du Rigveda. Il faut en déduire que ces textes sont contemporains les uns des autres, ce qui revient à dire que Zarathushtra est un personnage relevant d'une assez haute antiquité, située aux alentours du milieu du deuxième millénaire avant notre ère. Chez Haug, cette affirmation prend un tour très volontaire : il est réellement convaincu que Zarathushtra et les brahmanes auteurs des hymnes védiques se chamaillent sur des questions théologiques, et se fait fort d'identifier des passages textuels établissant concrètement la réalité de ces querelles. Zarathushtra peut être portraituré à la fois comme un prophète et comme une figure réformatrice en rébellion contre un système religieux antérieur et traditionnel hérité de la période indo-iranienne commune et perpétué par la première strate de la littérature védique. Il s'agissait d'un monde résolument polythéiste, définissant et pratiquant la religion comme un ensemble de cultes publics extrêmement formels recourant à l'immolation sacrificielle et à la préparation d'un breuvage sacré apparemment psychotrope nommé *sóma-*, mais peu sensible aux questions morales et, partant, à la construction d'une spiritualité individuelle. Zarathushtra prend le contre-pied de l'ensemble de ces fondamentaux. Il bâtit un nouveau système métaphysique de nature monothéiste, que la présence de quelques figures abstraites ne perturbe pas, car elles ne peuvent être confondues avec des divinités traditionnelles. Il rejette autant le recours à l'immolation, ainsi qu'en témoigne, toujours selon Haug, la célèbre « plainte de la vache » occupant le Yasna 29, que le pressurage du liquide sacré que l'Avesta récent connaît pour sa part sous le nom de *haoma-*. Il y substitue un nouveau principe de choix moral, conscient et intérieur, du croyant au projet créateur de Mazdā, choix opéré en faveur du bien,

vohu-. Une sorte de déclic mental, *manyu-*, en faveur de ce principe conduit le converti à un effort particulier de mise en harmonie de la pensée (*manah-*), de la parole (*vacah-*) et de l'acte (*iiiioθana-*). Pour preuve du virage radical voulu par Zarathushtra, Haug avance un redoutable argument, dont ses successeurs n'ont jamais pu se débarrasser parce qu'ils n'ont jamais réussi à le dépasser : les Gāthās installent la dépréciation des *daēuua-*, mot qu'il faut traduire par « démon » dans tout l'Avesta, alors que, depuis toujours, le mot sanskrit *devá-* est par excellence celui qui désigne un « dieu ». Ce retournement sémantique est la preuve irréfutable qu'il a bien existé un retournement zoroastrien.

L'intervention de Haug ne consiste pas seulement à dégager des Gāthās une sorte de catéchisme de la réforme zoroastrienne, mais aussi à y distinguer des passages évoquant la vie personnelle de Zarathushtra, confirmant partiellement le bien-fondé de certains souvenirs de la littérature pehlevie. La vraisemblance de cette clé de lecture repose largement sur la catégorisation que Haug fait des Gāthās en termes de genre littéraire. Selon lui en effet, elles reflètent les sermons par lesquels le prophète exposait sa doctrine à ses disciples. Autrement dit, un individu s'y adressait à un groupe humain converti ou en cours de conversion à ses idées. C'est le motif pour lequel l'enseignant faisait part de ses propres expériences, n'hésitant pas à y faire allusion aux épisodes décisifs auxquels la vie l'avait confronté. Ainsi le début du Yasna 46 comportait-il le souvenir de l'exil suscité par la détresse, remplacée par le bonheur de s'être trouvé un allié.

De cette façon, tout le sens de l'intervention de Martin Haug se trouve inscrit dans l'effort qu'il accomplit pour dégager un compromis entre l'avancée scientifique majeure qu'il suscite et le système doctrinal traditionnel qu'il déconstruit pourtant radicalement. Puisque l'Avesta, dans sa grande majorité, ne saurait en aucun cas être attribué à Zarathushtra, il y a pour le moins matière à douter du plus petit bien-fondé des textes pehlevins qui se croient capables de tracer une biographie dont je répète qu'elle relève avant tout du merveilleux. Le début de la méthode aurait pu, voire dû, commencer par étendre ce scepticisme jusqu'aux Gāthās elles-mêmes.

Les raisons pour lesquelles Martin Haug n'a pas cru devoir aller jusque-là sont multiples. Pour commencer, il a pu vouloir ménager les Parsis, avec

[4] HAUG 1862, p. 225-268.

lesquels il avait de nombreux contacts, et sur lesquels il a d'ailleurs profondément influé. Les croyants de ces communautés sont aujourd'hui convaincus qu'il leur faut se concentrer sur les Gāthās pour entendre la voix de celui qu'ils continuent fermement à tenir pour leur père fondateur : c'est au savant allemand qu'ils le doivent. Surtout, Haug est essentiellement, sincèrement et honnêtement un homme de son temps, un intellectuel du XIX^e siècle convaincu que toute bonne démonstration est inscrite dans une dimension historique, ne fût-ce que parce qu'il est aussi convaincu que l'Histoire a un sens. Il n'avait pas tort de penser qu'il fallait être capable de rendre compte du renversement sémantique du mot *daēuuā*. Les spécialistes actuels savent bien que les moyens leur manquent, mais que pourtant ils ne peuvent complètement se soustraire à cette mission. En supposant une intervention humaine individuelle, ponctuelle et circonscrite, Haug choisit apparemment une solution simple, presque simpliste. Cela est en partie vrai, mais ne doit pas faire perdre de vue qu'il suscite ainsi les conditions d'un dynamisme : les dieux anciens sont mauvais dès lors qu'ils sont faux, déchéance qui résulte d'une proposition nouvelle, celle du monothéisme, qui est supérieure parce qu'elle répond d'une manière plus satisfaisante à la question de la création d'une part, à celle de l'attitude individuelle efficace, c'est-à-dire transformatrice, d'autre part. Enfin, découvrant à peine les mécanismes complexes, lents et progressifs par lesquels une société formalise et canonise les représentations qu'elle a d'abord transmises par tradition orale, Haug se tient le raisonnement, beaucoup plus recevable à l'époque que de nos jours, que les grandes mutations transformant ou renouvelant radicalement les discours religieux sont forcément l'œuvre d'une personnalité exceptionnelle.

Toute la suite de l'exégèse mazdéenne en général, et gāthique en particulier, est au fond une glose actualisant le socle posé par les *Essays on the Sacred Language, Writings, and Religion of the Parsees*. L'abondante littérature consacrée à cette question ces dernières années rend parfaitement superfétatoire un exposé qui ne trouverait d'ailleurs pas place dans les

limites assignées à la présente contribution [5]. On espère que les quelques rappels qui suivent, et qui seront évidents pour les spécialistes, suffiront aux autres pour leur permettre de comprendre pourquoi les méthodes exégétiques classiques des exégètes de l'Avesta ont atteint leurs limites, et comment elles pourraient être renouvelées.

Le premier des éléments du socle de Haug qui sera contesté, celui d'ailleurs qui produira les débats les plus vifs, est la datation de Zarathushtra. Le renouvellement de la discussion repose sur la mise en exergue d'une donnée traditionnelle de la littérature pehlevie installant le prophète 258 ans avant Alexandre le Grand. Alors qu'elle est insérée dans un discours complexe sur la répartition du temps mazdéen entre différents millénaires, discours prioritairement destiné à unifier un cycle solidarissant la religion mazdéenne et la dynastie sassanide, cette date fut perçue par différents savants occidentaux comme une donnée historique fiable permettant de situer la naissance de Zarathushtra sur la ligne du temps, aux environs de l'émergence de la dynastie achéménide. Le corollaire démesuré de cette affirmation revenait à nier le caractère postérieur de l'Avesta récent sur l'ancien [6] ou, pour le dire autrement, à autoriser l'hypothèse du caractère contemporain de deux dialectes procédant indépendamment d'un parler commun perdu. Au moment où il commence à être couramment invoqué dans les débats, en particulier à partir de 1925, date de la parution des *Trois Conférences sur les Gāthās de l'Avesta* d'Antoine Meillet, l'argument des « 258 ans avant Alexandre » est déjà éminemment aléatoire du strict point de vue de la théorie linguistique, puisqu'il consiste à ne même pas faire l'effort d'expliquer la persistance en gāthique de faits de grammaire extrêmement archaïques identifiés par Haug lui-même. Sur base de la seule science grammaticale, la place manquant pour rendre compte du problème alphabétique, l'argument s'est écroulé entre-temps, pour deux raisons. D'une part, les avancées successives de l'exégèse gāthique, sur lesquelles on reviendra sans tarder, ont permis d'établir de la façon la plus solide la parfaite cohérence d'un système verbal extrêmement

[5] Sur ces questions, on consultera en particulier KELLENS 2006, notamment les p. 27-38, relatives au bilan de Martin Haug.

[6] Cette formulation n'est évidemment pas celle qu'utilisaient les spécialistes de l'époque. Sous l'impulsion des travaux de Haug, on distinguera longtemps le gāthique, évidemment le dialecte des Gāthās, et l'avestique, langue du reste du corpus. Il faudra attendre 1986 pour affiner

la définition de cette polarité : c'est l'année où Johanna NARTEN apportera la démonstration de l'unité dialectale fondamentale unissant les Gāthās au Yasna Haptaṅhāiti, ou « Sacrifice en sept chapitres », qui occupe les chapitres 35 à 41 inclus du Yasna, ce qui revient à dire qu'il est inséré au cœur même des Gāthās, dont il se distingue toutefois par ceci qu'il est composé en prose. C'est ensuite que prévaudra très vite l'usage d'opposer le vieil-avestique à l'avestique récent.

archaïque maîtrisant notamment très bien l'aoriste, temps qui s'est effondré en avestique récent. D'autre part, Franz Kuiper livrait en 1957 la clé permettant de régulariser la métrique gâthique, restée jusqu'alors insondable : il faut compter pour dissyllabique une voyelle longue lorsqu'elle représente étymologiquement une laryngale intervocalique [7]. Ceci revient à dire que, au moment de la production des textes, la vieille laryngale du système phonétique indo-européen hérité n'avait pas encore disparu totalement dans la langue métrique, puisque sa chute provoquait un hiatus lorsqu'elle se trouvait entre deux voyelles, une loi qui ne prévaut pas même dans les hymnes du Rigveda. Faut-il dire que rien de semblable n'est vrai en avestique récent ? C'est depuis lors que tous les lecteurs des Gāthās soucieux de donner la primauté au fait linguistique considèrent que la démonstration du caractère contemporain des deux dialectes avestiques pèse intégralement sur les épaules de ceux qui voudraient faire de Zarathushtra un contemporain approximatif de Cyrus le Grand.

Si les Gāthās peuvent être perçues comme des textes comportant une dimension biographique, c'est, selon Haug, parce que ce sont des sermons. Cette définition sera frappée d'obsolescence à la fin des années cinquante, lors de la parution de la première des traductions des Gāthās faite par le regretté Helmut Humbach [8]. Sans même recourir à la métrique, mais en suscitant une importante avancée dans la description de la graphie gâthique et dans l'organisation typologique des formes verbales, Humbach lit les textes en utilisant la méthode mise au point par son maître, Karl Hoffmann : il s'agit de justifier les formes gâthiques en les confrontant aux mots védiques pour éprouver la solidité de l'analyse grammaticale d'une langue difficile à décrire en raison du simple fait qu'elle est faiblement attestée. L'abondance des passages parallèles liant les Gāthās au Rigveda finit par permettre d'établir que les deux corpus relèvent du même genre littéraire : celui de l'hymne liturgique produit sur l'espace cérémoniel pour permettre à un groupe humain de révéler les interlocuteurs divins qu'il veut honorer. Il est certes permis au poète de s'exprimer par le biais d'un hymne autant que par celui d'un sermon, mais le problème se déplace pourtant bel et bien, car sa production verbale n'a pas la même finalité. Haug croyait lire des sortes de *logia* évangéliques. Il lisait plutôt des psaumes, et l'ancrage historique ne saurait être le même. Dès lors que l'interlocuteur est de nature

divine, c'est l'espace mythique qui est convoqué. Tout ne devient pas fable pour la cause, les défenseurs de l'historicité de Zarathushtra le clament avec force, et ils n'ont pas tout à fait tort. Toutefois, si le contexte de production et d'utilisation de l'hymne est liturgique, c'est qu'il a pour but de donner à voir une représentation qui est archétypale et non plus circonstancielle. C'est de cette vérité qu'il est essentiel de se pénétrer pour permettre à l'exégèse gâthique de conquérir de nouvelles connaissances.

S'il est bien un chapitre de la dogmatique parsie auquel Haug a adhéré en bâtissant son interprétation gâthique, c'est celui de la métaphysique. Aujourd'hui encore, le caractère résolument monothéiste de la mission prophétique zoroastrienne se trouve en tête du credo mazdéen. Martin Haug y a souscrit parce qu'il ne retrouvait pas dans les Gāthās certaines des divinités les plus glorieuses de l'Avesta récent, ce qui lui a paru constitutif d'une polarité également applicable au *haoma-*, mais aussi parce que Mazdā paraissait se trouver au-delà de la polarité entre les deux *manyu-*. Il en a dégagé la conclusion que l'Avesta pris dans son ensemble reflète un dernière analyse un montage déséquilibré et intellectuellement bancal : par révérence traditionnelle envers une figure d'exception, les producteurs de l'Avesta récent ont conservé les Gāthās et sacralisé son auteur, mais ce n'était que pour mieux pervertir son message, en trouvant les moyens permettant de réinstaller le sacrifice et d'y réintroduire un panthéon varié dont les membres sont simplement soumis à Mazdā par le recours à un épisode narratif récurrent, celui qui voit une divinité secondaire inefficace solliciter du dieu souverain la définition d'un sacrifice dont le bénéficiaire est reconnaissable à l'énoncé de son nom, Mazdā rendant son consentement indiscutable par le fait qu'il accomplit lui-même le rite archétypal désormais en vigueur. Cette primauté de Mazdā sur les divinités de son clan n'empêche pas qu'il soit lui-même exposé à la confrontation de plus en plus directe avec Ahra Manyu, le futur Ahriman de la littérature pehlevie, dans un conflit de nature dualiste. La démonstration est visiblement malaisée, car elle éprouve bien du mal à expliquer pourquoi l'invalidation d'une doctrine n'emporte pas aux oubliettes le nom de son auteur supposé. Là encore, la bibliographie récente comporte les différentes explications qui ont été avancées à propos du rôle joué par les opinions réformées de Haug et par son souci de continuer à dialoguer avec les Parsis.

[7] KUIPER 1957.

[8] HUMBACH 1959.

De toute façon, rétrospectivement, le plus pernicieux est ailleurs. Il est tapi dans une redéfinition de l’Avesta qui, loin d’être une œuvre homogène, ne serait qu’un laborieux montage de passages ontologiquement hétérogènes et étrangers les uns aux autres. Haug lui-même ne pouvait pas prévoir l’abus qui serait fait ensuite de cette hypothèse. Une grande partie du XX^e siècle, en particulier entre les deux guerres, consistera à se demander jusqu’à quel point il est permis de découper l’Avesta pour le récrire, et les exercices pratiques les plus téméraires scanderont une production scientifique tombée depuis aux oubliettes.

Il a déjà été dit que c’est d’abord par le biais de la théorie grammaticale que l’Avesta a progressivement reconquis la reconnaissance de son authenticité, mais ce sera, d’une certaine façon, au détriment de Zarathushtra. Le regard actuellement porté par l’érudition exégétique est différent de celui qui a prévalu de 1850 à 1950 pour deux raisons essentielles. La première est que, depuis 1986, la strate archaïque de l’Avesta n’est plus identifiée aux seules Gāthās. Il est aujourd’hui parfaitement consensuel que le Yasna Haptaṅhāiti « sacrifice en sept chapitres », le texte en prose qui occupe les chapitres 35 à 41 du Yasna, siégeant donc au cœur des Gāthās, atteste le même état de langue, à d’infimes nuances près. Cette affirmation, rendue possible par la description de ces chapitres due à Johanna Narten, a sensiblement atténué les certitudes antérieures [9]. Le Yasna Haptaṅhāiti ne contient pas le nom de Zarathushtra. Il se distingue d’ailleurs par son caractère anonyme et par un recours pratiquement exclusif à la première personne du pluriel. En outre, s’il est trop bref pour qu’il soit permis d’en dégager un système religieux achevé, il ne donne en tout cas pas le même sens que les Gāthās à l’expression *aməsa- spənta-* « immortel bénéfique », par lequel se désigne un groupe de figures abstraites entourant Mazdā. Ce que Haug a fait pour les Gāthās ne peut donc être fait pour l’ensemble du corpus composé dans ce que l’on appelle désormais le vieil-avestique. Puisqu’il n’est unitaire ni point de vue du genre, ni du point de vue du système de représentations, et qu’il est en outre partiellement anonyme, le corpus peut très difficilement être attribué à Zarathushtra autrement que par le recours à la proclamation de foi.

La deuxième raison justifiant ce changement de regard est plus récente et sans doute moins consensuelle, encore qu’elle ait pour elle l’efficacité avec laquelle elle favorise l’approfondissement de l’interprétation de divers textes et prières en avestique récent jusqu’alors problématiques. Elle résulte de la contestation par Jean Kellens de la nature éclatée

de la littérature en avestique récent [10]. À partir du milieu des années 1990, Kellens s’est attaché à démontrer que les différents textes constitutifs de l’Avesta récent sont en réalité des récitatifs liturgiques originaux et cohérents composés pour accompagner l’accomplissement de diverses cérémonies religieuses. Il n’existe pas de preuve du caractère secondaire de leur agencement. Aucun des schémas proposés pour tenter de décrire les conditions de la dégradation supposée de l’Avesta ne résiste à l’examen attentif des données historiques, celles notamment qui concernent la tradition manuscrite, laquelle est fondamentalement récente : les manuscrits les plus anciens datent du XIV^e siècle de notre ère, alors que l’invention de l’alphabet avestique ne saurait être antérieure au IV^e siècle, mais est probablement plus tardive. Le rite de base, c’est-à-dire le plus court et le plus usuel (ce qui ne veut pas forcément dire le plus ancien), à savoir le Yasna, peut être augmenté par l’insertion entre ses chapitres d’autres textes cérémoniels, qui ne sont en aucun cas des livres, pour réaliser des cultes plus amples, comme par exemple le Visprad « toutes les articulations cycliques », ou le Vidēvdād « mise à l’écart des démons ». La nécessité de la conduite de cette enquête ne se justifie pas par les seules ressources interprétatives qu’elle favorise, mais aussi par la démonstration, conduite notamment par Alberto Cantera, de la nécessité de donner de l’Avesta une édition renouvelée, à la fois plus précise orthographiquement et plus proche des traditions manuscrites focalisées sur la pratique liturgique, dont les indications rituelles n’ont pas reçu l’attention qu’elles méritent [11].

Sous l’impulsion de Martin Haug, la première exégèse de l’Avesta a consisté à justifier la dogmatique mazdéenne par le commentaire des Gāthās. Désormais, la question ne se pose plus en ces termes. L’historicité de Zarathushtra n’est pas une bonne hypothèse scientifique parce que la démonstration ne peut être conduite jusqu’à la formulation d’une conclusion certaine, ni sur la date, ni sur le lieu. C’est la conséquence fatale de la nature du matériel vieil-avestique, dont les conditions de la genèse ont été dissoutes par la transmission orale. Bien entendu, cela n’interdit pas de postuler que le nom transmet bien le souvenir d’une figure, mais l’erreur est de croire que l’intention des Gāthās est de permettre de portraiturer cette dernière. Les iranisans qui plaident

[9] NARTEN 1986.

[10] KELLENS 1996 et 1998.

[11] Voir surtout CANTERA 2012 et 2014.

que nul ne doute de l'existence de Vasiṣṭha dans le Rigveda oublie de dire que nul védisant n'essaie d'écrire sa biographie.

La nature véritable du problème a pour siège la relation qui existe entre l'Avesta ancien et le récent, car c'est ce dernier qui formule le point de départ de la religion mazdéenne, en produisant les récitatifs liturgiques mettant en scène le contenu de l'interprétation que la tradition sacerdotale donnait du corpus vieil-avestique. Le mazdéisme est indissociable de la primauté de Mazdā et de la mission prophétique de Zarathushtra, mais c'est bien l'Avesta récent qui entreprend la construction de cette dogmatique. C'est lui qui rejoue pour presque chaque dieu secondaire la scène du sacrifice octroyé par Mazdā. C'est lui surtout qui construit sous le nom de Zarathushtra le modèle du sacrifiant idéal dialoguant avec le dieu suprême dans le cadre sacrificiel hors duquel la religion mazdéenne est tout simplement privée de son identité. Ni les Gāthās ni l'Avesta récent ne plantent un réformateur moral. Elles désignent le guide dans les pas duquel le sacrifiant doit strictement rester s'il veut pouvoir formuler valablement sa fidélité envers la religion mazdéenne, cette *daēnā-mazdaiasnā* qui désigne la prescience visuelle du chemin qui mène à l'au-delà en empruntant le parcours du sacrifice offert à Mazdā. C'est évidemment au développement progressif de cette figure construite que se dédie une

grande partie de la littérature pehlevie, procédant à la récupération et à la réadaptation de certains thèmes traditionnels jugés porteurs quand il s'agit de résister aux discours concurrents. Cerné par Moïse, Jésus, Mani et Muhammad, Zarathushtra pouvait-il faire mieux que de devenir prophète ? L'origine mystérieuse de la langue avestique, racine de la périlleuse hypothèse du déménagement, n'offrait-elle pas l'occasion rêvée de bâtir un récit d'exil crédibilisant la figure prophétique en évoquant les malheurs communs de tant de ses collègues ? Tenter de répondre à ces questions ne sera pas objet de déception. L'obsession de l'origine, objet de tant de crises intellectuelles pour les religions contemporaines, ne conduit jamais l'enquête scientifique qu'à la conclusion stérile que tout ce qui a suivi était fatalement faux. Mais pour qui fait l'effort de se soustraire à ces vieilles questions pour ne porter ses regards que sur l'Avesta, la religion mazdéenne devient soudainement exemplaire, et le témoignage qu'elle apporte se révèle du plus haut prix. Issue d'une poésie orale sans âge de la complexité de laquelle elle est l'un des témoins les plus anciens, elle a su devenir le socle du culte public de plusieurs empires considérables, tout en s'efforçant de passer du discours mythique et rituel au discours historique pour perpétuer jusqu'à nos jours la fidélité à une identité dont Zarathushtra n'est que le modèle idéal. ■

BIBLIOGRAPHIE

- BIDEZ, Joseph & CUMONT, Franz, 1938**, *Les mages hellénisés*, 2 tomes, Paris.
- CANTERA, Alberto, 2012**, *The Transmission of the Avesta* (éd.), Wiesbaden.
- CANTERA, Alberto, 2014**, *Vers une édition de la liturgie longue zoroastrienne : pensées et travaux préliminaires*, Paris.
- GIGNOUX & TAFFAZOLI, 1993**, *Anthologie de Zādspram. Texte traduit et commenté*, Paris.
- GNOLI, Gherardo, 1980**, *Zoroaster's Time and Homeland*, Naples.
- HAUG, Martin, 1862**, *Essays on the Sacred Language, Writings, and Religion of the Parsees*, Bombay.
- HUMBACH, Helmut, 1959**, *Die Gathas des Zarathustra*, 2 volumes, Heidelberg.
- KELLENS, Jean, 1996**, « Commentaire sur les premiers chapitres du Yasna », *Journal Asiatique* 284.1, p. 37-108.
- KELLENS, Jean, 1998**, « Considérations sur l'histoire de l'Avesta », *Journal Asiatique* 286.2, p. 451-519.
- KELLENS, Jean, 2006**, *La quatrième naissance de Zarathushtra*, Paris.
- KUIPER, Franz, 1957**, « Avestan mazdā- », *Indo-Iranian Journal* 1, p. 14-18.
- MEILLET, Antoine, 1925**, *Trois Conférences sur les Gāthās de l'Avesta*, Paris.
- MOLÉ, Marijan, 1967**, *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevi*, Paris.
- NARTEN, Johanna, 1986**, *Der Yasna Haptanhāiti*, Wiesbaden.
- PANAINO, Antonio, 2016**, *Zoroastrismo*, Brescia.

LAOZI. DE LA FIGURE DU MAÎTRE MYTHIQUE À LA DIVINITÉ TAOÏQUE

Kyong-Kon KIM

Maître de conférences en histoire des religions
Université de Strasbourg
EA 4377 TCSR
kk.kim@unistra.fr

RÉSUMÉ

Laozi, la figure centrale du taoïsme, est décrit, dès la période des Royaumes combattants chinois (476-221 av. J.-C.), de manière différente – maître à penser, immortel ou divinité (suprême) – par

ses divers partisans selon leurs nécessités contextuelles, intra- et/ou extra-communautaires, conjointement avec leur élaboration doctrinale et pratique.

The central figure in Taoism, Laozi, has been described in different ways, since the Chinese Warring States period (476-221 BCE) – for example, as a philosopher, as an immortal master, or as a (or the supreme) divinity. Descriptions may have varied between his various followers, certainly according to their contextual community needs, together with their doctrinal and practical development.

MOTS-CLÉS

Laozi,
divinisation,
Taishang Laozun,
immortel,
tao(ïsme),
dao,
le *Lishi zhenxian tidao tongjian houji*.

KEYWORDS

Laozi,
deification,
Taishang Laozun,
immortal,
Tao(ism),
dao,
Lishi zhenxian tidao tongjian houji.

Article accepté après évaluation par deux experts selon le principe du double anonymat

Ce qui est désigné par le néologisme occidental *taoïsme* [*] fait partie des sanjiao 三教 [1] (« trois enseignements ») traditionnels chinois, à savoir le ru(jiao) 儒(教) (« [enseignement des] lettrés »), le fo(jiao) 佛(教) (« [enseignement du] Buddha ») et le dao(jiao) 道(教) (« [enseignement de] la Voie »), qui exercèrent, de façon indépendante et par leurs concurrences réciproques « triangulaires », une influence considérable sur la civilisation du pays du Milieu. Or, contrairement au terme *ru* indiquant l'ensemble des tenants principaux du système de pensée initié et/ou systématisé par Kong (Fu)zi 孔(夫)子 (« maître Kong », 551-479 av. J.-C. [2]) et au mot *fo* renvoyant à *buddha* (skt. « éveillé » ; chin. fotuo 佛陀), un des titres honorifiques de Siddhārtha Gautama surnommé Śākyamuni (480/460-400/380 av. J.-C. [3]), le *dao* ne fait allusion ni aux acteurs principaux ni au fondateur du taoïsme mais met en évidence, par-delà une voie ou méthode directive, le principe régulateur de l'univers, la réalité suprême ou l'Urgrund de toute existence [4]. Cette dénomination semble d'ailleurs montrer indirectement le « malaise » de ne pas pouvoir aisément identifier le(s) fondateur(s) du taoïsme [5]. En effet, le consensus actuel des spécialistes reconnaît l'origine multiple et osmotique du taoïsme ayant pris forme progressivement en intégrant différents éléments – sapientiels, mystico-ontologiques, utopiques, magico-chamaniques, alchimiques, mantiques, physio-thérapeutiques, etc. – existants depuis la période des Royaumes combattants 戰國 (476-221 av. J.-C.) ou même au-delà [6]. Néanmoins, au sein

des mouvements taoïstes institutionnalisés dès le II^e siècle de notre ère, le personnage nommé Laozi 老子, « Vieux maître » ou « Vieil enfant » [7], est reconnu non seulement comme l'auteur du *Daodejing* 道德經, *Livre de la voie et de la vertu*, un des textes fondateurs du taoïsme, mais aussi comme un immortel 仙, une émanation personnifiée du dao 道顯, voire la (plus) haute divinité céleste, Taishang Laozun 太上老君 (« Très haut Seigneur Lao »), et, de ce fait, le père fondateur du taoïsme [8].

Eu égard à ce statut particulier de Laozi au sein du taoïsme chinois, la présente étude tentera, en s'appuyant sur des sources textuelles taoïques et extra-taoïques de différentes périodes, de mettre en lumière l'aspect construit quant aux diverses représentations de cette figure centrale du taoïsme.

Dans l'état actuel de la recherche, la biographie de Laozi contenue dans le chapitre LXIII « 老子韓非列傳 » [9] (Biographie de Laozi, [de Zhuangzi, de Shen Buhai] et de Hanfei) du *Shiji* 史記, *Mémoires historiques*, composé par Sima Qian [10] sous le règne de l'empereur Wu (140-87 av. J.-C.) de la dynastie des Han (206 av. J.-C.-220 apr. J.-C.), s'avère la plus ancienne :

Laozi était originaire du hameau Quren du village Lai dans la préfecture de Ku du pays de Chu. Son nom de famille était Li, son prénom Er et son nom public Dan 聃. Il était archiviste aux archives des Zhou. 周守藏室之史也 Kongzi se rendit chez les Zhou et alla

***Abréviations :** chin. = chinois ; D = *Zhonghua daoang* ; skt. = sanskrit ; T = *Taishō shinshū daizōkyō*. Cf. GERNET, p. 131 ; KALTENMARK 1970b, p. 1216, 1219, 1222 ; SEIDEL 1995, p. 10 ; CHENG, p. 114 ; ROBINET 2002, p. 65 ; CSIKSZENTMIHÁLYI, p. 88 ; LE BLANC & MATHIEU 2003, p. xx ; PREGADIO, p. 5-10 ; SHAN, p. 20. Le néologisme se veut traduire à la fois le *daojia* 道家 (« lignée taoïste », « école taoïque ») et le *dao(jiao)* 道(教) (« enseignement taoïque [plutôt religieux] »). Si le terme *dao(jiao)* fut déjà utilisé par Sima Tan (mort vers 110 av. J.-C.), Sima Qian (env. 145 - env. 87 av. J.-C.), Liu Xin (actif 46-23 av. J.-C.) et Ban Gu (32-92 apr. J.-C.) afin de désigner l'ensemble des partisans des idées centrales du *Daodejing* et du *Zhuangzi*, l'emploi du mot *dao(jiao)* date probablement du v^e s.

[1] Cf. TEISER, p. 3 ; GENTZ. Le terme apparaît au plus tard au VI^e s.

[2] Cf. YOSHIDA, p. 797-889 : 孔子世家.

[3] Cf. DUCŒUR 2011, p. 93s.

[4] Cf. SCHIPPER 1982, p. 15 ; CLART, p. 159s.

[5] Cf. GRANET, p. 410 ; SCHIPPER 1982, p. 17 ; ROBINET 2002, p. 7 ; 2012, p. 33.

[6] Cf. KALTENMARK 1970b, p. 1216-1218 ; FAIRBANK & GOLDMAN, p. 93 ; ROBINET 2002, p. 7 ; BRUYN, p. 17s.

[7] Cf. BRUYN, p. 19 ; GRAZIANI, p. 93. Le nom même de Laozi pourrait expliquer l'idéal taoïste de l'art de cultiver la vie 養生 ou le mythe du *puer senex*.

[8] Cf. KALTENMARK 1970b, p. 1222 ; SEIDEL 1995, p. 9 ; ROBINET 2012, p. 33.

[9] Cf. KALTENMARK 1965, p. 10-15 ; DESPEUX, p. 18s ; MIZUSAWA, p. 54-77. Nous proposons une traduction complète du passage.

[10] Cf. FAIRBANK & GOLDMAN, p. 115 ; KIM W.-j. p. 14s. L'ouvrage aurait d'abord été nommé le *Taishigong ji* 太史公記, *Mémoires du grand astrologue*, ou le *Taishigong shu* 太史公書, puis l'auteur du *Hanji* 漢紀, Sun Yue (148-209), l'aurait intitulé le *Taishigong Sima Qian shiji* 太史公司馬遷史記.

demander à Laozi des renseignements sur les rites 禮. Laozi [lui] répondit : « Ce dont tu parles n'existe plus, décomposé comme les ossements de ceux qui en parlaient, et seuls leurs propos restent. Et lorsqu'un junzi 君子 [« homme (de qualité) noble »] rencontre le moment [favorable], il monte sur le char, et s'il ne rencontre pas le moment [favorable], alors il erre. J'ai entendu dire qu'un bon marchand ayant caché ses trésors, semblait être démuné, et qu'un junzi rempli de vertu avait l'apparence d'un sot. Enlève ton humeur orgueilleuse, tes désirs, ton attitude hautaine et ton ambition obscène. Tout cela ne t'est d'aucun profit. C'est tout ce que je puis te dire. » Kongzi se retira et dit à ses disciples : « De l'oiseau, je sais qu'il peut voler ; du poisson, je sais qu'il peut nager ; des animaux, je sais qu'ils peuvent courir. Ceux qui courent peuvent être pris au filet ; ceux qui nagent peuvent être pris à la nasse ; ceux qui volent peuvent être atteints par la flèche. Mais quant au dragon, je ne puis le connaître, car il monte sur le vent et sur les nuages et s'élève dans le ciel. Aujourd'hui, j'ai vu Laozi, qui était comme un dragon. » Laozi cultivait la voie et la vertu, et son étude consistait à s'efforcer de vivre caché et de garder l'anonymat. Il demeura longtemps chez les Zhou, mais voyant le déclin du pays des Zhou, il le quitta. Lorsqu'il arriva à une passe, le gardien de la passe, Yin Xi, lui dit : « Maître, vous allez vous retirer. Je vous supplie de m'écrire un livre ». Alors, Laozi composa un livre en deux sections, exposant la voie et la vertu, en cinq mille mots environ, puis s'en alla. Personne ne connaît le lieu où il finit [sa vie]. Certains disent que Laolaizi 老萊子 aurait également été un homme du pays de Chu ; il aurait écrit quinze livres, évoqué l'utilité du daoïa 道家 et aurait été un contemporain de Kongzi. En général, il est dit que Laozi aurait vécu environ cent soixante ans. Certains disent qu'il aurait vécu environ deux cents ans, et que, comme il cultivait la voie, il aurait nourri sa vie. Cent vingt-neuf ans après la mort de Kongzi, selon un document historique, le grand archiviste du pays des Zhou [du nom de] Dan 詹 aurait rencontré le duc Xian du pays des Qin et aurait dit : « D'abord, le pays des Qin et le pays des Zhou fusionneront, puis cinq cents ans après cette union, ils se diviseront. Soixante-dix ans après cette séparation apparaîtra un roi tyrannique. » Certains disent

que Dan n'était autre que Laozi, et d'autres le renient. Le monde ne sait pas si c'est vrai ou non. Laozi était un junzi caché. Le nom de son fils était Zong ; Zong devint général au pays de Wei et reçut en fief la région de Duangan. Le fils de Zong était Zhu ; le fils de Zhu était Gong ; l'arrière-petit-fils de Gong était Jia ; Jia devint fonctionnaire sous le règne de l'empereur Wen des Han. Comme le fils de Jia, Jie, devint taifu 太傅 [premier ministre ou chancelier] sous le règne du roi de Jiaoxi, [Liu] Ang, sa famille demeura dans le pays de Qi. Dans le monde, ceux qui étudient Laozi rejettent la science des lettrés, et [ceux qui étudient] la science des lettrés rejettent Laozi. Ce fait correspond à [l'idée que] « les voies 道 non identiques ne peuvent s'accorder mutuellement ». Li Er n'intervenait pas [en laissant les gens] se transformer par eux-mêmes ; [il resta] pur et calme [en laissant les gens] se rectifier par eux-mêmes.

De cette biographie, il est avant tout à relever la scène de rencontre entre Laozi et Kongzi, qui aurait vécu, selon Sima Qian, à la fin de la période des Printemps et Automnes 春秋 (770-476 av. J.-C.). Or, aucun texte issu de cette période ou même de l'époque des Royaumes Combattants survenu jusqu'à présent ne fournit guère d'éléments biographiques du personnage nommé Laozi, à l'exception de descriptions sur la rencontre de Kongzi avec un certain Lao Dan 老聃 portant le même prénom que Laozi du *Shiji*. Par exemple, dans le *Liji* 禮記, *Mémoires des rites*, ou *Lijing* 禮經, *Classique des rites*, un des classiques confucéens attribués à Kongzi et probablement compilé durant la période Zhou oriental (770-256 av. J.-C.) mais reconstitué durant la période des Han, Kongzi rapporte, à la demande de son disciple Zengzi, les consignes précises des éléments rituels données par Lao Dan [11], dont l'attitude ne ressemble guère à celle de Laozi du *Shiji* passant par-delà les formalités rituelles. Le *Kongzi jiyu* 孔子家語, *Dits familiers de Confucius*, recueil des propos de Kongzi censé être le supplément du *Lunyu* 論語, *Entretiens (de Confucius et de ses disciples)*, mais compilé tardivement au II^e siècle av. J.-C., contient également l'épisode de la rencontre entre Kongzi et Lao Dan, ce dernier tenant un discours critique par rapport à l'arrogance des lettrés [12]. Quant au *Lunyu*, paroles de Kongzi rassemblées vraisemblablement par ses disciples lointains vers le début du IV^e siècle av. J.-C., dont la version actuellement disponible se base sur le texte reconstitué durant la dynastie des Han, il n'évoque ni Laozi ni Lao Dan. Seul le chapitre XVIII « Le comte Weizi » fait allusion à l'existence d'ermite éloignés des querelles du pouvoir politique [13].

[11] Cf. COUVREUR : Ch. V « Questions de Zengzi », art. II, 22, 24, 28.

[12] Cf. IM, p. 341. Livre XI, Guanzhou 觀周.

[13] Cf. LE BLANC & MATHIEU 2009, p. 199-208.

Même le *Zhuangzi* 莊子 [14], dont l'auteur présumé fut qualifié par Sima Qian de continuateur de la pensée laoïenne, expose seulement quelques éléments biographiques de Lao Dan et non de Laozi, tels que sa mort 老聃死 (ch. III), sa critique de Kongzi par l'intermédiaire d'un certain Shu Shan ayant subi l'amputation des jambes (ch. V), son art de gouverner sans intervention politique (ch. XI), son enseignement donné à Kongzi sur le détachement des choses, du Ciel et de soi-même (ch. XII) et sur la vertu et la voie (ch. XIII ; XIV ; XXI), etc [15]. Par ailleurs, dans ce même texte, c'est Laolaizi, et non Lao Dan, qui critique l'attitude orgueilleuse de Kongzi (ch. XXVI). Quant au *Daodejing* [16], dont la paternité fut attribuée à Laozi par l'auteur du *Hanfeizi* 韓非子 et par Sima Qian, son auteur, bien qu'il s'exprime à plusieurs reprises à la première personne (wu 吾 ou wo 我) [17], ne révèle aucun élément autobiographique, son intérêt principal portant notamment sur la voie et sur la vertu du shengren 聖人 (« saint homme ») ou du junzi. Le *Hanfeizi* [18], attribué au grand légiste du nom de Hanfei (env. 280 - 234 av. J.-C.) et considéré comme l'un des ouvrages les plus anciens contenant un commentaire du *Daodejing*, en l'occurrence le chapitre XX « Interprétation du *Lao[zi]* 解老 » et le chapitre XXI « Explication métaphorique du *Lao[zi]* 喻老 », ne fournit aucun élément biographique de l'auteur présumé du *Daodejing*.

Si la période de la dynastie des Qin (221-206 av. J.-C.), dont l'idéologie principale du gouvernement fut légiste [19], ne légua guère de témoignage sur Laozi, divers documents de la dynastie des Han démontrent une évolution significative du taoïsme, au sein duquel se développèrent l'exaltation de l'immortalité et de la quête de longévité et les premières communautés taoïques institutionnalisées, ainsi que la divinisation de Laozi. Le taoïsme sous la forme du Huang-Lao dao 黃老道 [20] semble avoir connu un succès auprès des aristocrates au début des Han antérieurs (221 av. J.-C. – 8 apr. J.-C.), comme en témoigne le *Huainanzi* 淮南子 [21], ouvrage encyclopédique,

composé collectivement sous la direction de Liu An, prince de Huainan et petit-fils du fondateur de la dynastie, Liu Bang (règ. 206-196 av. J.-C.), entre 139 et 122 av. J.-C., qui englobe diverses pensées de l'époque, telles que l'ontologie du dao universel, la cosmologie du yin-yang et des cinq agents 陰陽五行說, la figure du saint souverain du *Daodejing*, la mystique anticonformiste du *Zhuangzi*, l'harmonie sociétale confucéenne, le réalisme politique légiste, etc. Toutefois, même dans cet ouvrage représentant la tendance principale du taoïsme d'alors, la description biographique du personnage de Laozi est presque absente, au profit des apophtegmes du *Daodejing* [22]. Bien que le nom de Lao Dan ou Laozi soit évoqué, aucun élément de sa vie n'y apparaît et Laozi se présente nulle part comme un immortel ou une divinité. Sous le règne de l'empereur Wu, qui, en favorisant le confucianisme [23] dans l'intention d'atténuer la portée de la politique de non-intervention, entama l'éloignement des maîtres du Huang-Lao dao de la scène politique et causa ainsi leur réorientation plus intense vers l'art de l'immortalité ou de la longévité [24], Sima Qian composa le *Shiji*, dont la biographie de Laozi, qui, tout en rapportant avec certitude le lieu de naissance de Laozi, ses noms, sa carrière, sa rencontre avec Kongzi, son émigration, sa composition d'un livre sur la voie et la vertu, sa descendance et son art politique de non-intervention ainsi que la rivalité entre les partisans de Laozi et les lettrés (confucéens), ne dissimule pas l'incertitude quant à la durée de vie de Laozi, à la fin de sa vie et à l'identité entre Laozi, Laolaizi et Dan 儋. Ainsi, il est à percevoir que, déjà à l'époque de Sima Qian, Laozi était un personnage mythique et légendaire [25], tandis que Sima Qian, présentant Laozi comme un junzi anachorète de haute vertu, contrairement à un junzi confucéen engagé pour l'harmonie sociétale, et non comme un immortel ou une divinité, manifesta sa mise à distance d'une description hagiographique. Or, l'un des premiers témoignages de la longévité exceptionnelle de Laozi et/ou de sa quasi-divinisation se trouve dans le *Liexian zhuan* 列仙傳,

[14] Cf. OH, p. 19 ; LEVI 2010 ; CLART, p. 42. Seuls les sept premiers chapitres de l'ouvrage semblent issus de Zhuangzi lui-même, et les autres ont probablement été ajoutés aux III^e et II^e s. av. J.-C. La version actuelle constituée de trente-trois chapitres est due à la compilation de Guo Xiang 郭象 (mort en 312).

[15] Cf. LEVI 2010, p. 32, 46s, 86, 99, 111s, 122-125, 172s.

[16] Cf. GRANET, p. 410 ; SCHIPPER 1982, p. 17 ; ROBINET 2012, p. 34. La version définitive du *Daodejing* remonterait au III^e s. av. J.-C.

[17] Cf. JULIEN ; LARRE : le *wu* 吾 dans les chapitres 4, 13, 14, 21, 25, 29, 49, 57, 70 et 74 ; le *wo* 我 dans les chapitres 17, 20, 42, 53, 57 et 70.

[18] Cf. LEVI 1999.

[19] Cf. CLART, p. 51 ; FAIRBANK & GOLDMAN, p. 94s.

[20] Cf. LAGERWEY, p. 1063 ; ROBINET 2002, p. 66 ; MÖLLER, p. 25s ; CHENG, p. 297.

[21] Cf. GRANET, p. 447 ; KALTENMARK 1970b, p. 1222 ; ROBINET 2002, p. 67 ; CHENG, p. 297s ; LE BLANC & MATHIEU 2003, p. XXI.

[22] Cf. LE BLANC & MATHIEU 2003, p. 31s, 528, 531, 534s, 538, 541s, 544, 928.

[23] Cf. CLART, p. 53.

[24] Cf. SEIDEL 1967, p. 254s.

[25] Cf. KALTENMARK 1965, p. 10 ; DESPEUX, p. 17s.

Biographies des immortels exemplaires [26], attribué à un lettré des Han antérieurs du nom de Liu Xiang 劉向 (77-8/6 av. J.-C.) [27] :

Le patronyme de Laozi était Li, son prénom Er et son nom public 字 Boyang ; il était un homme du pays de Chen 陳. Né au temps [de la dynastie] des Yin [1765-1122 av. J.-C.], il devint archiviste royal 柱下史 chez les Zhou. Il aimait nourrir son souffle vital 精氣 et le garda précieusement sans le dépenser. Il fut muté [au poste de] conservateur des archives royales 守藏史 et assura [cette fonction] durant quatre-vingt ans environ. Le *Shiji* dit « deux cents ans environ ». En ce temps-là, on l'appelait un junzi caché. Son nom posthume 諡 était Dan [28]. Zhongni [Kongzi] alla chez les Zhou et rencontra Laozi ; ayant reconnu que celui-ci était un saint homme, [Zhongni] le prit pour son maître. Plus tard, lorsque la vertu des Zhou déclina, [Laozi] partit en char attelé d'un buffle bleu et entra dans l'Empire romain en passant par une passe occidentale. Le gardien de la passe Yin Xi attendit et accueillit [Laozi] ; sachant qu'il était un homme véritable 真人, [Yin Xi] le supplia [de lui laisser] un ouvrage ; [Laozi] composa alors le *Daodejing* en deux sections.

Laozi n'intervint, mais rien n'était irréalisé 老子無爲 而無不爲.

[Ayant pénétré] le dao et l'unité de la vie et de la mort, il entra dans un état surnaturel et extraordinaire 道一生死 跡入靈奇.

Ayant bouclé et converti le miroir intérieur, sa profondeur divine dépassa les limites 塞兌內鏡 冥神絕涯.

Sa vertu s'unissant avec le souffle originel, sa longévité fut égale à [celle des] deux formes [yin et yang ; ciel et terre [29]] 德合元氣 壽同兩儀. (D 45, p. 2)

Ce plus ancien recueil des biographies des immortels parvenu jusqu'à nos jours plaçant la naissance de Laozi au temps de la dynastie des Yin (1765-1122 av. J.-C.), l'espérance de vie de ce dernier s'élève à plusieurs centaines d'années, notamment grâce à son art de thésauriser le souffle vital. Cette brève « hagiographie » de Laozi, issue du milieu intellectuel, affirme, dans la partie versifiée, son état mythique et sa quasi-immortalité.

Environ un siècle et demi plus tard, c'est-à-dire au II^e siècle de notre ère, une période marquée par des querelles de diverses factions politiques et d'insurrections populaires, les transformations « préliminaires »

de la figure de Laozi semblent s'être intensifiées et avoir abouti à sa divinisation définitive, comme le démontrent de nombreux documents composés vraisemblablement au même siècle, tels que le *Laozi ming* 老子銘, *Inscription à Laozi*, le *Laozi bianhua jing* 老子變化經, *Livre des transformations de Laozi*, le *Laozi Xiang'er zhu* 老子想爾注, *Commentaire du Laozi Xiang'er*, le *Laozi Heshang gong zhangju* 老子河上公章句, *Commentaire du Laozi selon le duc Heshang*, etc. D'abord, le *Laozi ming*, composé par Bian Shao en 165 et gravé sur la stèle érigée en 166 à la ville natale supposée de Laozi, Huxian, sur l'ordre de l'empereur Huan (règ. 146-168) des Han, adepte du Huang-Lao dao, qui aurait déjà fait construire un sanctuaire en honneur de Laozi à Huxian en 148 et aurait reçu en rêve la visite de Laozi divinisé en 165 et en 166 [30], rapporte que « ceux qui aiment le dao 好道者 », en l'occurrence probablement des membres de la religion populaire [31], perçurent Laozi comme une émanation du souffle du chaos primordial 混沌之氣, une personnification du dao, un coéternel avec les Trois lumineux (soleil, lune et étoiles), une divinité préexistante à la création et maître des saints fondateurs de la civilisation chinoise, capable de se rendre immortel et de se transformer pour sauver les hommes [32]. Ainsi, Laozi apparaît comme une véritable divinité, bien qu'il ne soit pas reconnu en tant que dieu suprême [33]. Quant au *Laozi bianhua jing* (D 8, p. 181), dont la première rédaction fut probablement réalisée à la fin du II^e siècle au sein d'un groupement taoïste populaire au Sichuan mais distinct du mouvement des Maîtres célestes, Tianshi dao 天師道, il met en lumière les pouvoirs surnaturels de Laozi divinisé et préexistant avant même le chaos primordial, tels que sa capacité à se transformer pour renaître en tant que maître des empereurs et des rois dans différentes époques de la civilisation

[26] Cf. KALTENMARK 1965, p. 139-140. Nous proposons une nouvelle traduction du passage.

[27] Cf. PREGADIO, p. 653s.

[28] Le texte présente le patronyme et le prénom de Laozi, identiques à ceux du *Shiji*, mais son nom public 字 est ici Boyang et Dan serait, à la différence de celui du *Shiji*, son nom posthume 諡.

[29] Cf. SCHILLING, p. 219 ; le *Yijing* 易經, le *Xici chuan* 繫辭傳 ch. XI : 是故易有太極 是生兩儀 兩儀生四象 四象生八卦 八卦定吉凶 吉凶生大業 是故法象莫大乎天地.

[30] Cf. KALTENMARK 1965, p. 139 ; LAGERWEY, p. 1064.

[31] Cf. SEIDEL, 1992, p. 45.

[32] Cf. KALTENMARK 1965, p. 137s ; KALTENMARK 1970b, p. 1223s ; SEIDEL 1992, p. 1, 122-130.

[33] Cf. LIU.

chinoise, depuis le règne des trois Augustes jusqu'en 155 [34]. Le texte rapporte également la gestation volontaire et extraordinaire de Laozi de soixante-douze ans dans le ventre de sa mère Li, sa morphologie hors du commun, son statut du dieu primordial et protecteur des fidèles, etc. [35] Or, dans le *Laozi Xiang'er zhu* (D 9, p. 169-184), un des textes fondateurs du mouvement des Maîtres célestes ou du Wudoumi dao, initié par un fangshi du nom de Zhang Daoling suite à sa réception de la nouvelle loi, « Un orthodoxe 正一 », révélée en 142 sur le mont Heming par Laozi divinisé et désormais nommé Taishang Laojun 太上老君 (« Très haut Seigneur Lao »), Laozi est présenté comme la personnification du dao qui s'adresse directement aux hommes pour promulguer les prescriptions du dao [36]. En outre, il est intéressant de noter que le texte fondateur d'un autre mouvement taoïste, populaire et révolutionnaire, du nom de Taiping dao au II^e siècle [37], le *Taiping qingling shu* 太平清領書, *Livre de la grande paix et de la pureté* (D 7, p. 13-271), parvenu partiellement jusqu'à nos jours [38], reconnaît que l'homme atteindrait, grâce à l'étude 學 [39], l'état de divinité puis celle du Huangtian 皇天 [40] (« Auguste céleste »), c'est-à-dire l'être suprême, créateur universel et régulateur de l'ordre cosmique et moral. Cette idée de « culture du principe vital », qui se trouve également dans le *Laozi Heshang gong zhangju* [41], commentaire du *Daodejing* composé par un autre groupement taoïste probablement de la même période, pourrait être un motif rationalisant la transformation de Laozi en un immortel voire en une divinité [42].

Après le déclin de la dynastie des Han, durant les quatre siècles suivants de la période Weijin Nanbei chao 魏晉南北朝 (220-589), la Chine divisée entre

le Nord et le Sud fut dirigée de nouveau par de petits États morcelés, et les troubles politiques causèrent une crise sociétale et également le déclin de l'idéologie confucéenne, contrairement au taoïsme et au bouddhisme chinois qui se systématisèrent davantage à leur tour [43]. Le taoïsme vécut notamment l'essor du xuanxu 玄學 (« études métaphysiques », « enseignement mystérieux »), le développement de sciences alchimiques ayant pour but d'atteindre l'immortalité ou la longévité, l'émergence de deux écoles majeures, Shangqing 上清 (« Haute pureté ») et Lingbao 靈寶 (« Joyau sacré »), et la reconnaissance officielle du mouvement des Maîtres célestes, Tianshi dao, par le troisième empereur des Wei, Taiwu (règ. 424-451), en tant que religion d'État. Quant au personnage Laozi, sa divinisation s'intensifia globalement, malgré la présence d'opinions divergentes. Par exemple, Ge Hong 葛洪 (env. 280 – env. 340) [44], le plus grand alchimiste de cette époque et auteur du *Shenxian zhuan* 神仙傳, *Biographie des immortels divins* (D 45, p. 16-60) et du *Baopuzi* 抱朴子, *Maître qui embrasse la simplicité* (D 25, p. 1-189), vit en Laozi un humain ayant saisi l'essence du dao 得道 et devenu ainsi un saint immortel, et non une divinité, tout en reconnaissant sa morphologie exceptionnelle [45]. Or, le *Laozi zhongjing* 老子中經, *Livre central de Laozi*, composé au III^e siècle et considéré comme précurseur des écrits du Shangqing pa, dont la particularité est la visualisation méditative visant à la cosmicisation intérieure de l'adepte, identifie Laozi, nommé Huanglao zhongji jun 黃老中極君 (« Seigneur Huanglao du pôle central »), au dieu central de la Grande Ourse parmi les astres et au résidant du huangting 黃庭 (« cour jaune ») dans l'abdomen humain [46]. Quant au *Laozi bianhua wuji jing* 老子變化無極經, *Livre des transformations*

[34] Cf. SEIDEL 1967, p. 255 ; SEIDEL 1992, p. 59s, 73s. ; PREGADIO, p. 617s.

[35] Cf. SEIDEL 1992, p. 61s.

[36] Cf. CLART, p. 65 ; OLLES, p. 76-82 ; ROBINET 2002, p. 69 ; DESPEUX, p. 28-31 ; KLEEMAN, p. 24, 29 ; PREGADIO, p. 622s ; LEE, S.-m. 2007 ; ESPESSET 2009.

[37] Cf. LAGERWEY, p. 1065.

[38] Cf. KALTENMARK 1970b, p. 1224 ; TSUCHIYA, p. 42 ; ESPESSET 2010 ; HENDRISCHKE 2006 ; 2017, p. 11s., 43.

[39] Cf. KALTENMARK 1979, p. 31 ; ZHANG, p. 303s. ; YUN, C.-w. 2012, p. 205 : « L'esclave sage peut devenir un homme charitable ; si l'homme charitable aime les études, il devient un homme de sagesse ; si l'homme de sagesse aime les études et ne les arrête pas, il devient ensuite un homme de sainteté ; si l'homme de sainteté n'arrête pas les études, il connaîtra la porte de la voie du ciel ; s'il ne s'arrête pas [devant la porte] d'entrée de la voie, il réalisera la non-mort et deviendra un immortel ; si l'immortel ne s'y arrête pas, il entrera dans la vérité ;

s'il ne s'arrête pas de réaliser la vérité, il entrera dans la divinité ; si le dieu ne s'y arrête pas, il aura la même forme que celle du Huangtian. »

[40] Cf. YUN, C.-w. 1995.

[41] Cf. LEE, S.-m. 2005.

[42] Cf. KALTENMARK 1965, p. 140s ; PREGADIO, p. 619 ; OLLES, p. 79.

[43] Cf. ZHANG, p. 305.

[44] Cf. CHE, p. 7.

[45] Cf. KALTENMARK 1965, p. 141 ; CHE, p. 65, 80, 111, 154 ; LEE, J.-y. ; KIM, T.-y., p. 296 : « Sa taille [fut] de neuf chi [dix cun], [sa peau était de] couleur dorée, [il avait] une bouche d'oiseau, un nez proéminent, les sourcils gracieux d'une longueur de cinq cun [largeur de la phalange du pouce], les oreilles d'une longueur sept cun ; sur son front, trois rides traversaient de haut en bas ; sur ses pieds, il y avait huit trigrammes 身長九尺, 黃色, 鳥喙, 隆鼻, 秀眉長五寸, 耳長七寸, 額有三理上下徹足有八卦. »

[46] Cf. KOHN, p. 72 ; PREGADIO, p. 624.

infinies de Laozi (D 8, p. 183-185), réalisé probablement au IV^e siècle, il expose diverses transformations de Laozi et sa volonté de sauver le monde par l'intermédiaire du Taiping zhenjun 太平真君 (« Seigneur véritable de la grande paix »), ainsi que la conversion des barbares [47]. Dans le *Santian neijie jing* 三天內解經, *Livre de l'explication ésotérique des trois cieux* (D 8, p. 544-549), composé au sein du Tianshi dao au V^e siècle en réaction au développement des autres écoles taoïstes du IV^e siècle et du bouddhisme, Laozi qui serait apparu de génération en génération en tant que maître des empereurs et des rois, est assimilé au dao, créateur de l'univers et sauveur du monde [48]. Selon le premier paragraphe du *Daode zhenjing xujue* 道德真經序訣, *Préface secrète du Livre véritable de la voie et de la vertu* (D 9, p. 185-187), attribué à un être mythique du nom de Ge Xuan 葛玄, Laozi serait né avant le Grand néant 太無, serait issu du Sans-cause 無因 et continuerait à se transformer. Le texte rapporte également que Laozi serait devenu maître des rois à plusieurs reprises et serait né par le flanc gauche de sa mère Li [49]. Dans le *Zhenling weiye tu* 真靈位業圖, *Tableau des ordres et des fonctions des véritables et des surnaturels*, du daoshi du Shangqing pa Tao Hongjing 陶弘景 (453-536), Laozi nommé Taiqing Taishang Laojun 太清太上老君 (« Très pur et très haut Seigneur Lao ») est classé quatrième divinité principale [50]. Quant aux efforts particuliers des Maîtres célestes en Chine du Nord, Louguan dao 樓觀道, de vénérer Laozi en tant que divinité suprême, ils se manifestèrent dans trois textes élaborés au VI^e siècle [51]. Notamment, le *Taishang Laojun kaitian jing* 太上老君開天經, *Livre de l'ouverture du ciel par Très haut Seigneur Lao* (D 8, p. 160-162), décrit Laozi comme le créateur et maître du monde qui descend du ciel pour transmettre ses instructions et pour guider les premiers empereurs mythiques [52]. Puis, le *Laozi huahu jing* 老子化胡經, *Livre des conversions des barbares par Laozi* (D 8, p. 186-196), dont la version

plus ancienne fut composée par Wang Fu vers l'an 300, et qui reflète l'effort taoïste d'asseoir sa supériorité face à l'influence croissante du bouddhisme dès le II^e siècle, transforme le départ légendaire de Laozi vers l'Ouest, décrit également dans le *Shiji*, en un voyage missionnaire pour convertir les barbares occidentaux, dont les futurs bouddhistes indiens, en insistant que le Buddha aurait été une réincarnation du dieu universel Laozi et le bouddhisme, une doctrine taoïque adaptée aux barbares [53]. Quant au *Wenshi xiansheng wushang zhenren guanling neizhuan* 文始先生無上真人關令內傳, *Biographie ésotérique du maître du début de l'écriture, l'homme véritable sans supérieur à la passe*, la première hagiographie développée de Yin Xi, le gardien de la passe dans le *Shiji*, il met en scène, entre autres, le voyage de Yin Xi vers l'Occident qui serait devenu le Buddha, à l'initiative de Laozi, afin de convertir les barbares [54].

Durant la dynastie des Sui (581-618) et celle des Tang (618-907), l'unification territoriale fut rétablie, et le taoïsme vécut une grande période d'épanouissement, surtout sous la dynastie des Tang, dont le fondateur, Gaozu (règ. 618-627), reçut le Mandat céleste pour l'établissement d'une nouvelle dynastie par l'intermédiaire d'un patriarche du Shangqing pa du nom de Wang Yuanzhi (528-635). De plus, la famille royale portant le nom de famille Li, celui de Laozi selon le *Shiji*, vénéra Laozi comme son ancêtre [55]. Alors, la divinisation de Laozi se confirma, et Laozi divinisé obtint de nombreux titres honorifiques [56]. Ce fut également durant la dynastie des Tang qu'apparut une hagiographie plus développée de Laozi sous la plume d'un daoshi du nom de Du Guangting (850-933), le *Daode zhenjing guangsheng yi* 道德真經廣聖義, *Sens développés et sacrés du Livre véritable de la voie et de la vertu* (D 9, p. 558-833). Or, ce texte, qui décrit Laozi comme le créateur de l'univers issu du Sans-commencement 無始 et du Sans-cause 無因 [57], contient également des passages relatifs à sa naissance (D 9, p. 570) faisant aisément allusion à des

[47] Cf. KOHN, p. 13-15 ; CHOI, p. 19s.

[48] Cf. KOHN, p. 15 ; CHOI, p. 20.

[49] Cf. KOHN, p. 16 ; CHOI, p. 37.

[50] Cf. KOHN, p. 121 ; DESPEUX, p. 26 ; BOKENKAMP 2010 ; HONG ; CHOI, p. 22.

[51] Cf. KOHN, p. 19-24.

[52] Cf. PREGADIO, p. 597s.

[53] Cf. DEMIÉVILLE, p. 1252 ; KALTENMARK 1965, p. 139 ; 1970b, p. 1218, 1224 ; KOHN, p. 115-118 ; PREGADIO, p. 492-494 ; DESPEUX, p. 26s ; BRUYN, p. 19.

[54] Cf. CHOI, p. 23.

[55] Cf. ZHANG, p. 305.

[56] Cf. ROBINET 2002, p. 16 ; DESPEUX, p. 33. Notamment, il s'agit des titres tels que Taishang xuanyuan huangdi 太上玄元皇帝 (« Auguste empereur suprême de l'origine insondable », en 666), Da shengzu xuanyuan huangdi 大聖祖玄元皇帝 (« Auguste empereur de l'origine insondable, grand ancêtre des saints », en 743), Shengzu dadao xuanyuan huangdi 聖祖大道玄元皇帝 (« Auguste empereur de l'origine insondable et de la Grande voie, ancêtre des saints », en 749), Da shengzu gaoshang dadao jinque xuanyuan dahuang dadi 大聖祖高上大道金闕玄元天皇大帝 (« Grand Auguste empereur suprême de l'origine insondable en son palais d'or et de la grande voie supérieure, grand ancêtre des saints », en 754), etc.

[57] Cf. CHOI, p. 27.

récits de la naissance de Siddhārtha Gautama [58], dont notamment son choix des parents, sa naissance par le flanc de sa mère, ses déplacements post-natals immédiats causant l'apparition de fleurs de lotus sous ses pieds, ses marques corporelles extraordinaires, etc., qui se trouvent aussi dans le chapitre sur la Sainte mère du Seigneur originel 聖母元君 du *Yongcheng jixian lu* 壩城集仙錄, *Registre des immortels rassemblés dans une ville fortifiée* (D 45, p. 193), attribué au même auteur. Par ailleurs, pour la composition des deux hagiographies de Laozi les plus complètes réalisées plus tardivement durant la dynastie des Song (960-1279), le *Youlong zhuan* 猶龍傳, *Comme [face] à un dragon* (D 45, p. 584-624), par Jia Shanxiang en 1086 et le *Hunyuan shengji* 混元聖紀, *Chronique sacrée de l'origine du chaos* (D 46, p. 11-123), par Xie Shouhao en 1191 [59], le *Daode zhenjing guangsheng yi* semble avoir servi de modèle.

Quoi qu'il en soit, une divinisation de Laozi plus complète par l'intermédiaire d'adaptations des récits de la naissance du fondateur du bouddhisme s'opéra au sein des communautés taoïstes [60]. Le *Lishi zhenxian tidao tongjian* 歷世眞仙體道通監, *Exemples complets des véritables immortels ayant incorporé le dao à travers les générations*, recueil de biographies de plus de neuf cents immortels, compilé durant la dynastie des Yuan mongols (1271-1368) par Zhao Daoyi 趙道一 (env. 1294-1307), fournit un exemple par excellence de ce type d'hagiographie. Notamment, le livre I du *Houji* 後集, *Collections postérieures*, présente un récit de la naissance de Laozi bien établi :

Bien que Laojun dût apparaître dans le monde [à plusieurs reprises] dans différentes générations, sa naissance n'avait pas encore eu lieu ; dans le futur, il souhaite dissimuler son rayonnement en embrassant les souillures 和光同塵 [c'est-à-dire sans manifester son identité] et instruire [les hommes du] monde. Alors, il fit d'abord descendre Xuanmiao yunü 玄妙玉女 [Mystérieuse et merveilleuse fille de jade] par les eaux célestes en tant que fille de la famille Yun, dont le nom était Yishou [longévitité bénéfique] et la fit marier à un immortel [du nom de] Li Lingfei [esprit volant]. Xuanmiao yunü était en effet Wushang Yuanjun [Seigneur originel sans supérieur]. Lingfei était à l'origine un descendant de Gao Yao ; à la période des Shang, il succéda à son père ; il obtint et cultiva la voie ; son père le félicita et resta encore une centaine d'années en ayant toujours une

apparence juvénile. Il se rendit sur cinq montagnes [sacrées] et d'autres montagnes ; un jour le dragon de nuage descendit pour l'accueillir ; il monta alors dans le ciel en plein jour. Lingfei admira l'ascension de son père, cultiva vigoureusement la grande voie et resta encore une centaine de jours. En ce temps-là, Laojun n'était pas encore né pour monter dans le ciel ; à la dix-huitième génération de la dynastie des Shang, la dix-septième année du règne du roi Yang Jia, l'année gengshen, Laojun sépara le souffle divin de l'état de la grande clarté et monta sur le soleil pur attelé de neuf dragons ; il se transforma en une perle de cinq couleurs pour descendre [sur terre]. Lorsque la dame Yun s'endormit dans la journée, elle vit dans son rêve le ciel s'ouvrir grandement et une foule d'immortels soutenir le soleil levant. Pendant longtemps, elle vit le soleil diminuer progressivement puis s'assombrir et devenir une perle de cinq couleurs, dont la taille fut celle d'une balle [de pistolet] ; alors elle la tint et l'avalala puis comprit qu'elle était enceinte. C'est le lieu où se trouve aujourd'hui l'autel de l'étoile filante au palais du ciel calme à Bozhou. Alors, son visage se rajeunit ; le souffle divin fut paisible et oisif. Elle demeura dans cette pièce ; les six souffles furent en paix ; l'hiver ne connut ni le gel ni le froid ; l'été n'entraîna pas la chaleur ; la lumière propice illumina la pièce ; aucun mal n'y pénétra. [Elle ne trouva] pas longues les quatre-vingt-une années. Lors de la neuvième année du vingt-et-unième roi de la dynastie des Shang, Wuding, l'année gengchen [1242 av. J.-C.], du deuxième mois jianyin et le quinzième jour, à l'heure de lapin [de 5h à 7h], la sainte mère grimpa sur une branche d'un prunier, [Laojun] naquit soudainement de son flanc gauche. Les immortels transmirent le fait qu'il était demeuré en tout pendant quatre-vingt-un ans dans le ventre. Seule la biographie ésotérique dit : « Le maître de Shangdi était Yuanjun ; elle sentit le soleil clair entrer dans sa bouche et tomba enceinte. Après soixante-douze ans, [Laojun] naquit en ouvrant le flanc gauche [de sa mère]. » Bien que les deux exposés ne soient pas identiques, une explication est possible. [Notamment,] le *Yuxuan Chusai ji* 虞宣出塞記 décrit : « Laozi vécut durant soixante-douze ans dans le ventre et attendit neuf ans. » Cela fait alors quatre-vingt-un [61] ans. Alors, le soleil était éblouissant ; les nuages propices couvrirent la cour ; dix mille grues volaient dans le ciel ; neuf dieux célestes le louèrent et le félicitèrent. Yunü s'agenouilla et le tint ; neuf dragons soulevèrent les eaux et baignèrent le saint. Comme les dragons sortirent de la terre, neuf puits se formèrent en faisant jaillir les eaux. Le *Beizheng ji* 北征記 de Futao [de la dynastie] des Han décrit : « Dans le temple de Laojun il y avait neuf puits ; les

[58] Cf. ROBINET 2002, p. 20 ; ROBINET 2004, p. 491s.

eaux communiquaient entre elles ; c'est la raison pour laquelle l'eau des neuf puits bougeait, lorsque l'on agitait l'eau dans un des puits. » Après la naissance, [Laojun] fit immédiatement neuf pas, qui faisaient alors apparaître des fleurs de lotus ; sa main gauche indiquant le ciel et sa main droite indiquant la terre, il dit : « Au-dessus du ciel et en dessous de la terre, seule la voie est vénérable 天上地下 惟道獨尊 ; évidemment, j'ouvrirai et répandrai la loi de la voie sans supérieur 無上道 ; je ferai passer [sur l'autre rive] tous les êtres vivants, animaux et plantes ; sauverai [les êtres] de dix directions et même ceux qui sont emprisonnés en enfer ; je les ferai tous passer [sur l'autre rive]. Je ferai des ermites et des manifestés [62] des maîtres nationaux exemplaires [...] La naissance de Laojun dura neuf jours ; son corps se transforma neuf fois ; les chapeaux célestes et les vêtements célestes vêtirent son corps, qui avait soixante-douze marques et quatre-vingt-un [signes] propices. (D 47, p. 618)

Ce récit rappelle aisément des scènes de la naissance de Siddhārtha Gautama décrites dans divers textes bouddhiques canoniques chinois [63], traduits plusieurs siècles avant la rédaction des hagiographies développées de Laozi, tels que le *Foshuo taizi ruiying benqi jing* 佛說太子瑞應本起經, *Texte de sermons du Buddha sur l'apparition originelle des réponses propices du prince* (T 185, vol. 3), le *Yichu pusa benqi jing* 異出菩薩本起經, *Publication différée du Texte sur l'apparition originelle du bodhisattva* (T 188, vol. 3), le *Foshuo puyao jing* 佛說普曜經, *Texte de sermons du Buddha sur la lumière universelle* (T 186, vol. 3) et le *Fangguang da zhuangyan jing* 方廣大莊嚴經, *Texte développé de la grande ornementation* (T 187, vol. 3). En effet, dans le *Foshuo taizi ruiying benqi jing*, traduction chinoise de l'*Abhiniṣkramaṇasūtra*, *Sermon sur le départ [du palais royal]*, réalisée par un laïc d'origine tokharienne du nom de Zhi Qian 支謙 entre 223 et 253, se trouve le passage suivant :

Lorsque l'étoile du matin émergea la nuit du huitième jour du quatrième mois, il naquit par le flanc droit [de sa mère] et descendit sur terre. Il fit immédiatement sept pas, puis il s'arrêta et dit en soulevant la main droite : « Au-dessus du ciel et en dessous du ciel, je suis le seul traité vénérablement 天上天下 唯我為尊. Les trois mondes sont tous douloureux. De quoi peut-on se réjouir ? » Alors, le ciel et la terre tremblèrent grandement. Dans le palais, la lumière s'éclata. Les dieux Brahmā et Śakra descendirent de l'espace vide et

attendirent. Quatre rois célestes l'accueillirent et le mirent sur une arche d'or. Ils baignèrent le corps du prince avec du parfum divin. Son corps avait la couleur dorée et trente-deux marques. (T 185, vol. 3, p. 473c1-6)

Quant au *Yichu pusa benqi jing*, une autre traduction chinoise de l'*Abhiniṣkramaṇasūtra* réalisée par un laïc Ye Daozhen 聶道真 durant la dynastie des Jin occidentaux entre 280 et 312, il décrit la scène de façon légèrement différente :

Le prince naquit à minuit du huitième jour du quatrième mois, par le flanc droit de sa mère et descendit sur terre. Il fit sept pas et ses pieds décollèrent de quatre cun du sol. En levant la main droite, il dit : « Au-dessus du ciel et en dessous du ciel, personne n'est aussi vénérable que moi-même 天上天下 尊無過我者. » (T 188, vol. 3, p. 618a17-19)

La description de la naissance du bodhisattva selon le *Foshuo puyao jing*, traduction du *Lalitavistarasūtra* [64], *Sermon sur le développement des jeux*, de Dharmarakṣa 竺法護, moine d'origine tokharienne, achevée en 308 durant la dynastie des Jin occidentaux, est encore différente :

Alors, le bodhisattva naquit par le flanc droit et son corps se trouva soudainement dans des fleurs de lotus. Dès qu'il descendit sur terre, il fit sept pas et enseigna l'impermanence 無常 avec une voix claire : « Je sauverai [tous ceux qui se trouvent] au-dessus du ciel et en dessous du ciel 救度天上天下 ; je deviendrai le supérieur sur le ciel et dans le monde des humains ; j'abolirai la souffrance [causée par] la naissance et la mort ; je serai le sans-supérieur dans les trois mondes et je rendrai tous les êtres vivants paisibles sans limite. » Les dieux Śakra et Brahmā descendirent soudainement et baignèrent le bodhisattva avec divers parfums renommés ; neuf dragons du ciel arrosèrent du parfum et baignèrent le saint vénérable. (T 186, vol.3, p. 494a26-b2)

[59] Cf. SCHIPPER 1982, p. 159s ; DESPEUX, p. 27 ; CHOI, p. 28.

[60] Cf. KOHN, p. 239-243.

[61] Une erreur semble s'être glissée dans la phrase du texte d'origine : 入 devra être lu comme 人.

[62] 問 peut être également une erreur glissée à la place de 聞 pour le mot 人間.

[63] Cf. KOHN, p.235-253.

[64] Cf. DUCŒUR 2018.

Le *Fanguang da zhuangyan jing* (T 187, vol. 3), une autre traduction du *Lalitavistarasūtra* réalisée plus tardivement par le moine indien Divākara 地婆訶羅 en 683 ou 685 durant la dynastie des Tang, propose un récit plus ample :

Bhikṣu, vous devez savoir que le bodhisattva a réalisé dans le ventre divers actes méritoires et transformations merveilleuses, et qu'au terme de dix mois, il est sorti par le flanc droit de sa mère de façon paisible et silencieuse tout en ayant la pensée juste et la compréhension juste sans attachement souillé. [...] Alors, sans aide, le bodhisattva a fait tout seul sept pas vers l'Est, et sous ses pieds, des fleurs de lotus ont surgi. Le bodhisattva a dit sans peur ni bégaiement : « J'obtiendrai toutes les bonnes lois et les expliquerai aux êtres vivants. » Et, ayant fait sept pas vers le Sud, il a dit : « Je suis digne de recevoir le respect des dieux et des humains. » Et ayant fait sept pas vers l'Ouest, [...] : « Je suis le plus vénérable et le suprême dans le monde. Cela veut dire que mon dernier corps épuisera la naissance, la vieillesse, les maladies et la mort. » Et ayant fait sept pas vers le Nord, [...] : « Je deviendrai le supérieur insurpassable parmi tous les êtres vivants. » Et ayant fait sept pas vers le bas, [...] : « Je dresserai toute une armée de démons, anéantirai le feu féroce et les moyens de torture dans l'enfer ; j'offrirai les nuages de la loi et les pluies de la loi pour rendre paisibles les êtres vivants. » Et ayant fait sept pas vers le haut, [...] : « Je recevrai le respect et l'hommage de tous les êtres vivants. » (T 187, vol. 3, p. 553a2-b3)

En effet, l'auteur du passage du *Lishi zhenxian tidao tongjian* semble avoir « recomposé » de différents éléments narratifs constituant l'hagiographie du Buddha en les adaptant à la doctrine taoïque [65]. Par exemple, la naissance de Laozi se serait faite par le flanc gauche et non droit, puisque le côté gauche représente, selon la théorie de yin-yang [66], le yang. Dans la même logique, le ciel faisant partie des éléments yang est indiqué par la main gauche, tandis que sa main droite se serait dirigée vers la terre, un aspect yin. Quant au chiffre neuf, il représente le yang extrême. D'où les neuf pas du nouveau-né, et non sept, le nombre important dans la tradition védique indienne [67]. Également, le nombre de soixante-douze et quatre-vingt-un, qu'il soit pour la durée de sa gestation exceptionnelle ou pour les marques ou les signes de son corps, ne sont autres que les chiffres obtenus respectivement par la multiplication de huit fois neuf ou de neuf fois neuf. Les dieux indiens Śakra

et Brahmā sont remplacés par les dragons, animal divin chinois, dont le nombre s'élève à neuf. Quant à la déclaration du bodhisattva de « tianshang tianxia weiwo weizun 天上天下 唯我爲尊 » (« Au-dessus du ciel et en dessous du ciel, je suis le seul traité vénérablement » ; T 185, vol. 3, p. 473c2-3), la notion centrale du taoïsme de *dao* a été mise à la place de la personne du bodhisattva, le futur Buddha (天上天下 惟道獨尊 : « Au-dessus du ciel et en dessous du ciel, seul le dao est vénérable » ; D 47, p. 618), bien que dans les textes plus anciens, tels que le *Daode zhenjing guangsheng yi* (« 天上天下 唯吾獨尊 » ; D 9, p. 571) et le *Yongcheng jixian lu* (« 天上天下 唯我獨尊 » ; D 45, p. 193) se trouvent encore les termes *wu* 吾 et *wo* 我 désignant tous les deux Laozi, la personnification du dao. Ainsi, il n'est guère ardu de reconnaître non seulement l'influence non négligeable venant du bouddhisme sur la construction hagiographique de la figure de Laozi, mais aussi l'effort fourni par des hagiographes taoïstes pour adapter des éléments narratifs bouddhiques mis à leur disposition, dans le but de rendre plus complète la biographie de la figure centrale de leur mouvement religieux et d'intégrer ainsi la figure du fondateur du bouddhisme à la cosmologie taoïque, tout en perpétuant l'idée de transformations de Laozi.

De cette brève observation textuelle et historique concernant la figure de Laozi, il semblerait possible de relever, au moins, trois typologies représentatives du personnage [68] si cher au sein du taoïsme chinois. Premièrement, dans des documents issus initialement de la période des Chunqiu Zhanguo 春秋戰國 et de celle des Han antérieurs, tels que le *Liji*, le *Kongzi jiyu*, le *Zhuangzi* et le *Shiji*, Lao Dan ou Laozi apparaît en tant que maître à penser et non immortel ou divinité. Dans le même temps, il est à identifier une concurrence entre le daoïa et le rujia, ainsi que l'effort de subordination réciproque en justifiant la supériorité sapientielle, spirituelle, du fondateur d'un courant de pensée par rapport à son homologue concurrent, dans ces documents qui ont majoritairement été reconstitués ou compilés durant la dynastie des Han, où le taoïsme, après avoir connu un certain succès auprès des aristocrates sous la forme du Huang-Lao dao,

[65] Il s'agit d'un effort d'assimilation similaire à celui des bouddhistes des premiers siècles après l'introduction du bouddhisme en Chine, qui tentèrent de décrire l'image du Buddha à l'instar de celle de Laozi divinisé. KOHN, p. 115-118.

[66] Cf. KUBO, p. 75 ; ROBINET 2012, p. 14-20.

[67] Cf. DUCŒUR 2011, p. 299s.

[68] Cf. KOHN, p. 33-36, 163s.

fut progressivement évincé de la scène politique, contrairement au confucianisme devenu la doctrine étatique officielle par l'initiative de l'empereur Wu. Ces documents pourraient alors refléter la perception des partisans de Laozi, qui voyaient, dans un contexte concurrentiel entre une « centaine d'écoles » 諸子百家, la supériorité de leur maître ayant joui d'une longévité grâce à sa capacité de nourrir la vie et ayant surpassé tous les autres, dont le fondateur du confucianisme, Kongzi. Deuxièmement, suivant le *Liexian zhuan*, le *Shenxian zhuan* et le *Baopuzi*, documents plus tardifs par rapport aux précédents, Laozi clairement identifié se montre comme celui qui se serait transformé en un immortel grâce à sa vertu et sa faculté spirituelle de saisir l'essence du dao 得道. Reconnaissant que l'auteur du premier texte était un lettré vraisemblablement daoïsant et que Ge Hong appartenait au cercle de fangshi recherchant l'immortalité, il ne serait pas impossible de supposer que du point de vue de certains fangshi ou chercheurs d'immortalité, un Laozi immortel représenterait un modèle d'idéaltype à suivre, qui garantirait la possible immortalisation d'un être humain à certaines conditions. Troisièmement et dernièrement, la divinisation de Laozi, qui est à constater au plus tard au II^e siècle de notre ère, surtout dans les milieux populaires et dans des mouvements taoïstes s'institutionnalisant à partir du même siècle, représente une autre typologie laoizienne. Or, les modalités d'un

Laozi déifié sont variées et semblent s'être même complétées au fur et à mesure. Ainsi, Laozi apparaît, dans des textes issus de ces divers milieux, dont la composition ne remonterait pas avant le I^{er} siècle de notre ère, comme une personnification du dao, un dieu primordial et préexistant, le créateur et sauveur du monde, qui se serait (ré)incarné en tant que maître des empereurs et des rois ou même en tant que fondateur du bouddhisme indien, et dont la naissance aurait été hors du commun, comme le décrit, entre autres, le passage présenté ci-dessus du *Lishi zhenxian tidao tongjian*.

Ainsi, il serait permis d'avancer que ces différentes typologies représentatives du personnage Laozi – « daologie d'en bas » et « daologie d'en haut » –, dont les prototypes semblent s'être déjà formés au plus tard à la période de Weijin Nanbei chao (220-581), ont été construites, conjointement avec l'élaboration sotériologique, doctrinale et cérémonielle, par divers partisans de Laozi, qu'ils aient été institutionnellement organisés ou non, selon leurs nécessités contextuelles, intra- et/ou extra-communautaires, tout au long de l'histoire du pays du Milieu [69]. ■

[69] L'élaboration hagiographique continue même aujourd'hui dans des communautés taoïstes chinoises, comme en témoigne le rapport de K. SCHIPPER (1982, p. 162 et 302, note n° 26).

BIBLIOGRAPHIE

Taishō shinshū daizōkyō 大正新修大藏經, 1924-1934, 100 vol., Tokyō.
Zhonghua daoang 中華道藏, 2004, 49 vol., Beijing.

BOKENKAMP, Stephen R., 1997, *Early Daoist Scriptures*, Berkeley-Los Angeles-London.

BOKENKAMP, Stephen R., 2010, « Daoist pantheons », dans John Lagerwey & Marc Kalinowski (éd.), *Early Chinese Religions. Part Two: The Period of Division (220 - 589 AD)*, Leiden-Boston, p. 1169-1203.

BRUYN, Pierre-Henry de, 2009, *Le taoïsme. Chemins de découverte*, Paris.

CHE, Philippe (trad.), 1999, *La voie des divins immortels. Les chapitres discursifs du Baopuzi neipian, traduit du chinois*, Paris.

CHENG, Anne, 1997, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris.

CHOI, Su-bin, 2017, « 老子 神格化와 神話化에 대한 一考察 », *道教文化研究* 46, p. 9-59.

- CLART, Philip, 2009**, *Die Religionen Chinas*, Göttingen.
- COUVREUR, Séraphin (trad.), 2015 (éd. orig. 1899)**, *Mémoires sur les bienséances et les cérémonies*, Paris.
- CSIKSZENTMIHÁLYI, Mark, 2002**, « Traditional Taxinomies and Revealed Texts in the Han », dans Livia Kohn and Harold D. Roth (éd.), *Daoist Identity. History, Lineage, and Rituel*, Honolulu, p. 81-101.
- DEMIÉVILLE, Paul, 1970**, « Le bouddhisme chinois », dans *Histoire des religions*, vol. I, Henri-Charles Puech (dir.), Paris, p. 1249-1319.
- DESPEUX, Catherine, 2010**, *Lao-tseu*, Paris.
- DUCEUR, Guillaume, 2011**, *Initiation au bouddhisme*, Paris.
- DUCEUR, Guillaume, 2018**, *La vie du Buddha. Lalitavistara sūtra ou Sūtra du développement des jeux [du Bodhisattva], II^e-VII^e siècle après J.-C.*, Strasbourg.
- ESPESSET, Grégoire, 2009**, « Latter Han religious mass movements and the early Daoist church », dans John Lagerwey & Marc Kalinowski (éd.), *Early Chinese Religions. Part One: Shang through Han (1250 BD – 220 AD)*, Leiden-Boston, p. 1061-1102.
- ESPESSET, Grégoire, 2010**, « Le Livre de la Grande paix et son corpus : Histoire et structure littéraires, idéologie », *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 117, p. 39-47.
- FAIRBANK, John K. & GOLDMAN, Merle, 2010**, *Histoire de la Chine. Des origines à nos jours*, traduit par Simon Duran, Paris.
- GENTZ, Johachim, 2006**, « Die Drei Lehren (sanjiao) Chinas in Konflikt und Harmonie », dans Edith Franke & Michael Pye (éd.), *Religionen nebeneinander. Modelle religiöser Vielfalt in Ost- und Südostasien*, Berlin, p. 17-40.
- GERNET, Jacques, 2005 (éd. orig. 1972)**, *Le monde chinois*, tome I, Paris.
- GRANET, Marcel, 1999 (éd. orig. 1934)**, *La pensée chinoise*, Paris.
- GOOSSAERT, Vincent, 2017**, *Bureaucratie et salut. Devenir un dieu en Chine*, Genève.
- GRAZIANI, Romain, 2011**, *Les corps dans le taoïsme ancien. L'infirme, l'informe, l'infâme*, Paris.
- HENDRISCHKE, Barbara, 2006**, *The Scripture on Great Peace. The Taiping jing and the Beginnings of Daoism*, Berkeley.
- HENDRISCHKE, Barbara, 2017**, *Daoist perspective on knowing the future. Selections from the Scripture on Great Peace (Taiping jing)*, Wiesbaden.
- HONG, Xiuping, 2012**, « Lao-tzu, the Tao of Lao-tzu, and the Evolution of Taoism – The Cultural Significance of the "Legend of Lao-tzu Converting the Barbarians 老子化胡說" », dans Zhongjian Mou (éd.), *Taoism*, Leiden-Boston, p. 87-100.
- IM, Dong-sög (trad.), 2014³**, *孔子家語*, Seoul.
- JULIEN, Stanislas (trad.), 1997**, *Lao-Tseu, Tao Te King ou Livre de la voie et de la vertu*, Turin.
- KALTENMARK, Max, 1965**, *Lao-tseu et le Taoïsme*, Paris.
- KALTENMARK, Max, 1970a**, « Religion de la Chine antique », dans Henri-Charles Puech (dir.), *Histoire des religions*, vol. I, Paris, p. 927-957.
- KALTENMARK, Max, 1970b**, « Le taoïsme religieux », dans Henri-Charles Puech (dir.), *Histoire des religions*, vol. I, Paris, p. 1216-1248.
- KALTENMARK, Max, 1979**, « The Ideology of the T'ai-p'ing ching », dans Holmes & Anna Seidel (éd.), *Facets of Taoism. Essays in Chinese Religion*, New Haven - London, p. 19-52.
- KIM, Tae-yong, 2014**, « 갈홍의 노자신선론 연구 », *동아시아문화연구* 58, p. 293-319.
- KIM, Wön-jung (trad.), 2007**, *史記列傳*, Seoul.
- KLEEMAN, Terry F., 2002**, « Ethnic Identity and Daoist Identity in Traditional China », dans Livia Kohn & Harold D. Roth (éd.), *Daoist Identity. History, Lineage, and Ritual*, Honolulu, p. 23-38.
- KOHN, Livia, 1998**, *God of the Dao. Lord Lao in History and Myth*, Ann Arbor.
- KUBO, Noritada, 1990 (éd. orig. 1977)**, *道教史*, traduit par Jun-sik Choi, Waekwan.
- LAGERWEY, John, 2000**, « Le taoïsme », dans Frédéric Lenoir et Ysé Tadan-Masquelier (éd.), *Encyclopédie des religions*, vol. 1, Paris, p. 1059-1085.
- LARRE, Claude (trad.), 1977**, *Tao Te King : le Livre de la Voie et de la Vertu*, Paris.
- LE BLANC, Charles & MATHIEU, Rémi (dir.), 2003**, *Philosophes taoïstes*, tome II : *Huainan zi*, Paris.
- LE BLANC, Charles & MATHIEU, Rémi (trad.), 2009**, *Philosophes confucianistes*, Paris.
- LEE, Jin-yong, 2008**, « 도교학자의 老子 이해. 葛洪의 『抱朴子內篇』과 『神仙傳』을 중심으로 », *道教文化研究* 28, p. 219-241.
- LEE, Seok-myeong (trad.), 2005**, *노자도덕경 하상공장구 老子道德經河上公章句*, Seoul.
- LEE, Seok-myeong, 2007**, « 『老子想爾注』를 통해 본 노자사상의 종교화 작업 », *東洋哲學* 27, p. 201-227.
- LEVI, Jean (trad.), 1999**, *Han-Fei-tse ou Le Tao du Prince*, Paris.
- LEVI, Jean (trad.), 2010**, *Les Œuvres de Maître Tchouang*, Paris.
- LIU, Yi, 2003**, « 論〈老子銘〉中的老子與太一 », *漢學研究* 21-1, p. 77-103.
- MIZUSAWA, Toshitada (trad.), 1990**, *史記 八*, Tokyō.
- MÖLLER, Hans-Georg, 2010**, *In der Mitte des Kreises. Daoistisches Denken*, Berlin.
- OH, Kang-nam, 2011²⁴**, *莊子*, Seoul.
- OLLES, Volker, 1998**, *Spuren des Himmelsmeisters. Zur Rolle von Zhang Daoling in der frühen daoistischen Religion*, Münster.
- PREGADIO, Fabrizio (éd.), 2008**, *The Encyclopedia of Taoism*, Routledge.
- ROBINET, Isabelle, 2002 (éd. orig. 1996)**, *Comprendre le tao*, Paris.
- ROBINET, Isabelle, 2004**, « De quelques effets du bouddhisme sur la problématique taoïste : aspects de la confrontation du taoïsme au bouddhisme », dans John Lagerwey (éd.), *Religion and Chinese Society. Vol. I: Ancient and Medieval China*, Hong Kong, p. 411-516.

- ROBINET, Isabelle, 2012 (éd. orig. 1991)**, *Histoire du taoïsme. Des origines au XIV^e siècle*, Paris.
- SCHILLING, Dennis (trad.), 2009**, *Yijing. Das Buch der Wandlungen*, Frankfurt a. M.-Leipzig.
- SCHIPPER, Kristopher, 1982**, *Le corps taoïste. Corps physique – corps social*, Paris.
- SCHIPPER, Kristopher, 1993**, « Le taoïsme », dans Jean Delumeau (dir.), *Le fait religieux*, Paris, p. 531-577.
- SHAN, Chun, 2012**, *Major Aspects of Chinese Religion and Philosophy. Dao of Inner Saint and Outer King*, Heidelberg-New York-Dordrecht-London.
- SEIDEL, Anna K., 1967**, « La divinisation de Lao Tseu dans le taoïsme des Han », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (1968-1969)* 76, p. 254-256.
- SEIDEL, Anna K., 1992** (éd. orig. 1969), *La divinisation de Lao Tseu dans le taoïsme des Han*, Paris.
- SEIDEL, Anna K., 1995**, « Taoïsme : Religion non-officielle de la Chine », *Cahiers d'Extrême-Asie* 8, p. 1-39.
- TEISER, Stephen F., 1996**, « The Spirits of Chinese Religion », dans Donald S. Lopez, Jr. (éd.), *Religions of China in Practice*, Princeton, p. 3-37.
- TSUCHIYA, Masaaki, 2002**, « Confession on Sins and Awareness of Self in the *Taiping jing* », dans Livia Kohn & Harold D. Roth (éd.), *Daoist Identity. History, Lineage, and Ritual*, Honolulu, p. 39-57.
- YOSHIDA, Kentō (trad.), 1982**, 史記 七, Tokyō.
- YUN, Chan-wōn, 1995**, « 太平經의 絶對者 觀念 '皇天'에 관한 고찰 », *道敎文化研究* 11, p. 179-210.
- YUN, Chan-wōn (trad.), 2012**, *태평경 역주 太平經譯註*, Seoul.
- ZHANG, Qizhi, 2015**, *An Introduction to Chinese History and Culture*, Heidelberg-New York-Dordrecht-London.

BUDDHA ET LA MARCHE SUR LES EAUX : DU PRODIGE À LA CONDITION DE L'ARHANT

Guillaume DUCŒUR

Professeur en histoire des religions
Université de Strasbourg
UMR 7044 Archimède
gducoeur@unistra.fr

RÉSUMÉ

Les Vinaya des écoles du Sthaviravāda conservent des épisodes de la vie du fondateur du bouddhisme qui participent de sa figure construite non-historique visant à mettre en scène et à rendre vivantes les règles disciplinaires imposées aux membres de la communauté

des bhikṣu. L'épisode de la conversion de Kāśyapa d'Uruvilvā dans lequel le Buddha marche sur les eaux de la Nairāñjanā illustre symboliquement les capacités surnaturelles acquises après l'éveil tout en rappelant que le but ultime de tout bhikṣu demeure l'obtention de la condition de l'arhant.

The Vinaya of the Sthaviravāda schools contain stories about the life of the founder of Buddhism that pertain to his nonhistorical constructed figure aimed at portraying and living the disciplinary rules imposed on the members of the bhikṣu's community.

The story of the conversion of Kāśyapa of Uruvilvā in which the Buddha walks on the waters of the Nairāñjanā symbolically illustrates the supernatural abilities acquired after the awakening while reminding that the final aim of all bhikṣu remains the obtaining of the condition of the Arhant.

MOTS-CLÉS

Buddha,
marche,
eau,
biographie,
miracle,
arhant,
Nairāñjanā,
Sāñcī,
Kāśyapa,
bouddhisme.

KEYWORDS

Buddha,
walk,
water,
biography,
miracle,
arhant,
Nairāñjanā,
Sāñcī,
Kāśyapa,
Buddhism.

Depuis le V^e s. av. J.-C., la communauté bouddhique (saṃgha) a produit un grand nombre de récits traditionnels sur la vie de son fondateur qui firent l'objet de représentations figurées au moins dès le II^e s. av. J.-C. Aux *Sūtra* et *Vinaya* du canon des écoles anciennes (sthaviravāda), qui relatent pour certains quelques fragments de sa vie déjà construite de longue date, se sont adjoints des récits de vies antérieures (*Jātaka*) et d'exploits glorieux (*Avadāna*) ainsi que des biographies autonomes partielles ou complètes (*Carita*). Le plein essor de ces biographies autonomes et de l'art figuratif eut lieu entre le I^{er} s. et le III^e s. apr. J.-C. sous le règne des rois Kuṣāṇa en Inde du Nord et Śātavāhana en Inde centrale. Durant cette même période, les tenants du mahāyāna procédèrent à la relecture de la vie traditionnelle du fondateur en fonction des différents éléments novateurs de leur doctrine.

Ces éléments narratifs abondants, pour la plupart emplis de merveilleux, n'ont guère de valeur historique et certains religieux-mendiants (bhikṣu) bouddhistes [1] en vinrent eux-mêmes à s'interroger sur l'historicité de leur propre fondateur, l'Éveillé (buddha) dont on répétait génération après génération qu'il avait atteint l'extinction complète (parinirvāṇa) au moment de sa mort. De fait, le Buddha historique échappe à celui qui tente d'en restituer la vie, car les sources textuelles bouddhiques ne sont nullement des récits d'événements historiques, leurs auteurs n'ayant jamais prétendu faire de l'histoire au sens où l'entend la discipline historique moderne. Ceci induit que les épisodes de la vie du Buddha ont avant tout une valeur symbolique et surtout didactique fondée sur la doctrine bouddhique qu'ils exposent et rendent vivante avec force conviction auprès des croyants (śraddhin). Le Buddha qui y est décrit incarne donc, pour le véhicule des auditeurs (śrāvakayāna) des écoles anciennes, le bhikṣu idéal typique montrant la voie à suivre afin d'atteindre l'extinction (nirvāṇa) de la soif (tṛṣṇā) d'existence ou, pour le véhicule des bodhisattva (bodhisattvayāna) prôné par les mahāyānistes, le bodhisattva archétypal indiquant le chemin vers le parfait et complet éveil (samyaksaṃbodhi).

Pourtant, dès les débuts du XIX^e s., les indianistes européens essayèrent d'extirper des épisodes biographiques les éléments merveilleux, s'imaginant restituer ainsi une possible trame narrative historique. Le bouddhologue allemand Hermann Oldenberg (1854-1920), alors professeur à l'Université de Kiel, était convaincu d'y parvenir en ne gardant des sources textuelles pālies que les seuls éléments narratifs les plus rationnels et affirmait alors en réaction à l'approche mythologique [2] de l'indianiste Émile Senart (1847-1928) qui travaillait, quant à lui, sur les textes bouddhiques en langue sanskrite :

« La critique historique ne peut pas, là où il n'y a que des probabilités, créer des certitudes. Que chacun décide ou s'abstienne de décider, comme il le trouvera bon ; pour ma part, qu'il nous soit permis de professer l'opinion que nous possédons dans le récit de la manière dont le descendant des Sakyas est devenu le Buddha, un véritable fragment d'histoire. » [3]

En 1949, Alfred Foucher (1865-1952), qui étudia, durant sa carrière académique, la vie du fondateur du bouddhisme à travers les productions artistiques indiennes et centrasiatiques, avait bien saisi l'impossibilité de telles restitutions et déclara au sujet de ces approches mythologique et rationaliste :

« Dans le Buddha d'E. Senart c'est l'homme qui manque ; dans celui d'Oldenberg ce qui fait défaut, c'est le dieu. Or, ne nous laissons pas de le répéter, bien que Çākya-mouni ait lui-même pris soin de nous avertir qu'il n'était qu'un homme, il est non moins certain que l'Inde en a fait un dieu. C'est là le trait dominant de sa destinée, là que réside l'intérêt passionnant de son histoire ; et quiconque en entreprend une étude d'ensemble ne saurait négliger ni l'un ni l'autre de ces deux aspects. » [4]

Et, si les brāhmanes se présentaient comme des hommes-dieux (manuṣyadeva [5]) dans la société indo-ārya, si le mari était la divinité de l'épouse (patir hi devatā nāryās [6]), le Buddha était, quant

[1] P[ali] T[ext] S[ociety], *Milindapañha* 70 et 73.

[2] SENART 1875.

[3] OLDENBERG 1903, p. 115.

[4] FOUCHER 1949, p. 13.

[5] *Śatapatha Brāhmaṇa* 2.2.2.6.

[6] *Rāmāyaṇa* 7.48.17c.

à lui, la divinité de ses disciples réunis en communauté, à l'égal de nombre de maîtres du courant des ascètes (śramaṇa) qui proposaient à tout un chacun de suivre et d'expérimenter leur voie qui mènerait les êtres humains à la délivrance (mokṣa) de la condition saṃsāriq. Aussi les membres du saṃgha construisirent-ils la figure de leur maître (śāstr) au fur et à mesure des siècles et en fonction des nécessités que leur imposèrent des dissensions internes (saṃghabheda), des innovations doctrinales, des implantations territoriales nouvelles et toujours de plus en plus éloignées du Magadha, des demandes de protections royales, des rivalités avec d'autres courants religieux non-bouddhiques, des invasions étrangères, etc. Autant de facteurs historiques qui concourent à enrichir la figure construite du Buddha.

Parmi les nombreux épisodes de la vie du fondateur, nous avons choisi de revenir sur celui de la marche sur les eaux qui intéresse particulièrement l'histoire comparée des religions. Depuis la fin du XIX^e siècle, en effet, dans le double contexte de la découverte des textes bouddhiques et des prémices de la crise moderniste, cet épisode bouddhique a moins été étudié pour lui-même que par rapport à la péripécie de Jésus marchant sur les eaux [7] (Mc 6.45-52 ; Mt 14.22-33 ; Jn 6.16-21). Notre présente contribution, quant à elle, aura pour objectif premier de restituer, tant faire se peut, l'histoire rédactionnelle d'un tel exploit glorieux (avadāna), comme nous l'avons déjà fait pour d'autres passages biographiques [8], et de mieux saisir les éléments doctrinaux et surtout disciplinaires qui sont au fondement de sa construction. Forts de cette recherche préalable à toute approche comparative, nous poursuivons l'étude de cet épisode bouddhique en le confrontant avec la péripécie néotestamentaire dans une future contribution.

LES SOURCES TEXTUELLES ET ICONOGRAPHIQUES

L'épisode du Buddha marchant sur les eaux d'une vaste inondation est conservé dans les *Vinaya* de différentes écoles anciennes, à savoir les Theravādin, les Mahīśāsaka et les Dharmaguptaka, ainsi que dans l'*Ekottarāgama* issu probablement soit d'une des écoles de la branche des Mahāsāṃghika soit de celle des Sarvāstivādin. Il existe également d'autres récits dans lesquels soit un être créé par le Buddha marche sur les eaux d'une rivière soit un dévot (upāsaka) bouddhiste traverse une rivière en marchant dessus.

Toutes ces versions proviennent des écoles anciennes et particulièrement de la branche des Vibhajjavādin

ou Distinctionnistes. Le seul texte en langue indienne se trouve dans le *Groupe des grands [textes]* (*Mahāvagga*) de la *Section (Khandhaka)* des *Vinaya* [9] des Theravādin dont le canon scripturaire aurait été mis, selon la tradition bouddhique, par écrit sur feuilles de palmier au I^{er} s. av. J.-C. sous le règne de Vaṭṭagāmani (mort en 77 av. J.-C.), roi d'Anuradhapura au Śrī Laṅkā. Appartenant au chapitre premier, l'épisode suit le récit de l'éveil du Buddha et des premières conversions à sa doctrine.

Les trois autres sources sont des traductions chinoises de *Vinaya* en langues indiennes aujourd'hui perdues. Issus de la même branche des Vibhajjavādin, les Mahīśāsaka se distinguèrent des Theravādin, au cours des III^e-II^e s. av. J.-C., et s'implantèrent en Inde centrale avant d'essaimer dans le Nord-Ouest indien et au Śrī Laṅkā. Leur *Vinaya* est connu par l'intermédiaire d'une traduction chinoise [10] réalisée par le moine kaśmīrien mahīśāsaka Buddhajīva (Fotuooshi, 佛陀什) et par Daosheng (道生) à Jiankang (actuelle ville de Nankin), en 423 apr. J.-C., sous la dynastie Song du Sud. Le *Vinaya* de l'école des Dharmaguptaka, issue de celle des Mahīśāsaka au cours des II^e-I^{er} s. av. J.-C., a, quant à lui, été traduit en chinois [11] par Fonian (佛念) d'après la récitation qu'en fit le moine kaśmīrien Buddhayaśas (Fotuoyseshe, 佛陀耶舍) vers 410 apr. J.-C. à Chang'an (長安, actuelle ville de Xi'an). Enfin, une version est également conservée dans l'*Ekottarāgama* en traduction chinoise [12] qui fut réalisée par le moine central-asiatique Dharmānandin (曇摩難提, Tanmonanti) en 384 apr. J.-C. puis révisée par Saṃghadeva (僧伽提婆, Sengqietipo) en 397 ap. J.-C. Ce texte a une histoire rédactionnelle assez complexe, en raison notamment des additions mahāyāniques, et a été classé par certains bouddhologues parmi les œuvres des Mahāsāṃghika [13]. Quoi qu'il en soit, cet Āgama reflète une version pré-mahāyānique ayant appartenu à l'une des écoles bouddhiques anciennes.

[7] LILLIE 1893 ; CARUS 1897 ; GARBE 1914 ; SAINTYVES 1922 ; BROWN 1928, etc.

[8] DUCŒUR 2011 ; 2014 et 2019.

[9] PTS, *Vinaya-piṭaka*, vol.1, Mahāvagga 1.20.16, p. 32.

[10] *Vinaya en cinq sections* ([*Pañcavargikavinaya*], *Wufen lu*, 五分律), T[aishō Shinshū Daizōkyō]. 1421, vol. 22, p. 108a3 et suivantes.

[11] *Vinaya en quatre sections* ([*Caturvargikavinaya*], *Sifen lu*, 四分律), T. 1428, vol. 1, p. 567a4 et suivantes.

[12] *Textes traditionnels des un et plus* ([*Ekottarāgama*], *增壹阿含經, Zengyi ahan jing*), T. 125, vol. 2, p. 549a3 et suivantes.

[13] PALUMBO 2013. Sur les Mahāsāṃghika, voir en dernier lieu TOURNIER 2017.

En ce qui concerne les biographies du Buddha partielles ou complètes, il est notoire que peu d'entre elles citent cet épisode. Le poète bouddhiste Āśvagoṣa n'en fit nulle mention dans son *Buddhacarita* qu'il composa dans la première moitié du II^e s. apr. J.-C. [14] Il est néanmoins présent dans le *Sūtra de la collection des actes passés du Buddha* (*Fo benxing ji jing*, 佛本行集經), traduction chinoise d'une biographie de l'école Dharmaguptaka réalisée par Jñānagupta (Shenajue-*duo*, 闍那崛多) en 588 apr. J.-C.

Enfin, les sources bouddhiques présentent également des disciples du Buddha marchant sur l'eau. L'auteur de la partie introductive ou « exposé des occasions [des bonnes actions répétées] » (*nidanakathā*) du *Silānisamsajātaka* [15], rédigée au V^e s. apr. J.-C., a repris ce thème de la marche sur l'eau, tout comme le rédacteur des exploits du Buddha qui glosa le *Dharmapāda* dans sa version chinoise (*法句譬喻經*, *Faju piyu jing* [16]) réalisée par Faju (*法炬*) entre 290 et 306 apr. J.-C.

Dans le domaine artistique, la représentation du Buddha qui réchappa à une soudaine montée des eaux est très rare [17]. Son absence dans le si riche répertoire figuratif gandhārien serait due, selon l'historien de l'art Alfred Foucher (1865-1952), à une difficulté technique, « jamais, en effet, les artistes indo-grecs n'ont tenté de représenter un fleuve en sculpture. Ils ont donc dû renoncer à figurer aux yeux, entre autres prodiges, celui que provoque le dévergondage intempestif de la Nairāñjanā, et dès lors il devient des plus vraisemblables que c'est à l'absence d'images de ce miracle qu'est dû l'oubli où il est tombé d'abord dans la tradition orale, puis dans la tradition écrite du Nord-Ouest » [18]. Ainsi s'explique probablement le silence du *Mahāvastu* de l'école des Mahāsāṃghika-Lokottaravādin et du *Buddhacarita* d'Āśvagoṣa sur cet épisode. Au contraire, en Inde centrale, parmi les nombreux exploits surnaturels ou miracles accomplis par le Buddha pour convertir Kāśyapa d'Uruvilvā et ses disciples, l'épisode de la montée des eaux a été choisi délibérément par le commanditaire du jambage de gauche de la porte (*torāṇa*) est du grand stūpa de Sāñcī au I^{er} s. av. J.-C. (fig. 1). Y ont ainsi été figurés par les sculpteurs indiens la montée des eaux submer-

geant le tronc des grands arbres, les frères Kāśyapa embarqués à la recherche du Buddha et un espace symbolisant la zone sur laquelle le Buddha se promena sain et sauf. En 1918, l'archéologue John Marshall (1876-1958) en faisait la description suivante :

« La rivière Nairāñjanā est montrée en crue et Kāśyapa, accompagné de son disciple et du batelier, se hâtant dans un bateau au secours du Buddha. Puis, dans la partie inférieure de l'image, Buddha, représenté par sa promenade (*chaṅkrama*), apparaît marchant sur la surface des eaux, et au premier-plan les figures de Kāśyapa et son disciple sont une deuxième fois reproduites, maintenant sur le sol sec et rendant hommage au Maître (représenté par le trône sur la droite, au coin inférieur) » [19].

Il ressort de cette brève présentation des sources que l'épisode lié à la conversion de Kāśyapa d'Uruvilvā remonte bien antérieurement au I^{er} s. av. J.-C., et qu'il a été conservé pour l'essentiel dans les *Vinaya* des écoles du sthāvira-vāda, et plus particulièrement parmi la branche des Vibhajjavādin, en Inde centrale. L'influence de sa représentation figurée, notamment celle conservée sur la porte est du stūpa de Sāñcī, est particulièrement éclairante sur la tradition rapportée par les écoles des Theravādin et des Dharmaguptaka, comme nous allons le voir ci-après.

L'ÉPISODE DE LA MARCHÉ SUR LES EAUX

Cet épisode fait partie d'un ensemble de récits de conversion après la période de l'éveil. Il met en scène, à Uruvilvā, le Buddha qui, ayant fait halte non loin de l'ermitage de l'ascète à tresses Kāśyapa, entouré de ses cinq cents disciples, parvient à l'aide de ses pouvoirs surnaturels à dompter le serpent venimeux local, à accorder l'hospitalité aux quatre grands rois divins puis au roi des dieux Śakra-Indra ainsi qu'à Brahmā sahaṃpati, à faire un aller-retour éclair dans l'Uttarakuru, à laver des haillons dans un étang que Śakra créa expressément pour lui à cette occasion, à congédier Kāśyapa mais à arriver avant lui à sa

[14] Dans la traduction chinoise du *Buddhacarita* (佛所行讚, *Fo suoxing zan*) due à Dharmakṣema, vers 420 ap. J.-C.), il est seulement spécifié que le Buddha procéda à la manifestation de ses nombreux pouvoirs surnaturels (神變, *shénbiàn*, T. 192, vol. 4, p. 31c8) ou *rdhiprātihārya* (pā[li], *iddhipātihārya*).

[15] PTS, *Jātaka*, vol. 2, *Silānisamsajātaka* 190, p. 111.

[16] T. 211, vol. 4, p. 580a1 et suivantes.

[17] La quadruple représentation des pieds du Buddha et de deux oies sauvages sur un bas-relief du stūpa d'Amarāvātī a parfois été identifiée à l'épisode de la marche sur les eaux. Il s'agit plutôt ici de la marche sur la rive de la Nairāñjanā avant l'éveil. Cf *Buddhacarita* 12.108. BARRETT 1954, p. 65-66 et planche xx1b ; KNOX 1992, p. 50-51.

[18] FOUCHER 1987, p. 219.

[19] MARSHALL 1918, p. 65.

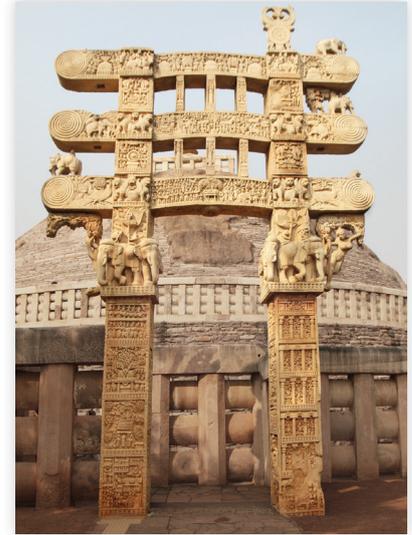


Figure 1 :
Porte est du stūpa de Sāñcī.
La marche sur les eaux du Buddha
(1^{er} s. av. J.-C., photo O. Bopparachchi)

hutte, à empêcher ses disciples de couper du bois avec des haches et ainsi d'allumer un feu sacrificiel, à marcher sur les eaux lors d'une vaste inondation, puis à s'élever dans les airs avant de confondre le vieil ascète au sujet de sa prétention à se considérer lui-même parfaitement accompli (arhant) dans le domaine de l'ascétisme et de la délivrance du cycle des transmigrations. Tous ces prodiges s'imposèrent à Kāśyapa tout autant qu'à ses cinq cents disciples, et tous finirent par se convertir à la doctrine du Buddha.

Néanmoins, si les sources s'accordent entre elles, certains éléments narratifs diffèrent. C'est le cas du prodige qu'accomplit le Buddha pour survivre à une terrible inondation. Les textes rapportent tous qu'un grand nuage hors de saison (mahākālamegho [20] ou noir [21] (黑雲大, hēi yún dà, T. 1421, p. 109a21 ; 大黑雲, dà hēi yún, T. 1428, p. 796a13 et T. 125, p. 621c2) déversa une pluie intense, pendant sept jours (七日, qī rì, T. 1421, p. 109a21), qui fit déborder de son lit la rivière Nairāñjanā (連若大河, lianruo

dàhé, T. 125, p. 621c2-3 ; 尼連禪河, nilianchan hé, T. 1421, p. 109a23) entraînant alors une vaste inondation (mahāudakavāhako ; 浩成一水, hào chéng yī shuǐ, T. 1421, p. 109a22 ; 潦水, liáo shuǐ, T. 1428, p. 796a14). Inquiet, Kāśyapa monta dans un bateau (nāvāya ; 船, chuán, T. 1421, p. 109a23) fait d'un tronc d'arbre (一樹船, yī shù chuán, T. 1428, p. 796a16), accompagné de nombreux disciples (sambahulehi jañilehi saddhiṃ), au nombre de cinq cents (五百弟子, wǔbǎi dìzǐ, T. 125, p. 621c5), ou bien se rendit sur les bords de la Nairāñjanā (往至河所,

[20] PTS, *Vinaya-piṭaka*, vol.1, Mahāvagga 1.20.16, p. 32.

[21] Les traducteurs chinois semblent avoir compris le composé mahākālamegho par mahā+kāla+megho (« un grand nuage noir », là où celui-ci indiquait qu'« un grand nuage hors de saison » (mahā+akāla+megho) s'abattit sur la région. Cet élément narratif avait pour finalité de souligner la soudaineté de l'événement en dehors de la période de la saison des pluies.

wǎngzhì hé suǒ, T. 125, p. 621c5), afin de s'assurer que le Buddha n'eût pas été emporté par le flot dévastateur. Il vit alors le Buddha qui soit marchait sur les eaux de la rivière Nairāñjanā (尼連禪河水上經行, Nilianchan hé shuǐshàng jīngxíng, T. 1421, p. 109a24) sans que ses pieds ne soient mouillés (爾時世尊在水上行 脚不爲水所, ěrshí shìzūn zài shuǐshàng xíng jiǎo bù wéi shuǐ suǒ, T. 125, p. 621c5-6), soit, qui, après avoir repoussé les eaux (udakaṃ ussāretvā), se promenait sur une bande de terre sèche (majjhe reṇuhātāya bhūmiyā caṅkamantaṃ ; 世尊爾時在外露地經行 地燥如舊, shìzūn ěrshí zàiwài lùodì jīngxíng dì zào rú jiù, T. 1428, p. 796a16-17). À ce constat, Kāśyapa lui reconnut la capacité à user de grands pouvoirs surnaturels (mahiddhiko ; 神, shén, T. 1421, p. 109a24 et T. 125, p. 621c9 ; 神足, shénzú, T. 1428, p. 796a20) sans pour autant lui accorder la qualité d'arhant (arahā ; 阿羅漢, āluóhàn, T. 1428, p. 796a20-21) ou d'avoir atteint la voie de l'arhant (阿羅漢道, āluóhàn dào, T. 1421, p. 109a26) ou encore la vérité de la voie (道眞, dào zhēn, T. 125, p. 621c10) à son égal. Après s'être élevé dans les airs (vehāsaṃ abbhuggantvā ; 飛昇虛空, fēi shēng xū kōng, T. 1421, p. 109a27) puis avoir surgi dans la barque (nāvāya paccuṭṭhāsi), le Buddha pointa la prétention de l'ascète brāhmanique à se déclarer arhant lors même qu'il ne l'était point (neva kho tvaṃ Kassapa arahā ; 汝非羅漢, rǔ fēi luóhàn, T. 1421, p. 109a27 [22]) et qu'il n'était aucunement capable de marcher sur l'eau comme il s'en vantait ouvertement (吾能在水上行, wú néng zài shuǐshàng xíng, T. 125, p. 621c14) une fois invité à y marcher ensemble (可共在水上行耶, kě gòng zài shuǐshàng xíng yé, T. 125, p. 621c14-15). Kāśyapa reconnut publiquement son erreur et se convertit à la doctrine du Buddha. À son tour, la troupe de ses disciples en fit autant.

Pour mieux saisir la spécificité de cet exploit, il convient de prendre également en considération les histoires dans lesquelles des disciples du Buddha traversent une rivière en marchant sur l'eau. Ces épisodes appartiennent également à des récits de conversion. Dans la version chinoise glosant le *Dharmapāda* et traitant de la puissance de la foi (信, xìn ; skt śraddhā), le Buddha ne parvint pas à convertir à sa doctrine les habitants d'un hameau implanté sur la rive d'un large et profond fleuve s'écoulant au sud-est de la ville de Śrāvastī. À l'aide de ses pouvoirs supranormaux, il créa alors un

[22] Cf. 非阿羅漢, fēi āluóhàn, T. 1428, p. 796b4 ; 汝亦非阿羅漢, rǔ yì fēi āluóhàn, T. 125, p. 621c10-11.

[23] PTS, *Jātaka*, vol. 2, *Sīlānisamsajātaka* 190, p. 111.

[24] sayyathāpi nāma uduke pi abhidyamāno gacchati tadyathāpi nāma pṛthivīyaṃ, Mhv 3.410.

homme (化作一人, huàzuò yīrén) qui s'avança vers eux de la rive sud en marchant sur l'eau (足行水上, zúxíng shuǐshàng). Étonnés de le voir ainsi franchir ce large et profond fleuve, les riverains apprirent de lui qu'il avait demandé aux pêcheurs de la rive sud s'il pouvait traverser sans barque, pressé qu'il était de rencontrer son sauveur. Ce à quoi les bateliers répondirent que le fleuve n'était guère profond. Il les crut et ce fut ainsi qu'il marcha sur l'eau dans l'objectif d'atteindre la rive d'en face pour entendre les paroles du Buddha. Ce dernier déclara alors que « la foi fait traverser les eaux profondes [de l'existence] » (信能渡淵, xìn néng dù yuān, T. 211, p. 580a19) et les riverains se convertirent enfin à sa doctrine menant à l'autre rive, celle de la délivrance du cycle des transmigrations (saṃsāra).

L'auteur de l'introduction du *Sīlānisamsajātaka*, qui a pour sujet la foi (saddhā) et la conduite morale (sīla), raconte, quant à lui, comment un dévot (upāsaka) arrivant le soir sur la rive de l'Aciravatī et ne voyant aucun passeur, prit comme point d'appui [de concentration] le Buddha (buddhārammaṇaṃ). « Ses pieds ne s'enfoncèrent pas dans l'eau comme s'il eût marché sur la surface du sol » (pādā udakamhi na osīdiṃsu so paṭhavītale gacchanto viya [23]). Mais, parvenu au milieu de la rivière, il remarqua les vagues et, sa concentration s'affaiblissant, ses pieds s'enfoncèrent dans l'eau. Il redoubla alors d'effort dans sa concentration sur les vertus du Buddha (buddhagūṇa) et parvint finalement sur l'autre rive afin d'y rencontrer le Buddha prêchant la doctrine.

Enfin, dans le *Mahāvastu*, à la demande du Buddha, Yaśoda (pā. Yasada), jeune converti qui devint le septième arhant, dévoila ses pouvoirs supranormaux à sa famille venue le chercher afin de la convertir à la doctrine du maître. Parmi ses nombreuses démonstrations édifiantes, Yaśoda, sans fendre les eaux sous son poids, marcha dessus comme s'il s'agissait de la terre ferme [24].

L'histoire rédactionnelle de l'épisode de l'inondation soudaine montre que les auteurs ne s'accordaient pas sur le moyen échappatoire grâce auquel le Buddha parvint à ne pas être emporté par le flot dévastateur. Les Theravādin avançaient qu'il avait reflué les eaux et put ainsi marcher sur une bande de terre sèche, les Dharmaguptaka qu'il avait simplement marché en terrain découvert, les Mahīśāsaka et l'auteur de l'*Ekottarāgama* qu'il avait marché sur l'eau. En 1963, dans ses *Recherches sur la biographie du Buddha*, André Bareau (1921-1993), qui privilégiait souvent une lecture rationalisante de ce type de récit, avait supposé une bouddhisiation d'un ancien lieu de culte établi après un événement qui aurait été regardé par la population locale comme relevant d'un miracle :

« L'origine de cet épisode peut avoir été un événement qui avait frappé l'esprit des paysans d'Uruvilvā et leur avait fait crier au prodige : lors d'une inondation consécutive à des pluies particulièrement violentes, un homme aurait été épargné en se réfugiant sur une portion de terrain légèrement surélevée et qui, par chance, n'était pas recouverte par les eaux. On a dû alors attribuer ce prodige au pouvoir surnaturel de cet homme, surtout si celui-ci était un ermite religieux, puis, le temps passant, on a pu confondre ce personnage anonyme avec ce Kāśyapa thaumaturge autour duquel se cristallisaient peu à peu toutes les légendes locales, et, plus tard encore, au temps des pèlerinages bouddhiques, on a attribué ce miracle au Bienheureux lui-même.

On peut penser en outre que l'on ne manquait pas de montrer aux pieux visiteurs, avides de retrouver partout des souvenirs précis, visibles et tangibles, de la vie du Buddha, le léger tertre qui passait pour avoir servi de théâtre à ce prodige. Une fois de plus, il semble qu'un détail topographique des environs immédiats d'Uruvilvā ait été à l'origine d'un épisode de la légende du Buddha » [25].

À partir d'une telle lecture rationalisante, il en déduit que la version des Dharmaguptaka apparaissait comme la plus naturelle. À leur suite, les Theravādin auraient fait intervenir la puissance surnaturelle du Buddha afin de faire refluer les eaux, puis les Mahīśāsaka n'auraient nullement hésité, quant à eux, à le faire directement marcher sur l'eau. Toujours dans un souci de rationalité, il en conclut que « sans doute pourrait-on expliquer cette dernière version en disant que le héros se promenant sur un haut fond à peine recouvert par l'eau, semble marcher à la surface de celle-ci, mais cette justification est rendue inutile par les deux autres récits. Ce sont donc bien les Mahīśāsaka qui, cette fois, exagèrent l'ampleur du miracle attribué au Buddha et qui paraissent nous donner la version la plus récente des trois » [26].

Cette tentative d'exégèse du canon scripturaire bouddhique ne peut emporter la conviction dès lors que des facteurs historiques et symboliques sont assurément à l'origine de la construction du dit épisode. Car, en partant d'une analyse textuelle qui considère au fondement du récit un événement naturel, A. Bareau en est finalement arrivé à privilégier la version des

Dharmaguptaka et à voir dans celle des Mahīśāsaka l'aboutissement de son histoire rédactionnelle par des ajouts d'éléments narratifs tenant du merveilleux. Or, la chronologie des variantes doit être regardée sous un angle d'approche différent.

Il nous semble préférable de garder à l'esprit, comme le soulignait A. Foucher, que les représentations figurées ont parfois été à l'origine de variantes en fonction de leur compréhension et de leur réception dans les milieux bouddhiques eux-mêmes. Le bas-relief de la porte est du stūpa de Sāñcī offre une telle hypothèse d'explication. En Inde centrale, au I^{er} s. av. J.-C., le Buddha ne fit l'objet d'aucune représentation anthropomorphe, mais au contraire d'un ensemble de figurations symboliques. Ainsi, lorsque les artistes en vinrent à représenter le Buddha marchant sur les eaux de la rivière Nairāñjanā, ils ne purent sculpter symboliquement que sa seule promenade (pā. caṅkama, skt caṅkramaṇa) méditative à la surface de l'eau qu'ils rendirent en laissant une bande de pierre, vierge de toute ligne ondulée. C'est également le cas des bas-reliefs des portes est et nord du stūpa de Sāñcī sur lesquels est représentée, par cette même bande de pierre lisse, la présence du Buddha à Kapilavastu respectivement lors de la procession du roi Śuddhodana [27] et lorsqu'il accomplit l'exploit de marcher dans les airs [28]. La marche sur l'eau était d'autant plus aisée à figurer de cette façon que sa formulation verbale était couplée à la comparaison (upamā) récurrente « comme sur la terre ferme ».

Ainsi, le récit des Dharmaguptaka ne donne certainement pas « la version la plus naturelle de l'événement », selon A. Bareau, mais une mauvaise interprétation de la représentation symbolique artistique de la marche sur les eaux telle qu'elle est encore aujourd'hui attestée sur le bas-relief du stūpa de Sāñcī. Il en est de même des Theravādin qui, pour rendre plus logique la présence de cette bande de pierre non inondée au milieu des flots, ajoutèrent que le Buddha avait au préalable fait refluer les eaux. Ceci induit que la version des Mahīśāsaka, loin de toute exagération, et celle de l'*Ekottarāgama* conservent toutes deux l'élément narratif premier, à savoir que le Buddha marcha sur l'eau. Cet exploit attribué au Buddha est confirmé dans la tradition bouddhique par les récits des disciples marchant à leur tour sur les eaux et par les *Vinaya* réglant la question des pouvoirs surnaturels. Il convient dès lors d'en saisir et la portée symbolique et les obligations disciplinaires.

[25] BAREAU 1963, p. 301.

[26] BAREAU 1963, p. 301.

[27] MARSHALL 1918, p. 64.

[28] MARSHALL 1918, p. 57.

DU POUVOIR SURNATUREL DES ŚRAMAṆA À LA CONDITION DE L'ARHANT

En premier lieu, la marche sur les eaux est à replacer dans son contexte large, celui de la manifestation des pouvoirs supranormaux du Buddha que lui a procuré son éveil (bodhi) et qui participent à l'édification de son entourage pour amener ce dernier à se convertir à sa doctrine. L'auteur ou les auteurs des récits de conversion successifs des trois frères Kāśyapa ont donc utilisé dans l'épisode qui nous intéresse la manifestation publique de l'un d'entre eux, à savoir la marche sur les eaux, couplé à la symbolique du flot (ogha) dévastateur du saṃsāra et de sa traversée salvifique.

En Inde ancienne, si les brāhmanes revendiquaient le pouvoir de faire fléchir les dieux (deva) par leur savoir sacré (veda) et leurs rites sacrificiels (yajña), les ascètes (śramaṇa) étaient dits posséder des pouvoirs surnaturels ou réalisations (ṛddhi) obtenus après de longues années d'échauffement ascétique ou mortification ardente (tapas). La littérature de langues indo-ārya est emplie de ces renonçants, appelés siddha ou accomplis, aux pouvoirs magiques (siddhi) si puissants que même les deva sont dits s'en méfier. Certains traités d'ascétisme, tels les *Yogasūtra* de Patañjali (II^e-III^e s. apr. J.-C. ?), ou bien quelques *Purāṇa* fournissent des listes de ces siddhi, vibhūti, ṛddhi, perfections, réalisations, manifestations de puissance qu'entraîne, selon leurs auteurs, la pratique des observances et des restrictions ascétiques. Les bhikṣu bouddhistes ont dressé leur propre liste plus ou moins canonique. Le *Sāmaññaphalasutta* du *Suttapiṭaka* de l'école du Theravāda énumère ces pouvoirs surnaturels comme suit :

« Quand sa pensée est ainsi absorbée, toute pure, toute nettoyée, sans tache, exempte d'impuretés, devenue souple, prête à agir, stable, arrivée à l'impassibilité, il donne une impulsion à sa pensée et l'oriente vers les pouvoirs merveilleux. Il éprouve en lui tel ou tel des pouvoirs merveilleux : étant un il

devient multiple ; étant multiplié il devient un ; il devient visible, invisible, franchit les murs, franchit les remparts, franchit les montagnes sans en être gêné, comme si c'était de l'air libre ; il s'immerge dans la terre et en émerge comme dans de l'eau ; il va sur l'eau sans qu'elle se brise, comme sur la terre (udake pi abhiḥjamāno gacchati seyyathā pi paṭhaviyaṃ [29]) ; il marche dans les airs avec les jambes croisées comme un oiseau avec ses ailes ; il prend en mains, il touche la lune et le soleil, ces deux êtres merveilleux, prestigieux, et avec son corps il étend sa volonté jusqu'au monde de Brahman » [30].

Marcher sur l'eau comme sur la terre ferme fait donc partie d'une liste de pouvoirs surnaturels à l'égal de sa contrepartie : plonger dans la terre comme s'il s'agissait de l'eau. Ces pouvoirs surnaturels sont obtenus par le bhikṣu lorsqu'il a atteint le quatrième et dernier stade de la concentration (catutthajjhānaṃ [31]) et sont donc « le fruit visible de son état de religieux » (sanditṭhikaṃ sāmāññaphalaṃ). Néanmoins, la longue énumération croissante des fruits [32] s'achève, selon l'auteur du *Sutta*, par les quatre nobles vérités fondatrices de la doctrine bouddhique. Ainsi, l'ultime et véritable fruit de la vie d'un religieux-mendiant bouddhiste n'est nullement l'acquisition de pouvoirs surnaturels, mais bien plutôt la reconnaissance de l'origine de la souffrance et de la voie menant à sa destruction et ouvrant à l'extinction finale ou nirvāṇa sans plus de retour transmigratoire : « Quand il sait cela, quand il voit cela, son esprit est libéré des nocivités du désir, son esprit est libéré des nocivités de l'être, son esprit est libéré des nocivités du non-savoir. Quand il est libéré, il comprend qu'il y a libération. Il reconnaît que la renaissance est détruite, que la vie brahmique est vécue, que la tâche est achevée, qu'il n'y a pas de retour ici-bas. [...] Il n'y a point, grand roi [33], d'autre fruit visible de l'état de religieux [qui soit] plus haut et plus sublime que ce fruit visible de l'état de religieux » [34].

[29] PTS, Dhīga Nikāya, vol. 1, sutta 2, p. 78. Comme nous l'avons vu en *Mahāvastu* 3.410, l'histoire du jeune Yaśoda fut l'occasion pour les auteurs Mahāsāṃghika d'énumérer également la liste canonique des pouvoirs surnaturels (anekavidhāṃ ṛddhiṃ, Mhv 3.409) qu'il acquit auprès du Buddha.

[30] *Canon bouddhique pāli* 1989, p. 69.

[31] PTS, Dhīga Nikāya, vol. 1, sutta 2, p. 75.

[32] Vision de la vraie connaissance, production d'un corps spirituel, acquisition de pouvoirs surnaturels, pra-

tique du son céleste, pénétration dans la pensée d'autrui, mémoire de ses propres existences passées, connaissance de la vie d'autrui.

[33] Il s'agit d'Ajātasattu Vedehīputta, roi du Magadha, qui tua son père Bimbisāra, ami du Buddha, et qui finit, selon la tradition bouddhique, par se convertir à la doctrine après avoir entendu de la bouche du Buddha les fruits rendus visibles de l'état de religieux bouddhistes.

[34] *Canon bouddhique pāli* 1989, p. 74-75. Dans les *Yogasūtra*, les siddhi sont considérés également comme des obstacles (upasarga) au samādhi.

En second lieu, nous avons vu que cet épisode de la vie du Buddha provenait des *Vinaya* des écoles anciennes. Or, les règles disciplinaires sont très strictes au sujet du faire valoir de tels pouvoirs surnaturels. Aussi, un bhikṣu qui prétendrait posséder de tels pouvoirs surhumains (uttarimanussadhammaṃ [35]) afin d'obtenir notamment des dons de quelque nature que ce soit, s'exposerait à l'exclusion définitive de la communauté bouddhique (asaṃvāso), vaincu (pārājiko) qu'il serait alors par ses propres désirs. Une telle prétention est d'ailleurs mise à pied d'égalité avec les trois précédents pārājika relevant des relations sexuelles, du vol et du meurtre. C'est dire combien devaient être préoccupants pour le saṃgha les abus de confiance occasionnés par certains bhikṣu vis-à-vis d'autrui et surtout des dévots et dévotes qui subvenaient à tous leurs besoins d'existence quotidiens.

Si le récit de conversion de Kāśyapa d'Uruvilvā repose donc sur la mise en scène des pouvoirs supranormaux attribués à l'Éveillé, il n'en demeure pas moins que sa portée disciplinaire est assurément première. En effet, tous les prodiges réalisés par le Buddha ne suffirent aucunement à impressionner le vieil ascète. Bien que ce dernier reconnût la puissance surnaturelle du Buddha, jamais il ne lui accorda le fait d'avoir atteint l'état d'arhant à son égal. Or, c'est bien dans cette reconnaissance du statut d'accompli ou de méritant (arhant) que repose la double portée de ce récit de conversion et le prodige de la marche sur l'eau. Non seulement les prodiges accomplis ne sont pas garants de l'état d'arhant, mais encore Kāśyapa commit la faute de prétendre être un arhant auprès de ses cinq cents disciples lors même qu'il n'en était pas un aux yeux du Buddha :

neva kho tvam
Kassapa arahā, na
pi arahattamag-
gaṃ samāpanno,
sā pi te paṭipadā
natthi, yāya tvam
arahā vā assa
arahattamaggam
vā samāpanno
'ti [36]

« En vérité, ô Kassapa, tu n'es pas un arhant. Tu n'es même pas entré dans la voie [qui mène] à la condition de l'arhant [37]. Ce chemin même, tu ne le possèdes pas, celui grâce auquel tu serais arhant ou tu serais entré dans la voie qui mène à la condition de l'arhant ».

Ainsi apparaissent les finalités d'une telle construction de la figure du Buddha dans des compositions relevant des règles disciplinaires. Le face-à-face antithétique visant à montrer la supériorité du Buddha sur Kāśyapa d'Uruvilvā, archétype de l'ascète à tresses brāhmanique, fut l'occasion pour les auteurs bouddhistes d'énumérer les pouvoirs supranormaux qu'engendre le quatrième et dernier stade de la

concentration, grâce auquel Śākyamuni accéda à l'éveil, comme libération du monde phénoménal et des contraintes que ce dernier impose à l'être humain dans le domaine de la matière (mahābhūta), tout en réaffirmant que le plus haut fruit de la vie de religieux demeure la parfaite connaissance des quatre nobles vérités qui conduisent à la condition de l'arhant et donc à l'extinction finale de toute souffrance.

Dans le contexte bouddhique, la marche sur les eaux effectuée par le Buddha, au-delà du prodige comme moyen de conversion, relève donc de l'idée plus générale que l'arhant est, de son vivant, pleinement affranchi des quatre éléments (terre/prthivī, eau/āpas, feu/tejas, air/vāyu) qui composent le monde des désirs et qu'il en échappera définitivement à sa mort. Et, si le Buddha, monté sur la barque de sa doctrine (dharmanāvam), a su traverser le flot des transmigrations (saṃsāraoghe), a su franchir les vagues des existences (bhavāṇavam), si lui, ce batelier (nāvika), a invité autrui à le rejoindre sur l'autre rive, celle de l'extinction, de « l'heureuse terre ferme où il n'y a plus ni vieillesse ni mort » (sthale ajarāmane śive [38]), pour être sauvé et se sauver [39] des renaissances incessantes, il ne fait aucun doute que, plus encore, certains rédacteurs bouddhistes, maîtres dans l'art de la métaphore (upreṣā, rūpaka), en sont également venus à faire traverser les disciples qui, en prenant appui sur les seules vertus (guṇa) du Buddha et forts de leur foi (śraddhā) en l'efficacité de sa doctrine, réitérèrent son exploit de marcher sur les eaux des existences infinies. ■

[35] PTS, *Vinaya Piṭaka*, vol. 3, *Suttavibhaṅga*, pārājika 4, p. 90. Cf. « uttari manudharme » en *Bhikṣuṇīvinaya* 183.7.

[36] PTS, *Vinaya-piṭaka*, vol.1, *Mahāvagga* 1.20.17, p. 32.

[37] Dans la doctrine bouddhique l'arhant est le titre donné au bhikṣu qui est parvenu au plus haut stade de la carrière des auditeurs (srāvaka), c'est-à-dire qui a vaincu les dix liens (saṃyojana) à rétributions basse et haute dus aux passions et qui a atteint de son vivant l'extinction (nirvāṇa). À sa mort, il parvient à l'extinction totale et définitive (parinirvāṇa) sans plus de résidus karmiques et est donc assuré de ne plus être sujet à aucune renaissance dans le monde des désirs (kāmadhātu).

[38] *Lalitavistara* 15.55-57g. Voir DUCŒUR 2017, p. 190.

[39] Depuis la période du *Rgveda* au moins, la notion même de salut repose sur l'idée de traverser (pr- ou tr-) d'une rive à l'autre, d'atteindre sain et sauf l'autre rive. Lors des rites védiques solennels, par exemple, le sacrificiant (yajamāna), une fois monté sur le bateau à rames qu'est le sacrifice dirigé par les officiants (ṛvij), traverse de la rive du monde des hommes à la rive de l'océan céleste des entités diurnes (deva). Voir DUCŒUR 2008.

BIBLIOGRAPHIE

- BAREAU, André, 1963**, *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapīṭaka et les Vinayapīṭaka anciens : De la quête de l'éveil à la conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana*, École française d'Extrême-Orient, Paris.
- BARRETT, Douglas, 1954**, *Sculptures from Amarāvātī in the British Museum*, British Museum, London.
- BROWN, William Norman, 1928**, *The Indian and Christian Miracles of Walking on the Water*, Chicago, Open Court.
- Canon bouddhique pāli, 1989**, texte et traduction *Suttapīṭaka Dīghanikāya* par Jules BLOCH, Jean FILLIOZAT, Louis RENOU, Tome I, fascicule I, Paris, J. Maisonneuve.
- CARUS, Paul, 1897**, *Buddhism and Its Christian Critics*, Chicago, Open Court.
- DUCŒUR, Guillaume, 2008**, « Passing through Flood Waters in Vedic Thought », *The Journal of Indo-European Studies*, vol. 36/1-2, p. 67-78.
- DUCŒUR, Guillaume, 2011**, « Le Buddha historique et canonique », in DUCŒUR, Guillaume, 2011, *Initiation au bouddhisme*, Ellipses, Paris, p. 263 à 373.
- DUCŒUR, Guillaume, 2014**, « Le bodhisattva à la salle d'écriture : histoire rédactionnelle et datation », in *Revue de l'Histoire des religions*, tome 231/3, p. 385-424.
- DUCŒUR, Guillaume, 2017**, « Du mont Potala au mythe du déluge dans l'*Asia Polyglotta* de J. Klaproth », dans Christophe VIELLE, Christian CANNUYER et Dylan ESLER (éd.), *Dieux, génies, anges et démons dans les cultures orientales et florilegium indiae orientalis Jean-Marie Verpoorten in honorem*, coll. « Acta Orientalia Belgica », vol. 30, p. 185-195.
- DUCŒUR, Guillaume, 2019**, « Śākyamuni émacié ou la critique de la pratique des austérités », in *Revue de l'histoire des religions*, tome 236/1, p. 11-40.
- FOUCHER, Alfred, 1949**, *La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde*, Payot, Paris.
- FOUCHER, Alfred, 1987**, *La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde*, J. Maisonneuve, Paris (1^{ère} éd. Payot 1949), p. 219.
- GARBE, Richard VON, 1914**, *Indien und das Christentum. Eine Untersuchung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge*, Tübingen, J. C. B. Mohr.
- KNOX, Robert, 1992**, *Amarāvātī. Buddhist Sculpture from the Great Stūpa*, British Museum Press, London.
- LILLIE, Arthur, 1893**, *Influence of Buddhism on Primitive Christianity*, Ch. Scribner's Sons, New-York.
- MARSHALL, John, 1918**, *A Guide to Sanchi*, Superintendent Government Printing, Calcutta.
- OLDENBERG, Hermann, 1903**, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*, traduit de l'allemand par A. Foucher, 2^e édition, F. Alcan, Paris.
- PALUMBO, Antonello, 2013**, *An Early Chinese Commentary on the Ekottarika-āgama*, Dharma Drum Publishing Corporation, Taipei.
- SAINTYVES, Pierre, 1922**, *Essais de folklore biblique. Magie, mythes et miracles dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Paris, É. Nourry, p. 337-350.
- SENART, Émile, 1875**, *Essai sur la légende du Buddha, son caractère et ses origines*, extrait du *Journal asiatique* (années 1873-1875), Imprimerie nationale, Paris (2^e éd. revue et suivie d'un index, E. Leroux, Paris, 1882).
- TOURNIER, Vincent, 2017**, *La formation du Mahāvastu et la mise en place des conceptions relatives à la carrière du bodhisattva*, École française d'Extrême-Orient (« Monographies, n° 195), Paris.

LE MARTYRE DE JEAN-BAPTISTE, PRÉFIGURATION DE LA PASSION DU CHRIST ?

Jean-Marie HUSSER

Professeur en histoire des religions
Université de Strasbourg
UMR 7044 Archimède
jeanmarie.husser@unistra.fr

RÉSUMÉ

La construction de la figure messianique de Jésus s'est faite pour une bonne part, dans les écrits du Nouveau Testament, en s'appuyant sur une autre figure également construite, celle de Jean-Baptiste. Ce personnage a fait l'objet d'une double interprétation : dans les milieux baptistes qui se réclamaient de son enseignement d'une part, dans le courant chrétien naissant d'autre part, qui fit de lui le « Précurseur » du Christ. Le récit de son martyre, bien singulier dans la littérature hagiographique, fut utilisé par l'évangéliste Marc comme préfiguration de la « passion » de Jésus, selon un procédé de composition traditionnel dans le judaïsme ancien : la typologie. Mais ce

stratagème destiné à intégrer la mort du Messie dans un schéma historique providentiel a fait long feu et il a été abandonné par les deux autres synoptiques qui ont préféré s'appuyer sur les récits de l'enfance de Jésus pour hiérarchiser les deux personnages.

The construction of Jesus as a messianic figure in the New Testament draws heavily on another constructed figure, John the Baptist. He is subject to more than one interpretation: on the one hand, in Baptist circles which lay claim to his teaching and on the other, in the emerging Christian movement which sees him as the "forerunner" of Christ. The account of his martyrdom, which is unusual in hagiographical literature, was employed by Mark, the Evangelist, as a prefiguration of Jesus' "passion". In so doing, he adopted the well-worn compositional practice of typology, traditional to Ancient Judaism. However, this strategy to integrate the death of the Messiah into a historical framework guided by Providence did not last long and was abandoned by the two other synoptic gospels who relied on the infancy narratives to establish a hierarchy between the two characters.

MOTS-CLÉS

Nouveau Testament,
Jésus-Christ,
Jean-Baptiste,
Précurseur,
typologie,
passion.

KEYWORDS

New Testament,
Jesus Christ,
John the Baptist,
Precursor,
typology,
passion.

Article accepté après évaluation par deux experts selon le principe du double anonymat

Plus personne aujourd'hui ne considère Jésus comme le fondateur historique du christianisme, puisque ce qui distinguera le mouvement chrétien du judaïsme pluriel de ce temps ne se développa qu'après sa mort. Comme le résume D. Marguerat, Jésus « n'a pas cherché à être fondateur d'une nouvelle religion, mais il est devenu *le fondement* d'un mouvement religieux qui s'est réclamé de lui » [1]. Car le « fondateur » d'une religion n'est pas à proprement parler une personne réelle, ni même une fonction sociale, mais un référent mythique. La question ici n'est donc pas celle du personnage historique, mais celle des moyens mis en œuvre dans la construction d'une figure dont la fonction symbolique surpasse largement la réalité objective. L'étude du processus à travers lequel des communautés, puis une tradition, construisent cette figure mythique croise la recherche sur l'historicité du personnage [2], mais elle ne se confond pas avec elle. Elle se situe dans l'intervalle mouvant qui sépare le personnage historique et ce qu'une tradition religieuse confesse de son « fondateur ».

L'un des éléments qui entre dans la composition d'une telle figure est l'élaboration d'une « biographie » du personnage pour servir de cadre à son enseignement et le légitimer. Dans un tel récit, à fort potentiel symbolique et qui relève de l'hagiographie, certains événements-clé de la vie du fondateur font l'objet d'une particulière attention, tels que sa naissance, la révélation de sa mission, ses éventuels miracles et sa mort ; c'est à ces moments que se manifestent la véritable nature de sa personne et la signification de sa vie. Dans le cas de Jésus, les quelques éléments de sa vie livrés par les évangiles canoniques ont été reçus, imaginés et racontés dans la perspective de la foi des disciples en sa résurrection et en sa messianité, et dans l'écriture de cette biographie traditionnelle, un autre personnage tient un rôle important : Jean-Baptiste.

L'importance des notices sur Jean-Baptiste dans les évangiles, ainsi que les nombreux propos prêtés à Jésus à son sujet contrastent avec le silence des écrits juifs de l'époque (à l'exception notable de Flavius Josèphe) et des apocryphes chrétiens. On conclut

de cette observation que le christianisme naissant a dû composer avec la mémoire encore vivante du Baptiste en son sein et, à ses marges, avec la présence de fortes communautés se réclamant de lui et qu'il fallait convaincre de la messianité de Jésus. En bref, ce personnage posa un réel problème au courant judéo-chrétien, car le Nouveau Testament est unanime : Jésus a commencé son activité publique en se faisant baptiser par Jean. La critique historique ne voit aucune raison de mettre ce témoignage en doute, car l'incongruité du baptême de Jésus d'un point de vue chrétien plaide fortement pour l'authenticité de l'événement. Il en découle une pareille assurance concernant l'historicité de Jean et les grandes lignes de son activité de prophète baptiseur. Mais il faut d'emblée ajouter que la mémoire du Baptiste n'a finalement survécu, en dehors de quelques communautés mandéennes, qu'au prix de la christianisation complète du personnage dans les textes du Nouveau Testament.

À part la Vierge Marie, en effet, il n'est pas d'autre figure que celle de Jean dans la tradition chrétienne qui ait fait l'objet d'une telle attention, ni d'un tel souci de précision pour articuler si étroitement sa vie, sa mission et la dévotion qu'il suscitait à celles de Jésus. C'est dire que la construction de la figure de Jésus, Christ et Seigneur pour les chrétiens, a étroitement intégré celle de Jean-Baptiste et s'est même en partie appuyée sur elle. Cette construction en binôme contribua de manière importante à l'élaboration d'une christologie longtemps polymorphe au sein du mouvement chrétien, et elle impliquait une réinterprétation de la figure du Baptiste dans le but de l'intégrer tout en la subordonnant à celle du Christ.

[1] MARGUERAT et JUNOD 2010, p. 34. Le rôle de fondateur est volontiers attribué à Paul, acteur majeur de la mission et de l'organisation des premières communautés chrétiennes hors de Judée ; mais la construction de l'identité chrétienne fut un processus complexe et multiforme qui s'acheva après la mort de l'apôtre. Bonne mise au point dans SENFT 2002².

[2] La recherche sur le Jésus de l'histoire suscite une bibliographie surabondante ; voir MARGUERAT *et al.* (dir.), 1998 ; SCHLOSSER 1999 ; MEIER 2004-2018 ; THEISSEN et MERZ 2011⁴ ; PAGOLA 2012.

LE NOUVEL ÉLIE ET L'EXÉGÈSE TYPOLOGIQUE

Les spécialistes du Nouveau Testament sont unanimes à reconnaître que les rédacteurs des évangiles ont utilisé des traditions émanant de communautés baptistes qui se réclamaient de Jean. Les divergences commencent au moment de décider quelle est l'ampleur de ce matériau baptiste et s'il était déjà transmis sous forme d'écrits. Il est certain toutefois que ce milieu baptiste ne dérogea pas à la règle générale, et que la mémoire qu'il transmettait de son « fondateur » faisait également l'objet d'une interprétation transformant le personnage historique en une figure symbolique. Ainsi, le cas de Jean-Baptiste apparaît singulièrement complexe à l'historien, car le personnage historique a fait l'objet d'une double interprétation [3] : sa christianisation par les auteurs du Nouveau Testament, qui aboutit à faire de lui le Précurseur de Jésus et le témoin de sa messianité et, antérieurement, l'interprétation des milieux baptistes qui ont vu en lui un Élie *redivivus*, puis sans doute également une figure messianique [4].

Les évangiles transmettent quatre types de documents le concernant : une série de *logia* relatifs à sa prédication (dont certains transmis par la source Q), des récits concernant son activité de baptiste, un récit assez circonstancié de sa mort (Marc 6,14-29 ; Mat. 14,1-12), un récit encore plus développé de sa naissance (Luc 1). L'ordre dans lequel ces documents sont énumérés ici correspond à la chronologie de leur apparition dans les écrits chrétiens, au fil du développement d'une christologie qui s'appuya successivement sur ces trois mêmes événements-clé de la vie de Jésus : son baptême par Jean, sa mort, sa naissance miraculeuse. Pour le préciser rapidement, la christologie « se propose de dire ce que la personne de Jésus représente pour le croyant, comment Jésus se situe par rapport à Dieu, quel rôle il a joué et joue encore dans la réalisation et l'accomplissement dernier de l'œuvre de Dieu etc. » [5]. Elle tente de rationaliser l'expérience fondatrice des croyants que « Jésus est vivant » en la confrontant à l'univers cognitif que leur transmettait la tradition juive. Pour cela, « les judéo-chrétiens cernèrent la figure de Jésus dans le cadre d'une relecture inlassable des Écritures suivant

le procédé du *midrash*, et plus encore suivant celui du *peshet* à la manière qumrânienne. (...) On référait sa personne aux figures prestigieuses d'hier pour mieux la mesurer et la penser, tels les personnages d'Élie, de Moïse, David, Salomon, Jonas et autres » [6].

Le but de cet appel constant aux Écritures est de trouver dans chaque élément de la vie et de la personne de Jésus – et notamment dans son rapport à Jean-Baptiste – l'accomplissement soit d'une prophétie, soit d'une figure-*type* de la tradition. Dans ce dernier cas, cette forme d'herméneutique *typologique* consiste à reconnaître dans des personnes ou des événements fondateurs du passé d'Israël l'anticipation ou le « modèle » (*tûpos*) de situations présentes. Le rapport ainsi établi entre le « type » et la réalité présente (ou future / eschatologique) qu'il *préfigure* s'appuie sur une certaine ressemblance, une analogie structurelle et sémantique. La comparaison et la mise en relation de ces deux réalités, analogues mais chronologiquement distinctes [7], crée entre elles un lien herméneutique qui est censé révéler l'identité mystérieuse qui les sous-tend et donner sens à la seconde par ce rapport qui l'unit à la première. Quelques événements majeurs de l'histoire des origines sont ainsi régulièrement convoqués comme « types » pour donner sens à divers moments de l'histoire d'Israël, tels que la création du monde, le déluge, la destruction de Sodome et Gomorrhe, l'exode sous la conduite de Moïse, etc. [8]

D'un point de vue de l'histoire des religions, la typologie est tout simplement la manière dont le judaïsme ancien a géré son rapport au mythe – même si le concept a le don d'agacer certains exégètes. Qu'il s'agisse du mythe de la création, des mythes fondateurs d'Israël (les légendes des Patriarches, les récits de l'Exode) ou de personnages comme Abraham, Moïse, Élie ou Salomon, leur vérité est de l'ordre du mythe et non pas de l'histoire, et c'est précisément pour cela que ces événements ou ces personnages-*types* donnent du sens à la réalité présente ; ils sont des symboles, des schémas d'interprétation. En mettant en relation des textes de provenances diverses, la typologie réactualise ces référents mythiques dans la réalité présente. Et elle suppose en outre, du point de vue monothéiste de ceux qui la pratiquent, une cohérence absolue de

[3] La recherche historique concernant Jean-Baptiste croise évidemment celle sur Jésus, mais elle suscite aussi sa propre bibliographie ; voir REUMANN 1972 ; WEBB 1991 et 1994 ; MEIER 2005, t. II, p. 17-185 ; THEISSEN et MERZ 2011⁴, p. 184-198 ; THEISSEN 2017, p. 65-86.

[4] Pour la qualité de messie reconnue à Jean, voir MEIER 2005, t. I, p. 57-60 ; t. II, p. 42-68.

[5] SCHLOSSER 2001, p. 289.

[6] PERROT 1997, p. 149.

[7] Les textes jouent sur l'opposition entre « les choses anciennes / passées » (*ri'shonôt / qadmônîyôt*) et les « choses nouvelles » (*hădāšôt*).

[8] FISHBANE 1985, p. 281-440.

l'histoire, conduite selon le dessein caché de Dieu et dans laquelle les êtres et les événements sont reliés entre eux par de multiples correspondances.

Les auteurs juifs puis chrétiens se donnaient pour tâche d'identifier ces correspondances cachées – objets de *révélations* – et de les signaler par divers moyens narratifs et stylistiques, de manière à expliciter le sens profond des réalités dont ils parlaient. C'est ainsi que la typologie fut abondamment utilisée pour expliquer la personne et l'action de Jésus et la maintenir dans un lien étroit avec les écritures juives. Cette pratique apparaît dès les plus anciennes strates du Nouveau Testament, notamment dans les lettres de Paul [9], et également les *logia* de la source Q où l'on trouve cette parole de Jésus :

« ²⁹ Cette génération demande un signe, mais il ne lui sera pas donné de signe, si ce n'est le signe de Jonas ! ³⁰ Car, de même que Jonas devint un signe pour les Ninivites, de même le fils de l'homme le sera aussi pour cette génération. ³¹ Lors du jugement, la reine du Midi se lèvera avec cette génération et la condamnera, parce qu'elle est venue des confins de la terre pour écouter la sagesse de Salomon, et voilà qu'il y a ici plus que Salomon. ³² Lors du jugement, les Ninivites se relèveront avec cette génération et la condamneront, parce qu'ils se sont convertis à la prédication de Jonas, et voilà qu'il y a ici plus que Jonas ».

(Q 11,29-32) [10]

Voilà donc Salomon le sage, et Jonas le prophète, avec leurs auditoires respectifs, la reine de Saba pour le premier, les habitants de Ninive pour le second, convoqués pour décoder par antithèse la configuration dans laquelle se trouvait Jésus s'adressant à des foules rétives à son message [11]. On remarque également – spécificité de la typologie utilisée en contexte apocalyptique ou chrétien – que la réalité présente (ou eschatologique) accomplit son « modèle » *en le dépassant* : « il y a ici plus que Jonas ! » Si la typologie est l'une des techniques de l'interprétation des textes bibliques, du *midrash*, elle fut donc aussi un

important procédé rhétorique dans la composition de ces textes, consistant à conformer les événements ou les personnages décrits à un « modèle », afin de les inscrire dans un réseau de correspondances qui établit leur vérité.

D'une manière générale, le but de cette typologie dans les évangiles est, d'une part, de conforter le statut prophétique de Jésus, « puissant en acte et en parole devant Dieu » (Luc 24,19), en soulignant sa conformité avec ses illustres prédécesseurs, Moïse en particulier, et d'autre part, de le situer dans la perspective eschatologique marquée par l'attente du prophète « qui doit venir » et de la venue d'un messie [12]. C'est ici que l'on trouve le rôle assigné à Jean par les évangélistes qui construisent un parallélisme antithétique entre ces deux figures : d'une part Jean, le prophète austère et intransigeant qui annonce le feu du jugement et mène une vie ascétique au désert, de l'autre Jésus, le prophète thaumaturge de la miséricorde divine, qui annonce la venue du Royaume et le célèbre dans des banquets [13]. Peut-on voir dans ce parallélisme antithétique une forme de typologie ? Le récit de la mort de Jean-Baptiste nous donne l'occasion d'examiner cette question.

LA MORT DE JEAN-BAPTISTE ET LA PASSION DU CHRIST

L'attention portée aux événements de la vie de Jésus s'intensifia à mesure que se développaient les écrits chrétiens : rudimentaire dans Q et les lettres pauliniennes, elle prit forme avec Marc, qui compose une « biographie » de Jésus débutant avec son baptême et s'achevant avec sa mort et sa résurrection ; elle se développa avec les évangiles de Matthieu et de Luc qui y ajoutèrent les récits de l'enfance, produits d'une réflexion christologique qui incluait désormais la question de l'origine divine de Jésus. Or, quand Marc introduit dans son évangile un récit circonstancié de la passion de Jésus, il y inclut également, en signe annonciateur, un récit analogue mais plus bref du martyr de Jean-Baptiste.

[9] 1Cor. 10,1-11 (l'Exode et la traversée du désert comme « modèles » (*tûpoi*) pour les baptisés) ; Rom. 5,12-14 (comparaison entre Adam (*tûpos*) et le Christ, « Nouvel Adam ») ; Jean 6,30-35 (Jésus est le « pain de vie » descendu du ciel comme la manne au désert). L'Épître aux Hébreux est en grande partie construite sur le rapport typologique entre le culte sacrificiel du Temple et le sacrifice que le Christ a fait de lui-même dans sa passion, à la différence que la réalité, le *tûpos*, est le sacrifice du Christ, tandis que le culte n'était que « figure » (*hûpo-deigma*) des réalités célestes (Héb. 8,1-6).

[10] Les textes de Q sont cités selon la traduction de Frédéric Amsler, dans DETTWILER et MARGUERAT 2008, p. 321-344.

[11] Ce parallèle établi avec Jonas et Salomon est également significatif de la double dimension prophétique et sapientielle des paroles de Jésus rapportées dans la source Q.

[12] MILLER 1988.

[13] MEIER 2005, t. II, p. 152.

Marc 6

¹⁴ Le roi Hérode [Antipas] entendit parler de lui [Jésus], car son nom était devenu célèbre, et l'on disait : « Jean le Baptiste est ressuscité d'entre les morts ; d'où les pouvoirs miraculeux qui se déploient en sa personne. » ¹⁵ D'autres disaient : « C'est Élie. » Et d'autres disaient : « C'est un prophète comme les autres prophètes. » ¹⁶ Hérode donc, en ayant entendu parler, disait : « C'est Jean que j'ai fait décapiter, qui est ressuscité ! ».

¹⁷ En effet, c'était lui, Hérode, qui avait envoyé arrêter Jean et l'enchaîner en prison, à cause d'Hérodiade, la femme de Philippe son frère qu'il avait épousée. ¹⁸ Car Jean disait à Hérode : « Il ne t'est pas permis d'avoir la femme de ton frère. » ¹⁹ Quant à Hérodiade, elle était acharnée contre lui et voulait le tuer, mais elle ne le pouvait pas, ²⁰ parce que Hérode craignait Jean, sachant que c'était un homme juste et saint, et il le protégeait ; quand il l'avait entendu, il était fort perplexe, et c'était avec plaisir qu'il l'écoutait.

²¹ Or vint un jour propice, quand Hérode, à l'anniversaire de sa naissance, fit un banquet pour les grands de sa cour, les officiers et les principaux personnages de la Galilée : ²² la fille de ladite Hérodiade entra et dansa, et elle plut à Hérode et aux convives. Alors le roi dit à la jeune fille : « Demande-moi ce que tu voudras, je te le donnerai. » ²³ Et il lui fit un serment : « Tout ce que tu me demanderas, je te le donnerai, jusqu'à la moitié de mon royaume ! » ²⁴ Elle sortit et dit à sa mère : « Que vais-je demander ? » – « La tête de Jean le Baptiste », dit celle-ci. ²⁵ Rentrant aussitôt en hâte auprès du roi, elle lui fit cette demande : « Je veux que tout de suite tu me donnes sur un plat la tête de Jean le Baptiste. » ²⁶ Le roi fut très contristé, mais à cause de ses serments et des convives, il ne voulut pas lui manquer de parole.

²⁷ Aussitôt le roi envoya un garde en lui ordonnant d'apporter la tête de Jean. ²⁸ Le garde s'en alla et le décapita dans la prison ; puis il apporta sa tête sur un plat et la donna à la jeune fille, et la jeune fille la donna à sa mère. ²⁹ Les disciples de Jean, l'ayant appris, vinrent prendre son cadavre et le mirent dans un tombeau.

Matthieu 14

¹ En ce temps-là, Hérode le tétrarque apprit la renommée de Jésus ² et il dit à ses familiers : « Cet homme est Jean le Baptiste ! C'est lui, ressuscité des morts ; voilà pourquoi le pouvoir de faire des miracles agit en lui.

³ En effet, Hérode avait fait arrêter et enchaîner Jean et l'avait emprisonné, à cause d'Hérodiade, la femme de son frère Philippe ; ⁴ car Jean lui disait : « Il ne t'est pas permis de la garder pour femme ! » ⁵ Bien qu'il voulût le faire mourir, Hérode eut peur de la foule qui tenait Jean pour un prophète.

⁶ Or, à l'anniversaire d'Hérode, la fille d'Hérodiade exécuta une danse devant les invités et plut à Hérode. ⁷ Aussi s'engagea-t-il par serment à lui donner tout ce qu'elle demanderait. ⁸ Poussée par sa mère, elle lui dit : « Donne-moi ici, sur un plat, la tête de Jean le Baptiste. »

⁹ Le roi en fut attristé, mais à cause de son serment et des convives, il commanda de la lui donner ¹⁰ et envoya décapiter Jean dans sa prison. ¹¹ Sa tête fut apportée sur un plat et donnée à la jeune fille qui l'apporta à sa mère. ¹² Les disciples de Jean vinrent prendre le cadavre et l'ensevelirent ; puis ils allèrent informer Jésus.

Ce récit tranche par son style et son ampleur avec la sobriété de l'Évangile de Marc et l'habituelle brièveté de ses narrations (en dehors de la passion de Jésus). Bien construit en trois parties, il est introduit par une notice (v. 14-16) faisant état des rumeurs et opinions sur l'identité de Jésus, tenu pour un prophète, identifié par certains à Élie, voire à Jean-Baptiste, dont on apprend alors, par ce récit rétrospectif, qu'il avait été mis à mort par Hérode Antipas. Ces versets 14-16 servent de transition entre la première partie de l'évangile et la suite, dont il prépare la thématique principale : qui était véritablement Jésus ? Le récit du martyr de Jean-Baptiste, quant à lui (v. 17-29), s'insère ici comme une *digressio* qui semble préfigurer la passion de Jésus, laquelle fait par la suite l'objet de trois annonces explicites (8,31 ; 9,31 ; 10,32-34). Après les deux citations arrangées de Malachie (Mal. 3,1) et Isaïe (Is. 40,3) en ouverture de l'évangile (1,2-4), et la description de Jean au désert (1,6), qui concourent à identifier ce dernier au prophète Élie, le récit de sa mort voulue par une reine vindicative souligne encore cette analogie en rappelant Élie poursuivi par la fureur de Jézabel (1 Rois 19,1-3). La typologie joue ici son rôle pour faire de Jean un Élie *redivivus* et signaler que le temps est venu [14].

En dehors des personnages, le récit ne livre aucune indication sur son ancrage dans la réalité, ni de temps ni de lieu. La version que donne Flavius Josèphe de l'événement (*Ant.* 18,116-119) le situe dans la forteresse de Machéronte ; elle est fiable sur le plan historique et diverge de Marc sur les raisons de la mise à mort de Jean par Hérode, mais cette question importe peu ici [15]. Par ses qualités dramatiques ce récit a connu une belle fortune à travers d'innombrables reprises iconographiques et développements légendaires, dans le contexte du culte du saint aussi bien que dans la culture profane [16]. Et pourtant il ne manque pas d'étonner, car à aucun moment le narrateur ne manifeste un signe d'admiration pour Jean qui, bien qu'au centre de l'intrigue, reste un protagoniste passif, livré au jeu cruel d'une cour décadente. La narration ne lui ménage aucune prise de parole après son arrestation, comme on l'attendrait d'un véritable récit de martyr, et sa mort dans l'obscurité d'un cachot apparaît bien absurde et misérable.

L'origine et le genre littéraire de cette histoire ont donc donné lieu à bien des débats. Un « récit populaire », proposent les commentateurs faute de mieux, mais ça ne veut pas dire grand-chose, sinon qu'on n'y décèle pas la moindre visée théologique ni hagiographique. Il est vrai que le personnage de Jean semble avoir suffisamment frappé l'esprit de ses contemporains pour qu'il devienne très tôt l'objet de récits et de croyances « populaires » [17]. Va donc pour un récit populaire, assez vraisemblable néanmoins et bien travaillé littérairement,

dans lequel on reconnaît le schéma romanesque des histoires de cours orientales que racontaient les auteurs grecs [18], faites d'intrigues, d'érotisme et de cruauté, et dans lesquelles les femmes savent manipuler les rois les plus fantasques quand ils sont pris dans l'ivresse d'un banquet. On en retrouve une version juive dans le *Livre d'Esther* (5,3-6 ; 7,2), avec une inversion intéressante des rôles autour du roi : le personnage saint est ici la reine (Esther), laquelle organise le banquet et obtient de la faveur royale la mise à mort du méchant ministre (Haman). Ces observations ne répondent cependant pas à la question de l'origine de ce récit, ni de la source utilisée par Marc ; la seule conclusion qu'elles autorisent est qu'il n'est vraisemblablement pas emprunté à une communauté baptiste, qui aurait fait de son martyr un récit plus digne de Jean.

Un certain nombre d'indices formels et lexicaux permettent, en revanche, d'établir le parallèle entre les « passions » respectives de Jean et de Jésus, même si cette dernière est beaucoup plus complexe et ne souffre pas de ce déficit apologétique. Le point principal réside dans la similitude formelle de leur triangle dramatique : Hérode, Jean et Hérodiade pour l'un, Pilate, Jésus et les grands prêtres pour l'autre. Dans les deux passions, le dépositaire de l'autorité (Hérode / Pilate) est bienveillant à l'égard du prophète (Jean / Jésus), mais il est confronté à un complot (Hérodiade / les grands prêtres), et il n'ose pas s'y opposer en raison de son engagement (devant les convives / devant la foule, Marc 15,6-15) ; les ennemis du prophète ont attendu le « moment favorable » pour obtenir sa mise à mort (Marc 6,21 ; 14,2.11), et ce moment s'est présenté à l'occasion d'une fête (l'anniversaire du roi / la Pâque), au cours de laquelle un festin tient une place importante. En dépit donc de son caractère si peu hagiographique, mais dans un art consommé de la narration, le récit de la décollation de Jean-Baptiste apparaît construit pour constituer un parallèle préfigurant la passion de Jésus et les inscrivant tous deux dans la lignée des prophètes assassinés.

Cependant, si Élie a été persécuté par Jézabel, il n'a pas été tué ; et si Jean est bien Élie *redivivus* pour

[14] Selon Mal. 3,23-24, un ajout tardif à la finale du livre ; il transcrit une croyance déjà bien établie au II^e s. av. n. è. (cf. Sir. 48,1-11), selon laquelle Elie enlevé au ciel (2 Rois 2,11-12) devait revenir appeler Israël au repentir avant la colère du Jour de Yahvé.

[15] Pour le détail de l'analyse du récit et la question de son rapport à l'histoire, voir les commentaires, notamment : FOCANT 2004 ; STANDAERT 2010.

[16] Un domaine exploré par les travaux de Claudine Gauthier, notamment GAUTHIER 2012.

[17] Dont celle de sa résurrection dans la personne de Jésus, évoquée en introduction au récit : Marc 6,16 ; Matt. 14,2 ; Luc 9,7.

[18] Voir Hérodote 9,108-112.

Marc – une identification récurrente tout au long de l'évangile –, le récit de sa mort dramatique est d'autant plus surprenant. En les comparant l'une à l'autre, les deux fins de vie de ces personnages divergent radicalement : face à l'assomption d'Élie (2 Rois 2,11-12), véritable apothéose, la décapitation expéditive de Jean dans l'obscurité d'une prison n'en apparaît que plus sordide. On n'aurait pas pu mieux faire pour minimiser la portée symbolique de sa mort et réduire Jean à un jouet pitoyable entre les mains des puissants. Cependant, une intention polémique de la part de l'évangéliste paraît peu vraisemblable, car Marc insiste et revient sur cette identification de Jean à Élie quand, après la scène de la Transfiguration (Marc 9,2-7), Jésus répond à la question des disciples à propos de la venue d'Élie d'une façon qui ne laisse aucun doute au lecteur : Jean était bien Élie qui devait venir et, ajoute Jésus, « ils lui ont fait tout ce qu'ils voulaient, selon ce qui est écrit de lui » (9,11-13) [19]. On cherche en vain dans la tradition juive où il serait écrit qu'Élie devrait souffrir, mais Marc assume l'idée que, contrairement à son « type », le nouvel Élie devait subir une mort ignominieuse, laquelle devenait à son tour le « type », la préfiguration de la passion du Fils de l'homme (Marc 8,31 ; 9,9.31).

En clair, pour Marc qui, le premier, place en point d'orgue de son évangile un récit circonstancié de la passion du Christ – événement éminemment paradoxal au regard de toutes les attentes messianiques – le martyr de Jean, nouvel Élie, semblait fournir un matériau idéal pour préfigurer cette mort de Jésus et soutenir l'affirmation qu'elle était « écrite » dans le plan divin. Car les morts successives de Jean, puis de Jésus, tous deux exécutés par l'autorité politique [20], avaient rendu le scénario eschatologique singulièrement tragique et totalement contraire à ce qui était attendu et effectivement annoncé « dans les Écritures ». La réalité historique s'était imposée à leurs disciples dans toute sa brutalité et il fallait trouver à la mort de ces deux acteurs essentiels du scénario un sens qui n'apparaît pas au premier regard. En annonçant la passion du Christ par le martyr du Baptiste, Marc reprend le procédé de la typologie pour donner de la cohérence aux événements inaugurant le Règne de Dieu : il en fut du Fils de l'homme comme de son précurseur, le nouvel Élie.

ENTRE EXÈGÈSE TYPOLOGIQUE ET VIES PARALLÈLES

A voir ce que les deux autres évangiles synoptiques ont fait de cet argument de Marc, on comprend qu'il ne fonctionnait pas très bien. L'Évangile de Matthieu tout d'abord (Matt. 14,1-12) reprend le récit de Marc mais en

donne une version abrégée, et abrégée au point qu'elle en perd la logique du récit : chez Matthieu, ce n'est plus Hérodiade, mais c'est Hérode qui cherche à tuer Jean, et il en est empêché par crainte de la foule (v. 5). La référence implicite à Jézabel persécutant Élie a donc disparu, et on ne comprend plus pourquoi Hérode est « contristé » par la demande de la fille d'Hérodiade (v. 9), ni pourquoi celle-ci s'en va remettre la tête de Jean à sa mère (v. 11). Les éléments formels (le triangle dramatique) qui unissent la mort de Jean et la passion du Christ ont disparu et l'annonce de la seconde par la première n'a plus la même force de conviction. Apparemment, Matthieu n'était pas convaincu par cette typologie, il donne l'impression de n'avoir conservé cette histoire qu'à titre documentaire sur la mort du Baptiste.

Il n'a pas pour autant renoncé à cette façon d'anticiper la passion de Jésus, mais il a choisi pour cela une autre figure-*type*, moins dramatique, mais plus conforme au procédé traditionnel de la typologie, et qu'il a introduite dans la péricope du « signe de Jonas » (Matt. 12,38-42). Aux parallèles faits par Q entre Jésus d'une part, et Salomon et Jonas d'autre part (cités plus haut), relatifs à la prédication de Jésus, Matthieu en ajoute un autre, centré sur la mort et la résurrection de celui-ci. Il remplace le texte de Q 11,30 [21] (conservé en Luc 11,30) par une comparaison qui lui est propre : « Car, tout comme Jonas fut dans le ventre du monstre marin trois jours et trois nuits, ainsi le fils de l'homme sera dans le sein de la terre trois jours et trois nuits » (Matt. 12,40). Mais ce parallèle typologique introduit par Matthieu n'a rien à voir avec l'argument développé dans ce *logion* transmis par Q et est en rupture avec la suite (v. 41) : « Les hommes de Ninive se dresseront lors du Jugement avec cette génération et ils la condamneront, car ils se repentirent à la prédication de Jonas, et il y a ici plus que Jonas ! ». La comparaison entre Jésus annonçant la venue du Règne à une foule juive incrédule prenait sens par contraste avec la réaction des païens de Ninive qui s'étaient convertis à l'appel de Jonas annonçant le jugement de Dieu. Pour les rédacteurs de Q, la parole de Jésus place son auditoire, comme l'avait fait Jonas, devant un choix

[19] Dans sa version, Matthieu explicite : « Alors les disciples comprirent qu'il leur parlait de Jean le Baptiste » (Matt. 17,13).

[20] Sur le plan historique, ces morts violentes s'inscrivent dans le contexte bien connu de l'effervescence messianique à connotation politique qui agitait la Palestine romaine du I^{er} siècle et des diverses formes de répression que ces mouvements et leurs leaders ont subi par les autorités en place.

[21] « Car, de même que Jonas devint un signe pour les Ninivites, de même le fils de l'homme le sera aussi pour cette génération » (Q 11,30).

urgent, et l'histoire de Jonas préfigure, de manière antithétique, l'échec relatif de la prédication chrétienne au sein du judaïsme. Matthieu a certes gardé cela, mais il a également utilisé ce *logion* comme une opportunité pour introduire une figure-type de la passion de Jésus qui est en complet décalage avec le contexte.

Cet exemple est assez caractéristique des contorsions exégétiques auxquelles pouvaient conduire l'affirmation que Jésus devait mourir et ressusciter « selon les Écritures ». En effet, les circonstances de la mésaventure maritime de Jonas n'ont rien à voir avec la figure d'un prophète persécuté : Jonas est alors un prophète qui tente de se dérober à sa mission. Mais ce qui nous intéresse ici est que visiblement, pour Matthieu, et en dépit de cette incohérence herméneutique, Jonas est un « type » bien plus intéressant que Jean pour préfigurer la passion du Christ, car il est ressorti vivant du poisson trois jours après, tandis que Jean est mort une fois pour toute. Ainsi, la tentative de Marc de présenter le martyr de Jean comme une figure-type du destin de Jésus a fait long feu ; elle ne fonctionnait pas car, pour les auteurs du Nouveau Testament, ce destin ne s'est pas achevé avec son ensevelissement, à la différence de celui de Jean.

Apparemment, Luc a senti la même gêne que Matthieu à faire de la mort du Baptiste une préfiguration de celle de Jésus, car il ne reprend pas ce récit, visiblement « considéré comme une digression inutile » [22]. Il se contente de faire dire à Hérode : « "Jean, je l'ai fait moi-même décapiter. Mais quel est celui-ci dont j'entends dire de telles choses ?" Et il cherchait à le voir » (Luc 9,9). En revanche, Luc a construit de son côté une remarquable argumentation à travers les récits parallèles de naissances de Jean et de Jésus, que je ne fais qu'évoquer rapidement ici pour conclure. Les récits de conception et de naissance sont en soi propices au développement d'une figure héroïque ; l'Ancien Testament en fournissait plusieurs exemples, de même que les mythologies grecque, égyptienne et orientale. Ils donnent l'occasion de parler des origines du personnage, et donc de son identité profonde, tandis qu'un récit de martyr/passion s'y prête moins facilement. La concurrence entre Jean-Baptiste et Jésus devait donc se régler au niveau de leurs origines respectives.

Il est admis que, dans les deux premiers chapitres de son évangile, Luc emprunte de nombreux éléments au mouvement issu du Baptiste, notamment le récit de l'annonce à Zacharie, ainsi qu'à un fonds de textes chrétiens relatifs à la naissance de Jésus. Avec ce matériau, il crée deux récits parallèles de la conception, de la naissance et de l'enfance de Jean et de Jésus étroitement entrelacés par de nombreuses correspondances lexicales et structurelles [23]. Luc a ainsi créé un effet

qui souligne les ressemblances et les différences entre les deux personnages et son procédé de composition évoque, tous les commentateurs le soulignent, les *Vies parallèles* de Plutarque.

Ici, la comparaison ne conduit plus à la mise en relation d'une figure-type et de son accomplissement, mais à une confrontation antithétique destinée à montrer que Jésus est « plus » que Jean. Tous deux sont « grands » (1,15 et 32), mais Jésus plus que Jean, héritier du trône de David (1,32s.) plutôt que nouvel Élie (1,16s.), « Fils » plutôt que « prophète » du Très-Haut (1,32 et 76). Les deux récits d'annonce par l'ange suivent un schéma narratif analogue et traditionnel dont l'Ancien Testament livre quelques modèles [24]. Mais en même temps, ils opposent un couple âgé, dont la femme sera miraculeusement guérie de sa stérilité, à un couple pas encore marié, dont la très jeune femme est vierge et concevra par l'action de l'Esprit saint. Pour la conception divine et la naissance virginale de Jésus, deux notions étrangères à la tradition juive avant la période hellénistique, Luc s'inspire davantage de modèles mythologiques [25] que des récits bibliques utilisés par sa source baptiste pour raconter la naissance de Jean.

En bref, Luc ne fait plus à proprement parler de la typologie avec la biographie de ses personnages, mais il procède de la même façon, jouant de l'opposition entre l'ancien et le nouveau, ce qui inscrit son évangile dans la dialectique paulinienne entre l'« ancienne » et la « nouvelle Alliance » [26], fondatrice de toute la typologie patristique et médiévale. Avant la dernière touche apportée par le 4^e Évangile, Luc achève la christianisation de Jean-Baptiste qui fait de lui le Précurseur du Christ, en associant ces deux figures en une sorte de Janus bifrons, l'une clôturant et résumant l'ancienne Alliance, l'autre inaugurant la nouvelle. Dans cette interprétation de leurs missions respectives aux dimensions cosmiques, la mort pathétique de Jean dans sa prison n'avait plus guère de place. ■

[22] BOVON 2007², p. 26.

[23] Voir le tableau synoptique proposé par BÖHLEMANN 1997, p. 11-12.

[24] Cf. les récits de naissances miraculeuses chez un couple stérile : Isaac (Gen. 18) et Samson (Juges 13), avec une annonce angélique ; Samuel (1 Sam. 1), sans annonce angélique, mais avec un vœu formulé par Anne ; ce récit fournit en outre le modèle du cantique de louange de la mère exaucée (1 Sam. 2,1-10) repris dans le *Magnificat*.

[25] Voir NORDEN 1924 ; BRUNNER 1964 ; BOVON 2007², p. 66-71.

[26] Cf. Luc 22,20 ; 1 Cor. 11,25 ; 2 Cor. 3,6 ; Hébr. 7,22 ; 8,7-13 ; 9,15, par quoi le courant chrétien assume à son tour la réalisation de la prophétie de Jérémie (Jér. 31,31-35), comme le revendiquait aussi la communauté de Qumrân (CD VI,19 ; VIII,21 ; XIX,33s. ; XX,12).

BIBLIOGRAPHIE

- BÖHLEMANN, Peter, 1997**, *Jesus und der Täufer. Schlüssel zur Theologie und Ethik des Lukas* (SNTS.MS 99), Cambridge, University Press.
- BOVON, François, 2007²**, *L'Évangile selon Saint Luc, 1-9* (CNT IIIa), Genève, Labor et Fides.
- BRUNNER, Hellmut, 1964**, *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1986².
- DETTWILER, Andreas et MARGUERAT, Daniel (éd.), 2008**, *La Source des paroles de Jésus (Q)*, Genève, Labor et fides.
- FISHBANE, Michael, 1985**, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, Clarendon Press.
- FOCANT, Camille, 2004**, *L'Évangile selon Marc*, Paris, Le Cerf.
- GAUTHIER, Claudine, 2012**, *La Décapitation de Saint Jean en marge des Évangiles*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- MARGUERAT, Daniel et al. (dir.), 1998**, *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Genève, Labor et Fides.
- MARGUERAT, Daniel et JUNOD, Éric, 2010**, *Qui a fondé le christianisme ?* Genève, Labor et Fides.
- MEIER, John P., 2004-2018**, *Un certain Juif, Jésus. Les données de l'histoire*, 5 tomes, Paris, Le Cerf.
- MILLER, Robert J., 1988**, « Elijah, John, and Jesus in the Gospel of Luke », *NTS* 34, p. 611-622.
- NORDEN, Eduard, 1924**, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee* (SBW 3), Leipzig, Teubner.
- PAGOLA, José Antonio, 2012**, *Jésus. Approche historique*, Paris, Le Cerf.
- PERROT, Charles, 1997**, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens. Une christologie exégétique*, Paris, Desclée.
- REUMANN, John, 1972**, « The Quest for the Historical Baptist », in J. REUMANN (ed.), *Understanding the Sacred Text. Essays in Honor of Morton S. Enslin*, Valley Forge, Judson.
- ROBINSON, James M., HOFFMANN, Paul, KLOPPENBORG, John S. (eds), 2000**, *The Critical Edition of Q. Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas, with English, German and French Translations of Q and Thomas*, Louvain, Peeters.
- SCHLOSSER, Jacques, 1999**, *Jésus de Nazareth*, Paris, Noésis.
- SCHLOSSER, Jacques, 2001**, « Q et la christologie implicite », in A. LINDEMANN (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (BETL 158), Louvain, Peeters, p. 289-316.
- SENF, Christophe, 2002²**, *Jésus et Paul. Qui fut l'inventeur du christianisme ?* Genève, Labor et Fides.
- STANDAERT, Benoît, 2010**, *Évangile selon Marc. Commentaire*, 3 vol., Paris, Gabalda.
- THEISSEN, Gerd, et MERZ, Annette, 2011⁴**, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.
- THEISSEN, Gerd, 2017**, « Jésus et Jean Baptiste, rupture ou continuité ? », dans DETTWILER, Andreas (éd.), *Jésus de Nazareth. Études contemporaines*, Genève, Labor et Fides, p. 65-86.
- WEBB, Robert, 1991**, *John the Baptizer and Prophet. A Socio-Historical Study* (JSNT SS 62), Sheffield, Academic Press.
- WEBB, Robert, 1994**, « John the Baptist and his Relationship to Jesus », in B. D. CHILTON and C. A. EVANS (eds), *Studying the Historical Jesus. Evaluation of the Current State of Research* (NTTS 19), Leiden, Brill, p. 179-229.

HÉRACLÈS/JÉSUS DANS LA SOPHISTIQUE IMPÉRIALE

Michel TARDIEUProfesseur honoraire
Collège de France
mtardieu@wanadoo.fr

RÉSUMÉ

Les controverses mutuelles entre chrétiens et non-chrétiens ont été nombreuses au cours des premiers siècles de l'ère chrétienne et durant toute l'Antiquité tardive. La présente contribution se propose donc de revenir sur l'histoire de la construction de la figure

d'Héraclès telle qu'elle fut forgée par l'empereur Julien dans sa diatribe antichrétienne. À la vieille mythologie relative aux exploits héroïques d'Héraclès est ainsi substituée une trame narrative qui reprend les grandes étapes de la biographie traditionnelle de Jésus développée par les auteurs des *Évangiles*.

The mutual controversies between Christians and non-Christians were numerous during the first centuries of the Christian era and throughout the late Antiquity. This paper proposes to reassess the history of the construction of the figure of Heracles as it was forged by the emperor Julian in his anti-Christian diatribe. To the old mythology in relation to the heroic exploits of Heracles is thus substituted a narrative plot that takes up the main stages of the traditional biography of Jesus developed by the authors of the *Gospels*.

MOTS-CLÉS

Héraclès,
Jésus,
Julien,
Héracléios,
Apollonios,
Philostrate,
Évangiles,
biographie,
sophistique,
néoplatonisme.

KEYWORDS

Heracles,
Jesus,
Julian,
Herakleios,
Apollonius,
Philostratus,
Gospels,
biography,
sophistic,
Neoplatonism.

Article accepté après évaluation par deux experts selon le principe du double anonymat

MODALITÉS DES ÉQUIVALENCES

Les historiens modernes des religions, à la suite de la littérature ancienne et médiévale, nous ont habitués à ce que Jésus soit mis en parallèle avec telle ou telle figure mythologique, grecque ou autre. Les traditions et récits au point de départ des rapprochements concernent des divinités à mystères, restituées par les rituels d'initiations. Le mode essentiel d'équivalence pour la divinité qui sert de terme de comparaison consiste à ressusciter après une mise à mort violente. Ceci s'applique pour le domaine égyptien à Osiris et, pour le monde grec et panhellénique, à Dionysos [1]. Du côté de l'Asie occidentale, des rapprochements analogues ont été effectués à propos du dieu syrien Adonis, du phrygien Attis, de l'iranien Mithra [2]. Depuis l'Antiquité, l'argumentation des équivalences oscille entre des extrêmes. Les polémistes antichrétiens s'évertuent à montrer que la représentation chrétienne de Jésus reproduit maladroitement un modèle antérieur de divin, en conséquence de quoi la filiation divine prêtée à Jésus est à leurs yeux infondée [3]. Pour les auteurs chrétiens, en revanche, la comparaison a pour but de mettre en évidence l'attente de Jésus fils de Dieu à travers des figures majeures de la fiction poétique [4], ce que le grand ouvrage fondateur de l'apologétique chrétienne appelle « préparation évangélique [5] ». Au début

du xx^e s., une étude quasi-exhaustive de la triade Osiris-Adonis-Attis ouvrit la voie à des recherches comparées élargies selon d'autres modalités [6].

Les reconstructions négatives ou positives de la personnalité de Jésus par de la mythologie ne portent pas seulement sur des divinités organisées à l'intérieur de panthéons, mais aussi sur des humains divinisés ayant leur cycle propre de traditions, tels Orphée, Héraclès, Pythagore. Le parallélisme Orphée/Jésus, inauguré du côté chrétien par Clément d'Alexandrie (II^e s.), a pour fondement la même thématique de mort/résurrection, qui avait présidé au rapprochement entre Dionysos et Jésus [7]. Avec Pythagore, dont à la fin de l'Antiquité les néoplatoniciens multiplient les *Vies* pour se donner l'illusion d'avoir à leur disposition une alternative crédible à Jésus, on assiste à un élargissement de la modalité par du narratif biographique : ce n'est plus seulement l'apothéose finale du héros qui sert d'élément de comparaison, mais son profil de faiseur de prodiges dans le cadre d'une biographie générale recomposée [8]. Une tradition de provenance néoplatonicienne va jusqu'à assimiler purement et simplement Pythagore à Jésus, en attribuant au premier les origines qui caractérisent le second selon les récits bibliques. En effet, dans la recension du commentaire de Proclus aux

[1] De la bibliographie pléthorique sur ce type de comparatisme, retenons pour Osiris : BONNEL TOBIN 1985 ; CANNUYER 1997. En ce qui concerne Dionysos, l'analyse de WILLERS 1992 a le mérite de faire le lien avec la mythologie nonnienne.

[2] De la lassante bibliographie sur Mithra/Jésus, il n'y a guère à retenir que l'imagerie concernant l'épisode de la visite des mages à Bethléem (MASTROCINQUE 2017). Pour Adonis et Attis, voir note 6.

[3] Ainsi chez Celse cité par Origène, *Contre Celse*, I 70. Un raisonnement similaire amène le théologien chrétien dissident, Marcion, à dénier chez Jésus toute possibilité de filiation divine par rapport au dieu des Juifs, le rédempteur étant nécessairement étranger et supérieur à un demiurge ; sur ce débat : HARNACK 2003, p. 140-143.

[4] Par exemple, Actéon dévoré par ses propres chiens (Ovide, *Mét.*, III 138-252), cf. POSSAMAI-PEREZ 2004.

[5] Eusèbe de Césarée, *Préparation Évangélique*, 9 vol. (Sources Chrétiennes, Cerf). Cette apologie a été composée dans la deuxième décennie du IV^e s.

[6] FRAZER 1906. La pertinence des équivalences est discutée par ZELLER 1991.

[7] Sur ce point : JOURDAN 2006. L'Orphée musicien est, par sa spécialité, interculturel et interreligieux. Orphée/David : STERN 1970 ; Orphée/Christ : FRIEDMAN 1999.

[8] Vie recomposée la plupart du temps à partir de sommaires biographiques propres aux contes de tradition orale, ainsi que le montre DUNDES 1977.

Vers d'or pythagoriciens, transmise en arabe par le savant nestorien du XI^e s., Ibn al-Ṭayyib [9], la biographie de Pythagore proclame dès le début la filiation divine du philosophe : « Pythagore était de l'île de Samos, et on dit que la prophétie (*al-kaḥāna*) annonça sa naissance et qu'il est né d'une vierge (*min 'adhrā'*) [10] ». Le reste de la biographie est conforme au portrait traditionnel de Pythagore dans la philosophie grecque [11]. Il y a débat pour décider si ce commentaire attribué à Proclus est réellement de ce scholarque ou de quelque autre néoplatonicien, par exemple Hiéroclès [12]. Il n'est pas mentionné, en tout cas, dans la liste des ouvrages d'Ibn al-Ṭayyib compilée par Ibn Abī Uṣaybī'a [13]. Pour ce qui est de la tradition faisant naître Pythagore d'une vierge à l'instar du Christ, il s'agit, à mon avis, d'un transfert à l'épisode de la naissance de Pythagore de ce que l'on racontait à propos de la fille du philosophe. Restée vierge, celle-ci serait devenue maîtresse d'un chœur de vierges dont elle aurait réglé le genre de vie sur « les doctrines de la chasteté » (*castitatis doctrinis*), autrement dit selon un type monastique chrétien. Jérôme de Stridon (IV^e s.) met à profit cette tradition dans un inventaire érudit de pratiques ascétiques gréco-romaines ayant, selon lui, quelque rapport avec les dispositions des naissances virginales extraordinaires attribuées tant au Bouddha qu'à Jésus [14]. En réalité, Jérôme amplifie selon ses propres choix de vie un épisode biographique de l'histoire de Mya, fille de Pythagore, conduisant le chœur des jeunes filles de Crotone, épisode qu'il a lu dans la *Vie de Pythagore* de Porphyre (§ 4).

Héraclès est aussi, mais en plus complexe, un autre cas d'humain divinisé. Né de mère humaine,

il possède comme Dionysos la filiation divine puisqu'il est fils de Zeus. Mais, à la différence des autres équivalences qui supposent les subtils cheminement des initiations et des mystères, il est atteignable directement. Il est le type même du héros populaire, facile à imaginer, compatissant et secourable. L'originalité du rapprochement avec Jésus tient au fait que le mode de comparaison ne dépend plus désormais d'un épisode unique terminal de la biographie du héros grec, en l'occurrence mise à mort suivie d'une apothéose, mais qu'il se fonde sur la totalité de ce qu'on peut appeler l'« histoire d'une vie ». Ce cas d'espèce a été l'objet en 1955 d'une étude novatrice de la part de Marcel Simon dans un petit livre (205 p.), chef-d'œuvre de subtilité et d'érudition maîtrisée [15]. La figure de l'Héraclès chrétien s'y déploie au terme de l'idéalisation progressive du héros dans la tradition grecque, depuis Euripide et Prodicos jusqu'aux cyniques (ils ont Héraclès pour patron) puis chez les allégoristes stoïciens où il est assimilé au Logos. Dans les analyses en apparence paradoxales de Marcel Simon, l'image de Jésus est peu à peu digérée et refondée par celle de l'Héraclès philosophique, marquant par là une étape décisive vers la sortie du conflit culturel propre aux débuts du christianisme [16]. Cette prise de position concrétise le renouvellement de perspective et de méthode intervenu dans l'histoire universitaire strasbourgeoise de l'histoire des religions, d'Alfaric à Simon, du prédécesseur au successeur [17], du représentant de la thèse mythologique des « origines chrétiennes » par l'exégèse historico-critique (Jésus en construction historicisée

[9] Abū l-Faraj 'Abd Allāh Ibn al-Ṭayyib, mort en 1043 à Bagdad, philosophe, médecin et exégète. Sur cette personnalité et son œuvre : GRAF 1947, p. 160-162. Le nom et les dates d'Ibn al-Ṭayyib sont discutés par FAULTLESS 2003, p. 177-178. Un état récent des recherches sur Ibn al-Ṭayyib (domaines philosophique et médical exceptés) est fourni par FAULTLESS 2010.

[10] Ibn al-Ṭayyib, *Proclus' Commentary on the Pythagorean Golden Verses*, ed. LINLEY 1984, p. 2, 5-6. La comparaison des filiations divines en contexte égyptien est étudiée par BRUNNER-TRAUT 1960 et 1988.

[11] Le seul disciple éminent de Pythagore, qui soit nommé (LINLEY 1984, p. 4, 11), est « Empédocle » (*sic !*), du moins selon la lecture que Neil Linley donne de la graphie arabe du manuscrit. À mon avis, il faut lire, non pas Empédocle, mais Jamblique.

[12] Sur ce point, voir O'MEARA 1989, p. 231-232 (apprécie ce commentaire « as a further evidence of the influence of Iamblichus' revival of Pythagoreanism »).

[13] Ibn Abī Uṣaybī'a, 'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā, ed. Nizār Riḍā, Beyrouth, 1965, p. 325.

[14] Jérôme de Stridon, *Adversus Iovinianum*, I 42. Sur le genre littéraire et la visée polémique de ces inventaires de naissances extraordinaires, voir TARDIEU 2006.

[15] SIMON 1955. L'Auteur (1907-1986), professeur d'histoire des religions à l'Université de Strasbourg depuis 1947 et doyen de la Faculté des Lettres (1948-1968), fonda dans cette même faculté le Centre de recherches d'histoire des religions de Strasbourg (1954) ; l'année suivante paraissait *Hercule et le christianisme*. Parmi les comptes rendus substantiels, provenant de bords opposés, mais unanimes dans l'éloge : MOREAU 1956, MARROU 1956. Réception du livre chez les doctorants : DANVOYE 2002, BOUCHARD 2008.

[16] SIMON 1973 revient sur cet aspect des choses en élargissant les conclusions de ROSE 1938, non prises en compte dans SIMON 1955.

[17] Prosper Alfaric (1876-1955) est le premier titulaire de la chaire d'histoire des religions de 1919 à 1945. Marcel Simon lui succède en 1947 (*supra*, n. 15).

de la croyance chrétienne) au comparatiste des contextes philosophiques et littéraires qui ont produit l'enrichissement réciproque d'Héraclès et de Jésus en tant que figures de l'intercession.

LA LIMITATION DE LA TOUTE-PUISSANCE

Dans une allocution prononcée le 18 juin 1970 à la Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Strasbourg, Henri-Irénée Marrou soulignait que l'auteur d'*Hercule et le christianisme* était « capable de communier à la fois avec les derniers païens, qui ont essayé de trouver dans Héraclès un contre-Christ, comme avec les chrétiens cultivés de [l']Antiquité tardive [18] ». Quels retournements de pensée ont-ils joué pour aboutir à ce contre-Christ dont parle Marrou ? Un élément important dans l'enjeu du débat à l'arrière-plan de la dialectique de l'apport mutuel chère à Marcel Simon est la notion de toute-puissance envisagée dans des applications qui en limitent nécessairement la portée. La mise en œuvre de cet objectif couvre l'ensemble de la sophistique impériale en sa pluralité interprétative, d'Apollonius de Tyane à l'empereur Julien. Le moment fort du débat a été certainement l'interprétation à donner au « miracle de la pluie ». qui eut lieu en 174 lors de la campagne de Marc-Aurèle contre les *Quadi*, peuple germanique établi au nord de la frontière danubienne (actuelle Tchéquie). L'épisode est l'objet de maintes publications [19]. L'armée romaine privée d'eau et harcelée par l'ennemi court à la défaite. Mais un orage vient opportunément à son secours. On connaît tous les points de vue sur l'événement. À la question de savoir : qu'est-ce qui a fait pleuvoir ce jour-là ?, la réponse constamment signifiée par-delà la multiplicité des opinions est la suivante : C'est ce(lui) qui a la puissance sur les choses. Autrement dit, selon la diversité des interprétations, l'Arnouphis des mages égyptiens, le Julianus des théurges chaldéens, l'Hermès/Mercure/Thot des monnaies romaines, le Jésus des chrétiens, l'Empereur de l'historiographie officielle. Les bas-reliefs de la Colonne Aurélienne sur la Piazza Colonna (Rome) représentent l'artisan démiurgique du miracle en vieillard chevelu et barbu, aux épaules puissantes et aux bras étendus, d'où ruisselle sur les soldats la pluie bienfaisante : tel est le Notus « aux ailes humides » (*madidis alis*) décrit par Ovide dans ses vers sur le déluge originel [20].

Pour la pluralité interprétative, ce n'est plus Zeus/Jupiter qui fait pleuvoir, mais la parole de l'Empereur, les incantations d'Égyptiens ou de Chaldéens,

les prières des chrétiens. Dans l'ordre hiérarchique du monde, la toute-puissance divine s'est déplacée vers la puissance des noms magiques, intercesseurs capables d'opérer des médiations à la demande. Mais le philosophe Marc-Aurèle lui-même écarte cette possibilité : « Ou bien les dieux sont impuissants ou bien ils sont puissants. Alors, s'ils sont puissants, pourquoi ne les pries-tu pas pour qu'ils t'accordent de ne pas redouter telle ou telle chose, plutôt que de les prier pour que telle ou telle chose t'arrive ou ne t'arrive pas [21] ? ». La pluie ressortit à ce qui arrive, elle est du *tí gínetai* qui ne dépend ni de nous ni de la divinité. Les pouvoirs divins sont limités et César ne peut pas tout, critique philosophique qui ne touche pas seulement les écrivains classiques de l'époque impériale ou les chrétiens gnostiques refusant d'accorder la toute-puissance au dieu biblique, mais qui rejait aussi sur la perception que l'on pouvait avoir des prodiges attribués à des figures aussi populaires qu'Héraclès. Les miracles de Jésus mis en avant par la catéchèse chrétienne primitive semblaient, en définitive, plus proches et concrets que les travaux d'Héraclès dont s'occupaient les poètes et les allégoristes. Face aux progrès de la nouvelle croyance, l'empereur Julien n'hésita pas à attribuer au héros grec le miracle de Jésus marchant sur les eaux du lac de Tibériade : « Je suis persuadé, écrit-il, qu'il (Héraclès) marchait sur la mer comme s'il se fût agi de la terre ferme [22] ». Héraclès redevint une alternative crédible pour les païens par imitation de Jésus. Les biographies évangéliques de Jésus permettaient de recomposer le héros populaire en sauveur du monde. Cette représentation d'Héraclès en substitut de Jésus reste avant tout polémique. Son but est de montrer que la culture traditionnelle du pouvoir en place, autrement dit l'hellénisme païen, possède une figure identique à celle de Jésus et véhiculant une symbolique similaire. Du point de vue de l'empereur Julien, cela signifiait que devenir chrétien était inutile, puisqu'il existait la même chose dans le paganisme. Le texte suivant déploie avec un art consommé la sophistique de l'empereur.

[18] MARROU 1970, p. 21.

[19] En dernière analyse ISRAELOWICH 2008 (avec bibliographie).

[20] Ovide, *Métamorphoses*, I, 164-169.

[21] Marc-Aurèle, *Écrits pour soi-même*, IX 40, texte et traduction dans CHAPOT-LAUROT 2001, p. 392.

[22] Julien, *Contre Héracléios le Cynique*, 14, 219D4-5, édition-traduction ROCHEFORT 1963, p. 63. La référence au miracle évangélique a été repérée par BIDEZ 1930, p. 253 et 397 ; SIMON 1955, p. 144 et 162. Elle n'est pas signalée dans ROCHEFORT 1963.

LA RÉAPPROPRIATION ANTICHRÉTIENNE D'HÉRACLÈS

L'extrait, qui provient du discours de Julien *Contre Héracléios le Cynique*, est un texte continu et non un centon de phrases disparates. Cherchant à dépoussiérer Héraclès de sa mythologie grecque invraisemblable et à faire de lui un modèle biographique, Julien reproduit à la lettre les épisodes narratifs qui servent de cadre à la vie de Jésus dans la littérature chrétienne primitive. Chaque phrase tirée des Synoptiques et du quatrième évangile s'applique à Héraclès. La toute-puissance du nom de Jésus, autrement dit ses miracles, modèle désormais l'histoire d'Héraclès.

« Héraclès fut, dit-on, petit enfant, et son corps divin se développa peu à peu : on raconte qu'il fréquenta des maîtres. Il fit des campagnes, dit-on, et il triompha partout, mais son corps connut aussi la fatigue. Tout cela lui arriva, mais à une échelle plus qu'humaine : ainsi, dans les langes, son étranglement des démons, puis son combat contre les éléments mêmes de la nature – la chaleur et le froid –, ensuite sa lutte avec les situations les plus insurmontables et les plus irréductibles – je veux dire le manque de nourriture et la solitude –, et aussi, je crois, sa traversée de la mer elle-même sur une coupe d'or – à laquelle je dénie, les Dieux m'en sont témoins, toute existence réelle en tant que "coupe", mais je suis persuadé qu'il marchait sur la mer comme s'il se fût agi de la terre ferme. Qu'y avait-il d'insurmontable pour Héraclès ? Qui n'eût pas obéi à son corps divin et très pur, les éléments nommés ci-dessus étant soumis à la puissance démiurgique et efficace de son esprit impollu et pur ? C'est lui que le grand Zeus engendra pour être, avec l'aide d'Athéna Pronoia, le sauveur du monde : il l'avait placé sous la tutelle de cette déesse tout entière émanée de son être total. Il le rappela ensuite vers lui par le feu de la foudre – signal divin de la lumière éthérée par lequel il ordonnait à son fils de le rejoindre. Puisse du moins, sur ce sujet, Héraclès nous être favorable, à moi et à vous ! ». [23]

Le corps divin d'Héraclès se développe à l'imitation de celui de Jésus : « L'enfant grandissait et se fortifiait, tout rempli de sagesse ». (Lc 2, 40). Les campagnes et triomphes d'Héraclès sont vus à travers les épisodes évangéliques racontant les succès populaires de Jésus : foules de Galilée accourues pour l'entendre (Lc 5, 15) ; entrée triomphale à Jérusalem (Mt 21, 1-11 ; Mc 11, 1-11 ; Lc 19, 28-40 ; Jn 12, 12-19). Comme Jésus à Gethsémani

et durant la passion, Héraclès connaît la fatigue et la souffrance. L'attaque d'Héraclès dans ses langes par les démons sert de contrepoids à l'épisode évangélique racontant qu'Hérode, les grands prêtres et les scribes ont cherché à tuer Jésus lors de la visite des mages, mais que Jésus leur échappa par la fuite en Égypte (Lc 2, 12-15). On peut penser également à d'autres épisodes : Jésus enfant assis dans le Temple au milieu des docteurs de la loi (Lc 2, 41-52) ; Jésus enseignant à la synagogue de Capharnaüm (Lc 4, 31-32). L'efficacité antidémoniaque des langes de Jésus est mentionnée par un apocryphe chrétien, la *Vie de Jésus en arabe* (ch. 10-11), dans un contexte de polémique anti-idolâtrique : le fils d'un prêtre égyptien païen ayant utilisé un lange de Jésus comme tarbouche, les spectateurs voient les démons s'enfuir de son corps comme des corbeaux ou des serpents [24]. Le combat d'Héraclès contre les éléments, le chaud et le froid, est une allusion aux miracles de Jésus (Lc 4, 33-5, 14) dans la perspective d'une explication rationaliste des guérisons. Le manque de nourriture et la solitude d'Héraclès servent de répliques aux situations extrêmes rapportées dans la biographie évangélique de Jésus : tentation au désert (Lc 4, 1-13), Jésus retiré dans les déserts, (Lc 5,16). La coupe remise à Héraclès par le dieu Hélios lors de l'enlèvement des bœufs de Géryon dans l'île d'Érythie est un mythe, à l'instar de l'épisode évangélique de Jésus marchant sur les eaux (Mt 14, 25-26 ; Mc 6, 48-49 ; Jn 6, 19). Le père d'Héraclès-Jésus est appelé « le grand Zeus », dénomination du dieu des Juifs dans les papyrus magiques et la littérature classique, c'est aussi le dieu Père des *Oracles chaldaïques* ; Athéna Providence est la dénomination païenne du Saint-Esprit, présent lors du baptême de Jésus (Mt 3, 13-17 ; Mc 1, 9-11). Le signal divin par lequel le grand Zeus ordonne à son fils de le rejoindre assimile la mort d'Héraclès à celle de Jésus sur la croix (Mt 27, 45-54 ; Mc 15, 33-39 ; Lc 23, 44-48 ; Jn 19, 28-30) selon une conception docète.

Le modèle sophistique de Julien dans la construction de ce contre-Christ a été Philostrate de Lemnos.

[23] Julien, *Contre Héracléios le Cynique*, 14, 219C-220A, traduction ROCHEFORT 1963, p. 63-64, modifiée. Les notes de ce texte dans la Collection des Universités de France ne mentionnent aucune référence évangélique. Cet oubli a été heureusement réparé par BOUFFARTIGUE 1992, p. 166-168, qui écrit : « Les Évangiles se posent en modèle contraignant [de Julien] ».

[24] Je remercie Guillaume Dye de m'avoir signalé ce texte.

Né vers 165, celui-ci meurt sous le règne de Philippe l'Arabe (244-249). Philostrate est un familier du pouvoir impérial romain. Il rédige la *Vie d'Apollonius de Tyana* à la demande de l'impératrice Julia Domna, épouse de Septime Sévère (reg 193-211) [25]. Julia Domna est une princesse syrienne, née vers 170, fille d'un prêtre païen d'Émèse (Hims) ; en 187, elle épouse Septime Sévère, dont elle a un fils l'année suivante, Bassianus, le futur empereur Caracalla ; en 193, Septime Sévère devient empereur et meurt en 211. Son fils Caracalla lui succède. Il est assassiné en 217 près de Harrân, Julia meurt peu de temps après.

En 1832, la *Vie d'Apollonius* fut l'objet par Ferdinand Christian Baur d'une monographie phare de l'histoire comparée des religions [26]. Le théoricien de l'École hégélienne de Tübingen a écrit là probablement son meilleur livre. En des pages très denses, il y démontre que le roman, construit sur ce qui faisait le succès de la littérature évangélique (intrication des discours et des prodiges), traduit une sorte d'hommage rendu par le paganisme à une religion qui le supplantait déjà. L'historien Eduard Meyer alla en sens contraire. « En dépit de contacts occasionnels », reconnaissait-il, « il n'y a pas le moindre indice que Philostrate ait voulu décrire en Apollonios un parallèle païen au Christ ou, d'une façon générale, qu'il se soit soucié d'une manière

quelconque du christianisme [27] ». Les travaux d'aujourd'hui sur la question oscillent entre les deux points de vue [28]. Les miracles racontés dans la *Vie d'Apollonius* et dont Carmen Padilla restitue la morphologie par les récits de contes oraux [29] montrent à l'œuvre le mécanisme complexe des échanges dont s'est nourri l'empereur Julien. En constatant chez Philostrate l'emploi qui y était fait des miracles du Christ recomposés en prodiges à la gloire d'un pythagoricien itinérant, l'empereur apprit comment il lui fallait à son tour protéger l'hellénisme et contribuer par là à la stabilité de son pouvoir impérial. ■

[25] Ainsi qu'il le précise lui-même au début de la *Vie d'Apollonius* : « Comme je faisais partie du cercle de l'impératrice — car elle admirait et aimait tous les propos relatifs à l'éloquence — elle me donna mission de récrire ces mémoires et de pourvoir à leur publication. » (*Vie d'Apollonius de Tyane*, I 3).

[26] BAUR 1832, p. 226-227. Dans la ligne de Baur, en moins original : RÉVILLE 1865. Ce dernier, pasteur de l'église wallone de Rotterdam, rentre en France en 1880, alors que Jules Ferry vient de créer la première chaire d'histoire comparée des religions au Collège de France ; Réville y est élu avec l'appui de Renan et de Gambetta.

[27] MEYER 1917, p. 161, n. 3.

[28] BOWIE 1978, DZIELSKA 1986, ROBIANO 1989, VAN UYTFANGHE 2009, PRAET 2017.

[29] PADILLA 1991.

BIBLIOGRAPHIE

BAUR, Ferdinand Christian, 1832, « Apollonius von Tyana und Christus, oder das Verhältnis des Pythagoräismus zum Christentum. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der ersten Jahrhunderte nach Christus », repris dans Id., *Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie und ihres Verhältnisses zum Christentum*, hrsg. von Eduard ZELLER, Leipzig, Fues's Verlag, 1876, p. 1-227.

BIDEZ, Joseph, 1930, *La vie de l'empereur Julien*, Paris, Les Belles Lettres.

BONNEL, Roland G. & TOBIN, Vincent A., 1985, « Christ and Osiris. A Comparative Study », in S. I. Groll (ed.), *Pharaonic Egypt. The Bible and Christianity*, Jerusalem, Magnes Press, p. 1-29.

BOUCHARD, Isabelle, 2008, *Hercule à la défense du christianisme*, Québec, Université Laval (Internet).

BOWIE, Ewen Lyall, 1978, « Apollonius of Tyane : Tradition and Reality », in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II/16/2, Berlin, De Gruyter, p. 1652-1699.

BOUFFARTIGUE, Jean, 1992, *L'Empereur Julien et la culture de son temps*, Paris, Études Augustiniennes.

BRUNNER-TRAUT, Emma, 1960, « Geburtsgeschichte der Evangelien im Lichte ägyptologischer Forschungen », *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 12, p. 97-111.

- BRUNNER-TRAUT, Emma, 1988**, « Pharaon und Jesus als Söhne Gottes », dans Id., *Gelebte Mythen : Beiträge zum altägyptischen Mythos*, Darmstadt, p. 31-59.
- CANNUYER, Christian, 1997**, « Osiris et Jésus, les bons pélicans », dans Fr. Boespflug, Fr. Dunand (dir.), *Le comparatisme en histoire des religions*, Paris, Cerf, p. 223-238.
- CHAPOT, Frédéric, & LAUROT, Bernard, 2001**, *Corpus de prières grecques et romaines*, Turnhout, Brepols.
- DANVOYE, Stéphanie, 2002**, « Hercule et le christianisme : autour des imaginaires mythiques », *Folia Electronica Classica*, 4, <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/04/danvoye.html>
- DUNDES, Alan, 1977**, *The Hero Pattern and the Life of Jesus*, repris dans R. A. Segal (ed.), *In Quest of the Hero*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 179-223.
- DZIELSKA, Maria, 1986**, *Apollonius of Tyana in Legend and History*, Translated by Piotr Pienkowski, Roma, "L'Herma" du Bretschneider.
- FAULTLESS, Julian, 2003**, « The two recensions of the Prologue to John in Ibn al-Ṭayyib's *Commentary on the Gospels* », in David Thomas (ed.), *Christians at the Heart of Islamic Rule. Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq*, Leiden, Brill.
- FAULTLESS, Julian, 2010**, « Ibn al-Ṭayyib », dans D. Thomas, A. Mallett (eds.), *Christian Muslim Relations. A Bibliographical History*, Vol. 2 (900-1050), Leiden Brill, p. 667-697.
- FRAZER, James G., 1906**, *Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religion*, London.
- FRIEDMAN, John B., 1999**, *Orphée au Moyen Âge*, Fribourg, Éditions Universitaires.
- GRAF, Georg, 1947**, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Studi e Testi 133, Vol. II, Città del Vaticano.
- HARNACK, Adolf von, 2003**, [édition allemande 1924], *Marcion. L'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*, Traduit par B. Lauret et suivi de contributions de B. Lauret, G. Monnot et É. Poulat. Avec un essai de M. Tardieu, « Marcion depuis Harnack », Paris, Cerf.
- ISRAELOWICH, Ido, 2008**, « The Rain Miracle of Marcus Aurelius : (Re-)construction of Consensus », *Greece and Rome*, 55, p. 83-103.
- JOURDAN, Fabienne, 2006**, « Dionysos dans le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie », *Revue de l'histoire des religions*, 223, p. 265-282.
- LINLEY, Neil, 1984**, *Ibn al-Ṭayyib. Proclus' Commentary on the Pythagorean Golden Verses*, Arabic Text and Translation, New York, State University of New York at Buffalo.
- MARROU, Henri-Irénée, 1956**, « Compte rendu de M. Simon, *Hercule et le christianisme* », *Revue d'études anciennes*, 58, p. 418-421.
- MARROU, Henri-Irénée, 1970**, « Allocution », dans *Hommage au doyen Marcel Simon de la part de ses amis et de ses élèves*, Strasbourg, Imprimerie Régionale, p. 19-21.
- MASTROCINQUE, Attilio, 2017**, *The Mysteries of Mithra*, Tübingen, Mohr Siebeck, p. 134-136 (Orientalische Religionen in der Antike, 24).
- MEYER, Eduard, 1917**, « Apollonios von Tyana und die Biographie des Philostratos », repris dans Id., *Kleine Schriften*, t. II, Halle (Saale), Max Niemeyer, 1924.
- MOREAU, Jacques, 1956**, « Compte rendu de M. Simon, *Hercule et le christianisme* », *L'Antiquité classique*, 25, p. 539-543
- O'MEARA, Dominic, 1989**, « The Arabic Commentaries on the *Golden Verses* Attributed to Iamblichus and Proclus », dans Id., *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.
- PADILLA, Carmen, 1991**, *Los milagros de la Vida de Apolonio de Tiana : morfología del relato de milagro y géneros afines*, Córdoba, Ediciones El Amendo.
- POSSAMAI-PEREZ, Marylene, 2004**, « Comment Actéon devint le Christ », dans P. Nobel (dir.), *Textes et cultures*, I, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, p. 187-210.
- PRAET, Danny, 2017**, « Inclusivité et exclusivité dans la *Vie d'Apollonius de Tyane* », *Revue de l'histoire des religions*, 234, p. 661-688.
- RÉVILLE, Albert, 1865**, « Le Christ païen du III^e siècle : Apollonius de Tyane et la cour des Sévères », *Revue des Deux Mondes*, 59, p. 620-654.
- ROBIANO, Patrick, 1989**, « Apollonius de Tyane », *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, Paris, CNRS Éditions, p. 289-294.
- ROCHFORT, Gabriel, 1963**, *L'Empereur Julien. Œuvres complètes*, Tome II/1^{ère} partie, *Discours de Julien Empereur*, Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France).
- ROSE, Herbert Jennings, 1938**, « Herakles and the Gospels », *Harvard Theological Review*, p. 113-142.
- SIMON, Marcel, 1955**, *Hercule et le christianisme*, Strasbourg, Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg.
- SIMON, Marcel, 1973**, « Early Christianity and Pagan Thought. Confluences and Conflicts », *Religious Studies*, 9, p. 385-399.
- STERN, Henri, 1970**, « Un nouvel Orphée-David dans une mosaïque du VI^e siècle », *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances*, 114, p. 63-79.
- TARDIEU, Michel, 2006**, « Nativités païennes : les treize "royaumes" de l'Apocalypse gnostique d'Adam », dans B. Feichtinger, St. Lake, H. Seng (hrsg.), *Körper und Seele. Aspekte spätantiker Anthropologie*, München, Leipzig, Saur, p. 9-65.
- VAN UYTFANGHE, Marc, 2009**, « La *Vie d'Apollonius de Tyane* et le discours hagiographique », dans Kr. Demoen, D. Praet (eds.), *Theios Sophistes. Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii*, Leiden, Brill, p. 335-374.
- WILLERS, Dietrich, 1992**, « Dionysos und Christus », *Museum Helveticum*, 49, p. 141-151.
- ZELLER, Dieter, 1998**, « Hellenistische Vorgaben für den Glauben an die Auferstehung Jesu ? », dans R. Hoppe, U. Busse (hrsg.), *Von Jesus zum Christus. Christologische Studien. Festgabe für Paul Hoffmann*, Berlin, De Gruyter, p. 71-91.

MAHOMET ENTRE EXÉGÈSE, HAGIOGRAPHIE, RITE ET HISTOIRE

Anne-Sylvie BOISLIVEAU

Maître de conférences en Histoire de l'islam et islamologie
Université de Strasbourg
UMR 7044 Archimède
asboisliveau@unistra.fr

RÉSUMÉ

Cet article retrace le développement des sources et des œuvres participant à la construction du personnage de Mahomet en islam mais également en dehors, puis explore les conséquences (sur la pensée mais aussi sur les pratiques rituelles, sociales et politiques) des dogmes ainsi construits. Enfin il retrace brièvement l'histoire de l'interprétation d'un épisode placé dans la biographie du Prophète de l'islam : la « scission de la lune ».

MOTS-CLÉS

Mahomet
Muhammad
prophète
prophétisme
islam
sunna
hadith
construction
miracle
lune.

This article traces the development of the sources and works involved in the construction of the character of Muhammad in Islam but also outside; then, it explores the consequences (on thought but also on ritual, social and political practices) of the dogmas thus constructed. Finally, it briefly recounts the history of the interpretation of an episode placed in the biography of the Prophet of Islam: the "split of the moon".

KEYWORDS

Mohammed
Muhammad
Prophet
prophetism
Islam
Sunnah
Hadith
construction
miracle
moon.

Article accepté après évaluation par deux experts selon le principe du double anonymat

INTRODUCTION

Mahomet (env. 570-632 apr. J.-C.), en arabe *Muhammad*, le fondateur de l'islam, a naturellement sa place dans ce dossier. Mais est-il besoin de le présenter, alors que les circonstances politiques, en Europe occidentale et encore davantage en France, depuis une ou deux décennies, font que les médias et l'édition souhaitent répondre au besoin de connaissance sur l'islam et n'ont pas manqué d'exposer au grand public la vie du Prophète Mahomet et son rôle dans la croyance islamique ? La présente synthèse universitaire peut contribuer à clarifier la place respective des différents ensembles de connaissances et de pratiques qui relèvent du personnage, à montrer les liens qui les unissent et à en souligner les enjeux.

D'abord, comme pour toute figure fondatrice, il est essentiel de distinguer le personnage réel, historique, tel qu'il a probablement vécu, du personnage reconstruit, imaginé et imité au long des siècles et jusqu'à aujourd'hui. En conséquence, la recherche universitaire « sur Mahomet » s'oriente dans trois directions principales :

- l'étude de la manière dont le personnage de Mahomet a été construit ;
- l'étude de l'influence de cette construction du personnage sur la pensée, les croyances, les conceptions du monde, comme sur les pratiques ou les formes d'organisation sociale et politique ;
- la recherche « du Mahomet historique ».

C'est le plan que notre exposé suivra, en y ajoutant un exemple d'évolution de la construction : l'épisode de « la scission de la lune ».

Mais auparavant, rappelons brièvement l'exposé, bien connu, de la vie du personnage selon la vision islamique sunnite traditionnelle majoritaire (c'est-à-dire tel que généralement tiré, en islam sunnite, des sources les plus canoniques mentionnées ci-dessous).

Mahomet, serait né à La Mecque, dans le Hedjaz, région désertique située au nord-ouest de la péninsule Arabique, vers 570. Issu d'un clan prestigieux mais peu fortuné, il travaille comme marchand et voyage notamment vers la Syrie-Palestine. Vers l'âge de 40 ans, l'ange Gabriel lui serait apparu dans les environs de La Mecque, et lui aurait communiqué, de la part de Dieu, le premier des morceaux de « révélation », qui, rassemblés, constitueront le Coran. Mahomet s'est alors mis à prêcher en enseignant ces « révélations coraniques » qui lui venaient régulièrement : un appel à un bon comportement et à la croyance en Dieu face à l'imminence du Jour du Jugement lors duquel

non-croyants et iniques seront jetés en enfer. La petite communauté des disciples, les « musulmans » (les « soumis » – du mot *islâm* dont la traduction principale est « soumission »), subit des persécutions mais ne cesse de s'étendre. Une nuit, Mahomet aurait vécu une expérience d'ordre mystique : il aurait été transporté de La Mecque à Jérusalem sur un cheval ailé puis aux sept cieux. Les difficultés se poursuivant à La Mecque, Mahomet négocie avec d'autres villes dont Yathrib/Médine, située à 350 km au nord-est de La Mecque. Il y fait émigrer sa communauté en 622 : c'est l'hégire (*hijra*) ou « émigration », événement qui deviendra le moment fondateur de l'islam, et à partir duquel seront, plus tard, comptées les années du calendrier islamique. Peu à peu, Mahomet se rend maître de Médine : de prêcheur et leader d'une communauté, il devient chef de guerre et leader politique. Plusieurs batailles contre les Mecquois rythment cette période et sont l'occasion de se défaire, y compris violemment, des tribus juives de Médine qui s'opposaient à lui. En 630 La Mecque se soumet à l'État de Mahomet, et l'ancien sanctuaire de cette ville, la Ka'ba, est désormais le centre du pèlerinage islamique. Malade, Mahomet meurt en 632 sans désigner de successeur à son vaste État théologico-politique qui aurait recouvert l'ensemble de la péninsule Arabique.

Tel est, à grands traits, le récit que nous conte la tradition islamique majoritaire, loin de la recherche historique.

LA CONSTRUCTION DU PERSONNAGE DE MAHOMET

Des sources premières aux travaux des savants musulmans médiévaux, le personnage est élaboré peu à peu, parallèlement aux règles et dogmes de l'islam en formation.

SOURCES ET ŒUVRES ISLAMIQUES CONCERNANT MAHOMET

Le Coran

Le texte coranique est souvent considéré comme la première source d'information sur Mahomet. Se pose d'emblée la question de savoir si ce texte est véritablement la trace de la prédication de celui-ci. C'est ce qu'affirme la tradition islamique, qui considère le Coran comme l'ensemble des révélations que Dieu aurait « fait descendre sur », c'est-à-dire « révélé à »,

Mahomet son prophète durant les vingt-deux ou vingt-trois dernières années de sa vie. Ainsi, selon la tradition islamique majoritaire, le Coran est par définition l'enregistrement du plus excellent discours de Mahomet, mais il n'en serait pas l'auteur : Dieu lui-même le serait, ce qui confère un statut d'autorité suprême à ce texte. Hors d'une vision religieuse, Mahomet peut être l'auteur du Coran, que ce soit directement par écrit, ou bien par oral avec une mise par écrit posthume. Il est également possible que Mahomet ne soit pas l'unique auteur, ou bien encore, que le Coran soit uniquement un texte utilisé – par Mahomet ? – comme Écriture sacrée dans le cadre de la fondation du mouvement religieux qui deviendra l'islam. Ajoutons que, du point de vue de la recherche historique, la fixation et canonisation du texte coranique s'est faite par étapes, avec entre autres la probable implication du pouvoir califal à la fin du VII^e s. et au début du VIII^e s. [1] Selon certaines sources islamiques, notamment chiites mais aussi sunnites, il est possible que le texte originel ait pu contenir des textes finalement non inclus dans le Coran canonique [2].

Quoi qu'il en soit, le texte ne donne que peu d'information sur Mahomet qui n'y est cité nommément que quatre fois : rien d'explicite sur les dates, les lieux, les noms propres de son environnement. De manière elliptique, imprécise, on trouve toutefois des allusions à la vie personnelle du personnage : ses femmes interpellées, des bédouins refusant de partir en guerre avec lui, ou encore, souvent, des opposants. En revanche, la mission du « prophète à qui le Coran est révélé » est clairement et fréquemment exposée par le texte, qui reprend la conception biblique du prophétisme en la modifiant de manière innovante, avec ses spécificités. Bien plus, c'est le « schéma prophétique » présent dans la visée de(s) auteur(s) du Coran au sujet du rôle prophétique de Mahomet qui sert de « moule », en retour, pour décrire le rôle prophétique des prophètes du passé (bibliques et autres) dans ce même Coran [3]. Lequel Coran développe également une argumentation visant à prouver la véracité du rôle prophétique du prophète qui « apporte » le Coran – ce prophète est véritablement envoyé par Dieu – et à y faire adhérer son auditeur ou lecteur [4].

L'élaboration de la sunna et le développement du hadîth

Par « hadith » (*hadîth* – terme souvent traduit, d'une façon menant à une certaine ambiguïté, par « tradition »), on entend, selon la classification traditionnelle des sciences islamiques, les corpus rassemblant des anecdotes concernant le Prophète (*hadîth nabawî*, « tradition prophétique », à distinguer d'autres

anecdotes concernant ses compagnons). Ces anecdotes (que l'on appelle également, individuellement, un « hadith »), souvent courtes, racontent des événements de la vie de Mahomet, rapportant ses gestes, son aspect, ses paroles, ou même son silence devant telle ou telle situation. Les hadiths ont été rassemblés en diverses collections, d'abord dans un but juridique : savoir comment le Prophète a agi dans telle ou telle situation, afin d'orienter la décision des juges en l'absence d'injonctions précises de la part du Coran, tant sur le plan religieux (culturel, dogmatique) que sur le plan social et politique.

C'est ainsi qu'est apparue la « sunna » : textuellement, il s'agit de « la manière de faire ». Le terme en vint progressivement à désigner la « manière de faire » de Mahomet, tirée des informations transmises par la tradition (par le hadith, donc) et à être conceptualisée et sacralisée, au point d'être élevée par des penseurs de l'islam majoritaire et orthodoxe – dont le juriste al-Shâfi'î (m. 820) – au même rang que le Coran. Parce que le comportement du Prophète était considéré comme « inspiré », il constituait une sorte de « révélation » et à ce titre, un des fondements du droit islamique (*fiqh*). Ces développements amenèrent en retour au développement du *hadîth*, à travers l'activité des transmetteurs de hadiths et des compilateurs.

Cependant sont apparus des hadiths forgés de toute pièce : on mettait en circulation telle ou telle anecdote afin de justifier par exemple la prise de pouvoir par un clan – ainsi les Abbassides (dynastie ayant régné de longs siècles sur l'empire islamique, de 750 à 1258) mettant en circulation des hadiths valorisant leurs ancêtres et dévalorisant leurs prédécesseurs les Omeyyades (661-750). Les milieux religieux, devant le danger de la forgerie, réagirent en élaborant une « science du hadith » qui établissait des critères permettant de classer les hadiths selon leur degré de probable validité, notamment en scrutant les chaînes de transmetteurs et la possibilité que ceux-ci se soient réellement rencontrés, ou encore leur probité personnelle, etc. Ainsi, parmi une masse de textes, divers recueils de hadiths furent progressivement canonisés

[1] MICHEAU 2012, p. 106-107.

[2] MICHEAU 2012, p. 108-109 ; AMIR-MOEZZI & KOHLBERG 2008.

[3] C. Gilliot parle de *preparatio prophetica* et A.-L. de Prémare de « monoprophétisme » (cf. GILLIOT, 2003, p. 525-526 ; DE PRÉMARE 1997, p. 150-162 ; BOISLIVEAU 2014, p. 350).

[4] BOISLIVEAU 2014, p. 301-355.

dans le cadre de l'islam majoritaire (le sunnisme traditionnel), au premier rang desquels le *Sahîh* (c'est-à-dire « L'authentique ») d'al-Bukhârî (m. 870) et celui de Muslim (m. 875). D'autres le furent dans le cadre du chiisme, cf. *infra*.

Le genre biographique et l'historiographie islamique

La *sîra*, ou genre biographique, s'est développée à la suite d'un genre plus ancien, les *maghâzî* (terme qui serait à l'origine du mot français « razzia »), c'est-à-dire les « batailles » du Prophète. Ainsi la plus connue des *Sîra*, celle d'Ibn Hishâm (m. 830 ou 835) est une réécriture des *Maghâzî* d'Ibn Ishâq (m. 767).

Par ailleurs, un certain nombre de savants musulmans médiévaux ont entrepris la collecte d'informations sur des personnages du passé : c'est ainsi que sont apparus divers dictionnaires biographiques et diverses chroniques, situant souvent leur propre époque médiévale dans la suite de l'histoire de Mahomet, elle-même dans la suite d'une histoire mondiale souvent mythologique, où l'on rencontre des personnages bibliques et de l'Arabie ancienne. Parmi ces historiographes, dont la partie concernant Mahomet a eu une influence non négligeable sur la vision orthodoxe du personnage, on compte al-Wâqidî (m. 823), Ibn Sa'd (m. 845) ou encore al-Tabarî (m. 923).

La théologie et le dogme

Aux débuts de l'islam apparaissent des mouvements d'idées et avec eux des débats théologiques qui ont façonné peu à peu l'islam et ont donné naissance au *kalâm* (mouvement d'apologie discursive) et à d'autres mouvements moins rationalistes, « traditionalistes » (focalisés sur l'utilisation de la *sunna*), les dogmes établis étant enregistrés au sein de la discipline appelée *'aqîda*.

La question de la définition du prophétisme (ou « prophétie »), c'est-à-dire du rôle des prophètes selon l'islam, et plus particulièrement du rôle du Prophète Mahomet, n'était pas au centre des premiers débats mais semble être apparue devant la nécessité de contrer d'une part les théologies spécifiques établies par les mouvements hétérodoxes de l'islam, notamment chiites, et d'autre part les polémiques juives ou chrétiennes réfutant l'islam en accusant Mahomet de pas être un véritable prophète [5].

En effet, les mouvements alides, « chiites » (c'est-à-dire « partisans » de 'Alî, gendre et cousin du Prophète, qui ont soutenu son droit à succéder à Mahomet à la tête de l'État musulman), instituent progressivement la figure de « l'Imam » – un descendant du Prophète et de 'Alî – non seulement comme leader spirituel de la communauté, mais également comme personnage sacralisé. Les mouvements les plus radicaux et les plus ésotériques au sein des alides vont même jusqu'à doter le personnage de l'Imam de vertus surnaturelles. Ils firent de même pour Mahomet, ce que les musulmans majoritaires, qui allaient devenir les « sunnites » par référence à leur utilisation extensive de la *sunna*, ne pouvaient accepter. Qui plus est, les chiites ont procédé à leur propre recension des traditions, ce qui aboutit à la constitution d'un corpus de hadiths canoniques fort différent de ceux des sunnites, et souvent lié aux Imams.

Les théologiens sunnites – mais également certains chiites [6] – ont écrit des traités de *dalâ'il al-nubuwwa*, c'est-à-dire de « preuve du prophétisme ». Le but, apologétique, était en général de « prouver » à leurs opposants que Mahomet était un vrai prophète, qu'il transmettait réellement un message de la part de Dieu.

Or, dans le judaïsme, et, à la suite de celui-ci, dans le christianisme, l'authenticité d'un prophète (ou d'un personnage mandaté par Dieu) pouvait être « prouvée » – entre autres – par la présence de signes extraordinaires, ou miracles, accompagnant la mission du prophète : la mer Rouge se fendant en deux ou l'eau jaillissant du rocher au désert [7] pour Moïse, la multiplication des pains [8] ou la guérison d'infirmités par Jésus, etc. Dans leur réponse, les théologiens musulmans cherchent donc à montrer que la mission de Mahomet est elle aussi accompagnée de « signes miraculeux ». Un point central de leur argumentation est que le miracle qui l'accompagne par excellence est le Coran. Cela rejoint la doctrine de « l'inimitabilité du Coran » (*i'jâz*), concept déjà présent en germe dans le texte coranique. Ce dernier met en scène des opposants qui se retrouvent « incapables » d'« apporter un Coran comme celui-ci », ce qui selon le texte prouverait l'origine divine du texte et la véracité de la mission de Mahomet, simple homme qui n'aurait pu « apporter un tel Coran » si celui-ci ne lui avait été révélé par Dieu. Les théologiens développent cette

[5] ZOUGGAR 2012.

[6] Ainsi le théologien chiite zaydite al-Hârûnî (m. 1020), a visiblement écrit un ouvrage sur le rôle du Prophète pour contester un autre mouvement chiite, l'ismaélisme (cf. LIKA 2017).

[7] Dans la Bible hébraïque et chrétienne, au *Livre des Nombres* 20, 10-11.

[8] Dans la Bible chrétienne, dans les quatre *Évangiles* : selon *Matthieu* 14, 13-21 et 15, 32 - 39 ; selon *Marc* 6, 30-44 et 8, 1-10 ; selon *Luc* 9, 10-17 ; selon *Jean* 6, 1-15.

doctrine, notamment en montrant la force rhétorique et stylistique du Coran (ainsi al-Bâqillânî (m. 1013)). Ils rapportent également un certain nombre d'autres miracles, dont la « scission de la lune » (cf. *infra*) ou encore le fait que Mahomet aurait nourri des foules, fait jaillir de l'eau de ses doigts, rendu aveugle des soldats ennemis, guéri un compagnon de la cécité, maudit des personnes qui s'en seraient trouvées malades, ou prédit des événements [9]. Des éléments de la nature (arbres, aliments) se seraient comportés de manière surnaturelle en sa présence [10]. On le voit, certaines de ces anecdotes répondent aux traditions juives et chrétiennes, ne serait-ce qu'à propos des miracles accompagnant Moïse et Jésus mentionnés *supra*.

On constate également cette concurrence avec les autres monothéismes à travers le genre des *qasas al-anbiyâ'*, « récits concernant les prophètes », qui rassemblent des informations, souvent extra-coraniques, sur les prophètes bibliques et de l'Arabie ancienne. Dans la logique coranique et islamique, la mission de Mahomet et des prophètes qui l'ont précédé est la même ; leurs missions (celles de Noé, de Moïse, de Jésus, ...) sont revisitées par le prototype coranique muhammadien de la mission prophétique (cf. *supra*), et participent en retour à la construction du personnage.

Un dogme qui prend forme peu à peu chez les théologiens est celui de la *'isma*, ou « impeccabilité » [11] du Prophète. De même celle de *khatm al-nubuwwa* : le « scellement de la prophétie » [12], qui instaure soit Mahomet comme le dernier des prophètes, soit comme le plus excellent, soit comme celui qui « confirme » les messages des prophètes antérieurs. La précellence de Mahomet vient au premier plan dans la croyance islamique, et ce, jusqu'à nos jours.

Rapports entre exégèse coranique et construction du personnage

Signalons aussi que l'exégèse coranique (*tafsîr*) voit dans la biographie de Mahomet – telle que façonnée par les hadiths et la *sîra* – le seul cadre contextuel « historique » qui permette l'interprétation des versets. Sont apparus des manuels de *asbâb al-nuzûl* (« circonstances/causes de la révélation du Coran ») [13] qui exposent, pour un certain nombre de versets, les circonstances de la vie de Mahomet qui auraient précédé ou causé la révélation de tel ou tel verset. L'exégèse coranique,

notamment l'exégèse à visée juridique, est en conséquence tributaire de la construction de la biographie de Mahomet. Et à l'inverse, la nécessité de donner du sens à des versets allusifs a stimulé l'imagination d'une explication « plausible » auquel le passage semble répondre, allant jusqu'à la spécification de ce qui est indéterminé (*ta'yîn al-mubham*) [14]. Les nécessités de l'exégèse ont ainsi contribué à la construction de la biographie du personnage.

Cela est encore plus saillant en ce qui concerne la doctrine de l'abrogation (*naskh*), développée pour les nécessités du droit : les juristes ont établi qu'un verset tenu pour révélé plus récemment qu'un autre abroge la portée juridique du plus ancien – un comportement ou une parole du Prophète, tirée du hadith et tenu pour plus récent, pouvant également, en fonction des courants, abroger la portée juridique d'un verset. La chronologie de la révélation du Coran, et donc de la vie du Prophète, s'est avérée cruciale pour le droit islamique, et donc pour les pratiques juridiques mais aussi rituelles et sociales.

Centralité du hadith dans les sciences islamiques

Dans les sciences islamiques prémodernes, presque tout « est hadith » ; il en est encore souvent ainsi l'orthodoxie sunnite d'aujourd'hui. En d'autres termes, l'anecdote concernant le Prophète ou un de ses pieux compagnons (voire d'un Imam dans le cadre du chiisme), donc un « hadith », a longtemps été l'unité de base de toute transmission d'information. Il existait un autre type d'unité d'information, qu'on appelait le « *khâbar* » (pluriel *akhbâr*) : il s'agit de toute anecdote qui ne concerne pas directement un personnage pieux (le Prophète etc.). Les *akhbâr* sont par exemple les anecdotes utilisées principalement par l'historiographie quand elle décrit l'histoire des califes, rois, guerriers, juges et autres personnages, et même les opinions des savants et pieux théologiens. La distinction n'est pas exactement entre profane et religieux, mais entre ce qui est relié à des personnages religieux des origines (même si cela semble un sujet profane) et ce qui ne l'est pas. Qui plus est, cette distinction entre *khâbar* et *hadîth* peut varier avec les contextes.

Or, dans les sciences islamiques, la plupart des traités, quel que soit le domaine du savoir religieux

[9] Cf. entre autres AL-GHAZÂLÎ 2013, p. 58-64.

[10] Cf. entre autres AL-GHAZÂLÎ 2013, p. 58-64.

[11] Cf. ZOUGGAR 2011.

[12] Cf. SANGARÉ 2018.

[13] Par exemple celui de AL-SUYÛTÎ (m. 1505).

[14] RIPPIN 1988, p. 6 ; cf. DONNER, p. 51.

(exégèse, droit, science des variantes de lecture du Coran (*qirâ'ât*), théologie, mystique, etc.) voire profane (historiographie, philologie, grammaire, littérature et bonnes mœurs (*adab*), etc.) ne sont souvent qu'une compilation choisie de traditions, c'est-à-dire de d'un mélange de hadiths, de *akhbâr*, – en plus des citations coraniques et parfois, de poésie antéislamique. Ainsi, le personnage construit de Mahomet se trouve fort présent dans l'ensemble des sciences religieuses islamiques, et dans une mesure importante dans d'autres domaines notamment linguistiques et littéraires – voire même en diététique, médecine, ésotérisme, etc.

SACRALITÉ DE MAHOMET

La formule de la profession de foi islamique, ou *shahâda*, énonce, juste après l'affirmation de l'unicité de Dieu (*Lâ illâh illa -llâh*), que « Mahomet est l'Envoyé de Dieu » (*Muhammad rasûl Allâh*). Le Prophète, tout comme le Coran, ne saurait être vu négativement. Tel est, au fond, le dogme islamique le plus essentiel, car, même si Dieu non plus ne saurait être vu négativement, les attaques polémiques contre Dieu sont probablement moins ressenties comme adressées spécifiquement à l'identité musulmane ; c'est ainsi que le Prophète et le Coran apparaissent de fait comme les deux éléments « sensibles », et essentiels, du credo de la religion islamique. Le texte coranique semble donner à Mahomet un statut à la fois explicitement égal et implicitement supérieur aux autres hommes et autres prophètes. C'est pourquoi l'affirmation que les musulmans considèrent le personnage de Mahomet comme sacré est, dans la formulation du dogme, contrebalancée par l'idée qu'il ne convient pas « de faire de différence entre les messagers », parce que cela est affirmé dans le Coran [15] et parce que l'argumentation coranique en défense du rôle prophétique de Mahomet passe par l'affirmation qu'il n'est qu'un homme comme les autres : fragiliser cette idée serait fragiliser ce rôle [16].

Mais cette affirmation n'a pas empêché de nombreux théologiens orthodoxes d'affirmer la suprématie de Mahomet [17], et cette suprématie de se répandre amplement : de fait, le dogme islamique majoritaire fait de Mahomet un personnage dont il semble interdit, dans la majorité des contextes, depuis des siècles, de dire quelque chose de négatif. En contexte musulman, non seulement le personnage est loué et

sa critique réprouvée, mais bien plus, l'attitude que l'on adopte à son sujet est généralement considérée comme un critère de droiture. Al-Ghazâlî (m. 1111), un des théologiens médiévaux les plus reconnus par l'orthodoxie sunnite, n'affirme-t-il pas, dans sa recherche d'une définition officielle de ce qu'est le « refus de l'islam », que « l'incroyance (*kufr*), c'est traiter de mensonge le messager (Mahomet) au sujet de quelque chose qu'il a révélé » [18] ? La frontière est nette : qui déclare que Mahomet dit vrai en ce qu'il transmet du Coran est un croyant, et est dans la vérité ; et qui déclare que Mahomet ne dit pas la vérité à ce sujet est un incroyant, impie, et est dans l'erreur. Le statut que l'on donne à Mahomet est donc non seulement le critère de distinction entre appartenance et non-appartenance à l'islam, mais également entre vérité et erreur.

De manière générale, en contexte musulman religieux, la force des marques de respect et de dévotion envers Mahomet, ainsi que des croyances à son sujet, n'ont d'égal que la force du rejet de toute description ou critique négatives du personnage.

D'AUTRES CONSTRUCTIONS DU PERSONNAGE AU SEIN DE L'ISLAM

Le Mahomet de l'orthodoxie sunnite n'est cependant pas celui de tous. Le chiisme, tout en respectant le Prophète, accorde à d'autres personnages un rôle tout aussi important ('Alî, les Imams). Parmi les différentes conceptions répandues en fonction des divers courants du chiisme, une des théories est que chaque prophète aurait été accompagné d'un autre personnage, l'« Imam » : le prophète ayant pour mission d'annoncer directement le message de Dieu (la révélation) tandis que son compagnon (ainsi 'Alî pour Mahomet, Aaron pour Moïse, Simon-Pierre pour Jésus, etc.) ayant pour mission d'enseigner le sens caché (*bâtin*) qui se trouve dans la révélation apportée par le prophète. Ce qui conditionne l'accès à la connaissance du divin : le message prophétique seul ne suffit plus, l'interprétation de l'Imam est nécessaire [19].

Par ailleurs, certains penseurs du monde musulman ont – ou ont eu – une autre vision du rôle de Mahomet. Lors des premiers siècles de l'islam, la thèse du « Coran créé » soutenue notamment des mu'tazilites – adeptes de la théologie spéculative –, déclare que le Coran, tout en étant inspiré par Dieu, est formulé par Mahomet

[15] « Nous ne faisons pas de différence entre Ses envoyés-prophètes. » Q2, 285c.

[16] Cf. entre autres URVOY 2006, p. 54-55 ; BOISLIVEAU 2014, p. 301-355.

[17] Par exemple IBN AL-JAWZÎ (m. 1202), cf. NAGEL 2012, p. 256.

[18] AL-GHAZÂLÎ 2010, p. 38-39.

[19] AMIR-MOEZZI & JAMBET 2004.

lui-même dans le langage de son époque. Elle s'est opposée à la thèse du « Coran incréé » qui a finalement triomphé. De même, la doctrine ismaélienne – l'ismaélisme étant une branche du chiisme – considère inconcevable que Dieu s'exprime dans une langue humaine – ainsi l'arabe – : cet anthropomorphisme serait alors incompatible avec la transcendance absolue de Dieu. La doctrine ismaélienne considère ainsi que Mahomet a rédigé le Coran grâce à ses facultés imaginatives de prophète, et que le Coran n'est pas éternel [20].

Reprenant les thèses mu'tazilites du « Coran créé », le penseur égyptien Nasr Hâmid Abû Zayd (1943-2010) a souligné la nécessité de repenser les injonctions coraniques en fonction du contexte historique [21]. L'auteur iranien Abdulkarim Soroush [22] (né en 1945), affirme que le Coran est créé par Mahomet tout en étant créé par Dieu : il donne à Mahomet un rôle actif dans la formulation du texte coranique, modifiant ainsi l'image du personnage. Cependant il semble rester sur la ligne orthodoxe de la présentation de Mahomet comme un homme parfait et exemplaire [23] ; il pense toutefois que celui-ci n'avait pas une connaissance scientifique ou historique hors du commun ni hors de son époque [24].

LE PERSONNAGE DE MAHOMET CONSTRUIT HORS DE L'ISLAM

Le personnage de Mahomet n'a pas été construit seulement au sein de l'islam : les civilisations voisines, observant l'expansion des États musulmans et de la religion islamique, ont développé elles aussi une image du personnage, diverse selon les époques et les contextes, pour se donner leurs propres explications de ces événements. Dans le cadre de la sempiternelle concurrence entre le christianisme et l'islam, comme entre celle entre le judaïsme et l'islam, Mahomet a été décrit comme un faux-prophète : la proximité évidente du cadre conceptuel du Coran et de celui de la Bible, assortie d'une condamnation sans appel d'une partie substantielle des dogmes et pratiques du judaïsme et du christianisme, a engendré tensions, répliques et concurrence. À une époque où il était habituel que les pouvoirs politiques mêlent des éléments religieux

à des rhétoriques relativement simplistes, les textes polémiques médiévaux défendant le christianisme et condamnant l'islam ont contribué à l'image, souvent fortement négative, du personnage dans l'imaginaire occidental.

Ensuite, à l'époque moderne, des lettrés de l'Occident utilisent le personnage de Mahomet, encore lointain et peu connu, donc « exotique »,

« pour exercer une critique voilée de [leur] propre société, pour opposer [à leur société] une utopie lointaine, pour obtenir licence de décrire la conduite considérée comme choquante dans [leur] propre domaine culturel ou pour prendre comme thème le conflit entre génie et faiblesse humaine » [25].

Ainsi la tragédie de Voltaire, le *Fanatisme ou Mahomet le Prophète*, fut interdite par la censure après trois représentations (1742) parce que l'Église se savait en réalité visée par la critique que Voltaire adressait en apparence à Mahomet [26]. Ce n'est donc pas nécessairement Mahomet qui est visé par ces textes, même s'ils concourent en retour, de fait, à la construction d'une image négative.

Plus tard, suite au développement de la science historique contemporaine, des historiens occidentaux ont rédigé des biographies du Prophète [27], en restant souvent tributaires des sources musulmanes tout en ne considérant pas la révélation comme une réalité mais plutôt comme une inspiration, des hallucinations involontaires ou l'expression d'un génie créatif.

CONSÉQUENCES VISIBLES DE CES CONSTRUCTIONS

À côté de cet imaginaire négatif ou indifférent de la part des sociétés voisines des pays d'islam, on constate donc l'omniprésence, au sein des populations musulmanes de tout lieu et de toute condition sociale, d'une extrême sacralité du personnage de Mahomet. Les constructions du personnage ont des conséquences multiples et larges au sein des populations de civilisation musulmane : dogmes, règles

[20] DE SMET 2014.

[21] ABÛ ZAYD 1990.

[22] HOEBINK 2009; HASHAS 2014.

[23] HASHAS 2014, p. 155.

[24] « I do not think the Prophet spoke the 'language of his time' while knowing better himself. He actually believed the things he said. It was his own language and his own knowledge and I don't think that he knew more than the people around him about the earth, the universe

and the genetics of human beings. He did not possess the knowledge we have today. And that does not harm his prophethood because he was a prophet and not a scientist or a historian. » (interview de A. Soroush rapporté dans HOEBINK 2009.

[25] BUHL e.a. 2010. Cf. également TOLAN 2018.

[26] BUHL e.a. 2010.

[27] Par exemple WATT 1957 ; RODINSON 1961 ; MIQUEL 1977, 1996.

juridiques, rites, pratiques sociales, pensée savante, pensée populaire, engagement politique, etc.

PRATIQUES DÉVOTIONNELLES COURANTES ET PRATIQUES MYSTIQUES

L'exemplarité du Prophète a très tôt été incarnée dans les pratiques soufies (mystiques) : l'ascète ou l'aspirant à une voie soufie suit son chemin spirituel avant tout en imitant Mahomet et en répétant des poèmes ou expressions à sa louange à côté de celle de Dieu, ou des versets coraniques. Les traités et pratiques du soufisme ont souvent donné à la figure du Prophète des dimensions mystiques surnaturelles. Devenu intermédiaire entre Dieu et les hommes, celui-ci intercèderait pour les croyants au Jour du Jugement. Selon le concept de « lumière muhammadienne », Mahomet serait d'une « nature primordiale », au centre de l'univers, et aurait existé avant Adam, sous forme de « lumière ». De même, le concept de « l'Homme parfait » ou « Homme universel » (*al-insân al-kâmil*) participe de la construction d'un Mahomet mystique, universel, surnaturel.

« L'AMOUR ENVERS LE PROPHÈTE »

Cependant, il n'est pas besoin d'être ascète ni aspirant soufi pour développer un attachement fort au personnage de Mahomet. Nombre de croyants n'envisagent pas leur attachement à la foi musulmane autrement qu'à travers l'imitation du Prophète et le développement d'un « amour » pour lui. Une littérature à la fois populaire et savante chante les mérites du Prophète, ainsi que ses traits de caractères et ses traits physiques. Voir la ville où il a vécu, être « comme un chien à sa porte », par exemple [28], comptent parmi les souhaits exprimés par poètes et chantres. Un certain culte des reliques (barbe, cheveux, sandales, coupe, manteau, épée, etc.) [29] s'est diffusé. La vision du Prophète lors du sommeil est souvent relatée. Sa personnalité a également profondément influencé les productions littéraires, notamment l'*adab* (« bon comportement », « belles lettres »).

Cet engouement pour le Prophète et un certain nombre de pratiques sont également partagés par

les franges non-mystiques de l'islam. Par exemple, l'idée d'aniconisme, qui imposerait de ne pas représenter des personnes, et notamment Mahomet, par des images, est très répandue – même si certaines productions artistiques et religieuses de l'islam l'ont, de fait, représenté [30] –, pour faire suite au dogme coranique de refus de l'idolâtrie. Les mouvements rigoristes de l'islam alimentent cet aniconisme, mais leur manière de considérer le Prophète comme quelqu'un qui ne doit pas être critiqué ni dépeint négativement est la même que celle des courants mystiques.

CES CONSÉQUENCES DANS L'ISLAM D'AUJOURD'HUI

Il serait faux de croire que la construction du personnage de Mahomet s'est achevée à une période prémoderne. Certes, il semble que la trame de sa vie reconstruite, avec ses anecdotes marquantes, se soit figée dans un scénario maintes fois répété et non-révisable. Mais la teneur de ces événements, leur valeur, le sens qu'on leur attribue, n'ont cessé d'évoluer et sont aujourd'hui en pleine mutation.

Le genre biographique (*sîra*) a perduré jusqu'à nos jours, repris par exemple par des romanciers du xx^e s. ou encore des intellectuels musulmans qui en publient des versions vulgarisées, réduites et adaptées. Par exemple, sous le pseudonyme « Mahmoud Hussein », deux Égyptiens « laïcs » ont publié une version, adaptée au public occidental contemporain, de la vie du Prophète, en ayant, précisent-ils, « supprimé certains épisodes qui leur ont paru manifestement invraisemblables » et en ayant « minimisé certains autres » [31]. Il en est de même pour le petit ouvrage biographique de Wahib Atallah, *Mahomet*, ou encore pour celui de Tariq Ramadan, *Muhammad - Vie du Prophète*, clairement adaptés à des conceptions contemporaines. Les autres médias modernes d'expression ne sont pas en reste. La vision de Mahomet de nombre des musulmans aujourd'hui semble devoir beaucoup au film *al-Risâla* (*The Message* en version anglaise) sorti en 1976 [32], – visible gratuitement sur

[28] SCHIMMEL, cf. BUHL e.a. 2010.

[29] PATRIZI, 2014.

[30] Cf. notamment NAEF 2004, 2015.

[31] HUSSEIN 2005, p. 29.

[32] Film de Mustafâ 'Akkâd (Moustapha Al Akkad), réalisateur américain d'origine syrienne. Selon Wikipédia, le film fut tourné à la fois en arabe et en anglais avec des acteurs différents, respectant l'idée islamique d'aniconisme concernant Mahomet (qui n'est jamais montré

directement dans le film). Il aurait été validé sur le plan dogmatique par les savants de l'université islamique d'al-Azhar (Le Caire) mais sa sortie aurait cependant suscité certains remous (dont une prise d'otages aux États-Unis) de la part de milieux islamiques se plaignant notamment que certains acteurs n'étaient pas musulmans, et serait encore à présent censuré en certains pays. Wikipédia, pages « Le Message (film) » et « Moustapha Akkad » en français, « The Message (1976 film) » en anglais, « *al-ri-sâla* (film) » en arabe, consultées le 23 août 2018.

divers sites Internet – et à des émissions et sermons sur des chaînes télévisées et sites web islamiques, probablement plus qu'à la lecture directe de textes arabes médiévaux tels la *Sîra* d'Ibn Hishâm.

De même, les pratiques rituelles et dévotionnelles mentionnées ci-dessus, dans le cadre du soufisme, sont loin d'avoir disparu. On ne compte plus les confréries, locales ou internationales au sein desquelles, de nos jours, Mahomet est constamment loué, révééré, chanté, considéré comme « l'aimé » par les adeptes, lors de séances collectives ou personnelles de récitations de prières et de poèmes à sa gloire, parallèlement à la gloire de Dieu lui-même et à la gloire de saints soufis (*awliyâ'*).

L'exemplarité du Prophète est partagée avec des courants totalement opposés au soufisme : les courants rigoristes, notamment le wahhabisme, qui sont par ailleurs à l'origine d'actions violentes comme la destruction de mausolées ou lieux de culte en lien avec des saints. Ces actions de destruction pourraient parfois viser des lieux de dévotion au Prophète lui-même, là où il a vécu en Arabie [33]. Car – mis à part d'autres raisons d'ordre économique – c'est la manière de la dévotion au Prophète qu'ils désapprouvent, y voyant une forme d'associationnisme (associer à Dieu un autre dieu lors du culte), le crime le plus fortement dénoncé par le Coran. Mais pour les adeptes de ces courants rigoristes, Mahomet n'en est pas moins l'exemple le plus parfait du croyant : ils lui portent également un respect sacralisant sans bornes, faisant de lui la source mais aussi le porte-drapeau de leurs idées.

Ces courants en effet se situent dans le mouvement plus large et multiforme du salafisme, mouvement large prônant le retour à un prétendu islam des origines, « pur », idéalisé, qui se traduit souvent par une imitation directe de ce qui est tenu pour être le mode de vie du Prophète : djellaba, barbe, etc. mais aussi piété, patience, formules, etc. Cette imitation rejoint d'ailleurs une imitation générale du Prophète en islam sunnite, imitation répandue largement, qui consiste par exemple à prononcer dans telle ou telle circonstance quotidienne telle ou telle formule que le Prophète aurait dite : telle formule avant le repas, telle formule en montant dans sa voiture (le Prophète l'aurait prononcée en montant sur son cheval), manger d'abord tel aliment, etc. mais aussi à faire preuve de bonté, de patience et de confiance en Dieu.

Or, cette sacralité du personnage semble s'être exacerbée devant certaines situations politiques et en lien avec la mondialisation. En témoigne l'épisode des caricatures de Mahomet, en 2006, lorsque des journaux danois puis divers autres journaux occidentaux publient – selon leurs habitudes satiriques

– des caricatures de Mahomet, certaines établissant un lien entre le personnage et la violence des kamikazes islamistes. Cependant il semble que ce ne soit pas d'abord ce lien qui ait engendré la forte mobilisation des masses et des élites musulmanes à travers le monde : est-ce, comme on l'a souvent estimé, le simple fait que le Prophète ait été représenté sous forme d'image, ou bien est-ce le fait qu'il ait été critiqué et considéré comme insulté ? [34] Les violences qui ont suivi ont engendré la mort de nombre de victimes, y compris après une longue période – ainsi les journalistes de Charlie Hebdo, à Paris en 2015, mais aussi des personnes non concernées mortes dans des émeutes en divers pays. Force est de constater que dans ce cas, la sacralité du Prophète est à l'image d'un simple bouton sur lequel dictateurs, États autoritaires, groupes violents, et autres hommes de pouvoir peuvent appuyer facilement s'ils souhaitent déclencher une vaste vindicte populaire dont les franges extrêmes sont incontrôlables. Un article de foi – qui certes affirme la supériorité d'un être et d'une idée, mais pourquoi serait-ce une raison pour l'imposer à l'humanité entière par la force ? – est utilisé à des fins politiques, pour détourner l'attention d'autres problèmes, et sans aucune considération pour la diversité des contextes culturels.

Le jeune islamiste radicalisé des banlieues françaises qui croit imiter le Prophète en prenant les armes a lui aussi sa vision de Mahomet découlant de l'orthodoxie. Mais elle a été poussée à l'extrême, décontextualisée, et détournée de son objectif confessionnel, spirituel ou ritualiste par des thèses totalisantes et manipulatrices. Par zèle, il se croit revêtu d'une mission à propos du Prophète, une mission qui consiste à imposer et sinon à punir par la violence [35].

Comme chacun sait, le cas de cet islamiste est comme l'arbre qui tombe, qui fait plus de bruit que toute la forêt qui pousse : nombre de croyants musulmans ordinaires, vivant au sein de la société française comme ailleurs, ont eux-aussi une vision du personnage de Mahomet héritée de la construction orthodoxe majoritaire et sont non-violents. Cependant, dans certaines sociétés, nombre de ces croyants ordinaires

[33] PATRIZI 2019 ; SARDAR 2014.

[34] Au sujet de la question de l'image, cf. NAEF 2004, 2015.

[35] Ainsi un des frères Kouachi : sortant des locaux du journal satirique Charlie Hebdo où ils venaient d'assassiner des journalistes et personnels du journal qui avait, une dizaine d'années auparavant, publié des caricatures de Mahomet, s'écrit-il : « Nous avons vengé le Prophète ! ».

pourraient, on l'a vu, se mobiliser (manifestations, rhétoriques, etc.) s'ils constatent que la sacralité dont ils entourent le Prophète n'est pas partagée par tous. Peut-être qu'une des clefs pour garantir la non-violence à ce sujet serait que les lieux de pouvoir (États, milieux religieux et médias de tous bords etc.) procèdent (ou procèdent davantage) d'une part à la promotion de l'idée que ce n'est pas parce qu'on adhère fortement à une vérité qu'on doit l'imposer aux autres, et d'autre part à des efforts d'explication et de mise en contexte des prises de positions d'autrui, dans un monde où la globalisation stimule nécessairement les malentendus.

À LA RECHERCHE DU MAHOMET HISTORIQUE

D'une manière semblable à la recherche du « Jésus historique » comme différent du « Jésus du christianisme » – le Jésus appréhendé dans la foi par les chrétiens ou décrit par les théologies chrétiennes –, il est possible de se lancer à la recherche du « Mahomet historique », différent, donc, du « Mahomet de l'islam ». Cependant, la nature des sources rend cette quête difficile :

« D'un côté il n'est pas possible d'écrire une biographie historique du Prophète sans être accusé de faire un usage non critique des sources ; tandis que, de l'autre côté, lorsqu'on fait un usage critique des sources, il est simplement impossible d'écrire une telle biographie. » [36]

SOURCES RELIGIEUSES ISLAMIQUES

De fait, l'immense majorité des sources à notre disposition sont des sources religieuses, à visée edificatrice : Mahomet y est présenté sous un jour quasi-unanimement positif. La problématique des sources sur le « Mahomet historique » recoupe celle des sources sur les débuts de l'islam [37] liée à cette dimension apologétique rétroactive. La recherche va donc s'exercer à travers la prise en considération de ces différentes

constructions du personnage, ainsi qu'à travers la prise en compte des dogmes qui orientent les travaux – y compris contemporains –, et à travers l'effort incessant de distinction entre personnage historique et personnage reconstruit, idéal et idéalisé, utilisé notamment sur le plan religieux mais aussi politique.

Vers la fin des années 1970, ont été publiés plusieurs ouvrages universitaires qualifiés de « sceptiques » : *Qur'anic Studies* (1977) et *The Sectarian Milieu* (1978) par John Wansbrough, et *Hagarism* (1977) par Michael Cook et Patricia Crone. Ces ouvrages, parfois trop radicaux, ont eu le mérite de « douter » systématiquement de toute source. Depuis, les universitaires se situent plus ou moins loin de ces thèses, mais le doute a permis, d'une part, de stimuler la recherche d'autres sources (soit des sources exogènes, soit des sources non impliquées directement dans l'écriture de l'histoire ou de dogmes : les documents de la pratique), et d'autre part, d'obliger à réfléchir à de nouvelles méthodes pour tirer des éléments historiques des sources au-delà de leur parti-pris religieux ou apologétique. Ce n'est pas parce qu'une source est idéologiquement orientée – d'ailleurs quasiment toutes les sources le sont, quelle que soit leur aire culturelle de provenance – qu'elle ne constitue pas, d'une autre manière, un témoignage historique : non pas nécessairement par ce qu'elle dit, mais par la manière dont elle le dit, par le profil de ses auteurs et de ses destinataires qu'elle laisse paraître, par les priorités ou les visions du monde qui semblent être celles de ces derniers.

AUTRES SOURCES ISLAMIQUES

Les documents de la pratique des premiers siècles de l'islam parvenus jusqu'à nous sont rares. De nombreux « graffiti » ont été retrouvés, dont un nombre important sont constitués de formules coraniques ou proches du texte coranique, mais il est difficile de les dater [38]. Les papyrus sont plus nombreux, notamment en Égypte où ils se sont conservés grâce à la sécheresse du climat. Parmi eux, on note le célèbre papyrus gréco-arabe égyptien daté de l'an 22 de l'hégire (643) qui est un reçu pour l'achat de 65 moutons pour l'armée arabo-islamique qui occupait alors l'Égypte [39].

SOURCES NON ISLAMIQUES

Quant aux sources ne relevant pas du cadre islamique, elles sont, au départ, peu disertes sur le personnage de Mahomet. Une des premières sources à le mentionner est une courte notice en syriaque écrite vers 640 par Thomas le Presbytre, prêtre de la région de la Djézireh (nord-est de la Syrie) qui indique simplement que « les Arabes de Mhmt [Muhammad] » ont battu les Byzantins

[36] MOTZKI 2000, p. xiv ; trad. de ce passage par A.-L. DE PRÉMARE 2002, p. 30. Cf. également DONNER 2010, p. 50-53.

[37] Pour un état des lieux de la recherche historique universitaire sur les débuts de l'islam, cf. MICHEAU 2012.

[38] IMBERT 2011, p. 72.

[39] MICHEAU 2012, p. 150-151 ; papyrus SB VI 9576 – cf. SIJPESTEIJN 2007, p. 446.

à l'est de Gaza [en Palestine] en 634 puis ont envahi la région [40]. De même, la *Doctrina Jacobi*, un texte apologétique chrétien écrit en grec entre 634 et 640 à Carthage dans la province byzantine d'Afrique, qui rapporte que des juifs se seraient réjouis de l'arrivée d'un prophète apparu avec les Saracènes [les Arabes] tandis que d'autres, notamment des chrétiens, disaient que c'était un faux prophète car il venait armé avec « épée et char de guerre » [41]. Ainsi, outre leur rareté, ces sources externes quasi-contemporaines de la vie de Mahomet ont souvent, à l'exemple de la *Doctrina Jacobi*, une dimension polémique.

UN ISLAM PRIMITIF SANS MAHOMET, OU INITIALEMENT PEU CENTRÉ SUR LUI ?

Ajoutons encore un élément. La profession de foi islamique, ou *shahâda*, « Il n'y a de Dieu que Dieu et Mahomet est l'envoyé [prophète] de Dieu », est devenue par excellence la marque de ce qui est islamique. Or, à la date d'aujourd'hui, aucune source de la pratique (pièces de monnaie, papyrus, inscriptions) [42] que l'on ait découverte datant des cinquante premières années suivant la mort de Mahomet ne contient la seconde partie de la formule. La plus ancienne inscription trouvée à ce jour à porter la phrase « Mahomet est l'envoyé de Dieu » est une monnaie frappée à Bishapur, en Perse, a priori dans les années 685-687 [43]. Cette absence interroge. Mahomet a-t-il été véritablement présent dans l'islam des commencements ? [44] Ou bien est-elle due au hasard des sources parvenues jusqu'à nous, ou par exemple, à l'inutilité d'enregistrer dans les sources un élément évident ? Son importance se serait-elle développée uniquement sous le califat de 'Abd al-Malik, le puissant calife omeyyade (qui règne de 685 à 705),

[40] DE PRÉMARE 2002, p. 148-150.

[41] DE PRÉMARE 2002, p. 131, 146-148, 385-386.

[42] MICHEAU 2012, p. 201-2014 ; IMBERT 2011, p. 72.

[43] DONNER 2010, p. 205.

[44] Ainsi la thèse de Nevo et Koren dans les années 1990, cf. NEVO & KOREN 2003, largement contestée, cf. MICHEAU 2012, p. 200-204.

[45] Cf. HOYLAND 2006, p. 397, mentionné par MICHEAU 2012, p. 203. Cf. DONNER 2010.

[46] Q54, 1-3 ; traduction D. MASSON.

[47] Q75, 6b-10.

[48] Après avoir apporté les ultimes corrections à cet article, nous avons découvert l'existence d'un article sur ce sujet, que nous conseillons pour qui souhaite approfondir l'étude de l'exégèse contemporaine du verset concernant la scission de la lune : GÖRKE, 2010, faisant référence à la thèse de SCHOLLER, 2004.

lequel est fortement suspecté par les historiens, de nombreux indices à l'appui, d'avoir également modifié et standardisé le texte coranique ? L'enjeu aurait-il été, pour le nouvel empire montant, de se distinguer plus nettement du christianisme et du judaïsme et d'établir clairement la ligne islamique à suivre, face à la prolifération des rébellions des mouvements sectaires [45] ? Ainsi, beaucoup reste à faire dans l'enquête historique sur les débuts de l'islam et la vie de Mahomet.

UN EXEMPLE DE L'ÉVOLUTION D'UN ÉPISODE DE LA VIE DE MAHOMET : « LA SCISSION DE LA LUNE ».

Regardons à la loupe un épisode des narrations concernant Mahomet. Nous l'avons vu, la théologie islamique s'est employée à prouver, face aux accusations juives et chrétiennes, qu'il était un véritable prophète, et ce notamment en affirmant que des miracles avaient accompagné sa prédication. L'un des miracles les plus souvent signalés, tant par ces théologiens médiévaux que dans l'imaginaire populaire depuis lors, est celui de « la lune fendue ». Tout part du texte coranique :

« (1) L'Heure approche et la lune se fend !

(2) S'ils voient un Signe, ils s'en écartent en disant : « C'est une magie continue ! ».

(3) Ils crient au mensonge ; ils suivent leurs passions ; mais tout décret est immuable. » [46]

Traditionnellement, on considère que le contexte de cette sourate lie la « fente » de la lune (verset 1) aux « signes » auxquels les impies ne prêtent pas attention (verset 2) ; ils en seront punis. Ce n'est toutefois pas une évidence : les versets 1 et 2 peuvent ne pas avoir de lien entre eux. Si le lien est avéré, la présence de signes auxquels les impies sont inattentifs est plus précisément liée à un contexte eschatologique, comme dans cet autre passage mentionnant la lune :

« Quand donc viendra le Jour de la résurrection ? (...) Lorsque la lune disparaîtra, lorsque le soleil et la lune seront réunis ! Ce Jour-là, l'homme dira : "Où fuir ?" » [47]

Ainsi, la fente de la lune est a priori dans le Coran un des signes de l'imminence de la fin des temps.

Considérons la discipline du *tafsîr* (commentaire coranique) : on y distingue une certaine évolution de l'interprétation de ce passage [48]. Un des plus anciens commentaires attestés et parvenus jusqu'à nous, celui

de Muqâtil bin Sulaymân (m. 767 apr. J.C., soit 145 ans après Mahomet) [49], paraphrase ainsi le passage coranique (que nous mettons ici en italique) :

« *L'Heure approche c'est-à-dire [le Jour de] la Résurrection, et parmi les signes de cela on trouve : la venue du Prophète – que Dieu le bénisse et le salue –, la fumée, et la scission de la lune.* »

Muqâtil reprend bien le contexte eschatologique présent dans le Coran : la fente de la lune est un signe de l'imminence de l'Heure, tout comme la venue de Mahomet et la présence de la fumée (cf. sourate *al-Dukhân* (Q44), où cette « fumée » eschatologique est mentionnée). Mais il ajoute :

« En effet, les dénégateurs de La Mecque ont demandé au Prophète – que Dieu le bénisse et le salue – qu'il leur fasse voir un signe miraculeux, alors [Dieu] scinda la lune en deux moitiés, et ils dirent : « Ceci est une œuvre de magie ! ». Dieu Très-Haut dit : *et la lune se fend ! et S'ils voient un Signe, ils s'en écartent en disant : « c'est une magie continue ! »* c'est-à-dire magie qui passe, puis, après cela, [Dieu] réunit [les deux moitiés de] la lune. Et Dieu Très-Haut dit : *Et ils traitèrent de mensonge le signe miraculeux, c'est-à-dire [ce qui vient d'arriver à] la lune, et [dirent] que cela ne provenait pas de Dieu et ils suivirent leurs passions.* » [50]

Ici, l'idée eschatologique est estompée au profit de l'aspect « probant » de l'événement : la lune s'est scindée pour prouver aux dénégateurs que Mahomet n'est pas un menteur, mais bien un prophète envoyé par Dieu. On note que les dénégateurs en question sont dits « mecquois » – l'anecdote est, de ce fait, située dans un lieu géographique donné, et à une période donnée de la vie de Mahomet, entre 610 et 622. Il est même précisé que la lune se scinda « en deux moitiés » (*nisfayn*), alors que le Coran ne le précise pas. On passe de la fente de la lune à la scission en deux de celle-ci – et surtout, de l'expression d'une rhétorique religieuse eschatologique à un épisode de la vie de Mahomet.

On rejoint ici une tendance observée dans la pensée islamique dès les débuts de l'islam : l'atténuation progressive de l'idée d'imminence de la fin des temps. Cette idée est explicitement présente dans le texte coranique, mais, la fin des temps se faisant attendre, elle fut, dans la suite de la pensée islamique, amenée – même si elle réapparaît par moments avec force, y compris en islam contemporain – au profit de développements cherchant surtout à prouver la

véracité de l'islam et du message coranique face à des systèmes religieux concurrents. C'est une thèse qu'a défendue, avec les conceptions de son époque, un professeur de langue et littérature arabes du Collège de France du début du xx^e s., Paul Casanova :

« [la] mort [de Mohammed] infligeait un démenti absolu à sa doctrine fondamentale : cette doctrine (...) est que (...) Mohammed était le dernier prophète choisi par Dieu pour présider, conjointement avec le Messie revenu sur la terre à cet effet, à la fin du monde, à la résurrection universelle et au Jugement dernier. Lui mort, il fallait que l'union intime énoncée par le Prophète entre sa venue et la fin du monde fût dissimulée ou niée, sous peine d'anéantissement pour la nouvelle foi. » [51]

Cette thèse connaît à nouveau un certain succès chez les islamologues [52] ; Casanova y ajoutait la thèse du remaniement du Coran par les successeurs de Mahomet afin d'en atténuer toute mention de l'imminence de l'Heure.

Revenons à l'exégèse coranique (*tafsîr*) et notamment à l'œuvre d'al-Tabarî (m. 923 apr. J.C.), un des plus grands exégètes, qui compila les travaux antérieurs. Pour commenter le passage coranique en question, il cite trente-cinq traditions (hadiths, ou versions de hadiths) dans lesquelles des compagnons attestent que la lune s'est fendue. Un certain nombre de ces traditions précisent à nouveau que les dénégateurs mecquois demandaient un signe miraculeux et qu'ainsi, Mahomet leur montra la scission de la lune – « en deux moitiés », selon dix traditions. Sept de ces traditions indiquent qu'une des deux moitiés se serait placée derrière la montagne (certaines précisant que l'autre moitié se serait, elle, placée devant la montagne, avec le sommet de la montagne entre les deux) – comme pour attester que la lune se serait vraiment séparée en deux physiquement et qu'il ne se serait pas agi d'une simple « illusion d'optique ». Deux traditions indiquent que la lune s'est scindée « deux fois ». Une tradition placée en explication du verset 2a « Et s'ils voient un signe, ils s'écartent » indique très clairement que la scission de la lune est bien un signe miraculeux destiné à prouver la véracité

[49] Cf. GILLIOT 1991.

[50] MUQÂTIL B. SULAYMÂN, commentaire de Q54, 1-3, notre traduction.

[51] Cf. CASANOVA 1911, p. 8.

[52] Par exemple DONNER 2010, p. 79 ; SHOEMAKER 2012.

de la mission prophétique (*nubuwwa*) de Mahomet, c'est-à-dire de la véracité de « ce que [Mahomet] leur a apporté de la part de leur Seigneur ». Cependant, quatre autres traditions rapportées par al-Tabarî soulignent l'aspect eschatologique mentionné plus haut : la fente de la lune est bien l'un des signes de l'imminence de l'Heure. Probablement en raison du contexte dans lequel il écrit – celui d'une certaine concurrence avec juifs et chrétiens –, al-Tabarî met l'accent sur la scission de la lune comme preuve du rôle prophétique de Mahomet, et sur l'attitude des dénégateurs qui refusent de croire malgré l'évidence, plutôt que sur l'aspect eschatologique.

Les compilateurs de hadith et les théologiens semblent suivre les mêmes tendances que les exégètes. Ainsi le recueil canonique d'al-Bukhârî (m. 870) présente globalement le même type de traditions qu'al-Tabarî, avec en certaines la séparation claire de la lune en deux moitiés. Le *al-Shifâ' bi-ta'rîf huqûq al-mustafâ*, du Qadî 'Iyâd (m. 1148-1149), livre influent rassemblant la dogmatique à propos de Mahomet, et destiné à expliquer comment « guérir » celui qui doute du Prophète, en se remémorant ses qualités exceptionnelles [53], rapporte aussi la scission de la lune en deux parties.

Par la suite, il semble que la plupart des commentateurs aient répété les traditions rassemblées par les exégètes et les compilateurs de hadith les plus connus tels al-Tabarî et al-Bukhârî – ainsi Ibn Kathîr (m. 1373) dont le commentaire est largement répandu en islam sunnite contemporain. Il est transmis désormais que la lune s'est séparée en deux moitiés face aux dénégateurs mecquois de Mahomet, et ce, jusqu'à nos jours.

L'édition d'un commentaire plus ancien que celui de Muqâtil, mais moins attesté [54], montre aussi l'importance, dans la pensée musulmane contemporaine, de considérer le passage coranique Q54, 1-3 comme un miracle destiné aux dénégateurs de Mahomet. Il s'agit du commentaire de Mujâhid (m. 721 ou 722, soit 90 ans après Mahomet). En commentaire de Q54, 1-3, Mujâhid se contente de dire : « La lune s'est fendue alors que nous étions à La Mecque », que la magie « continue » signifie « magie qui passe ». L'éditeur du manuscrit de Mujâhid indique ici en note que la lune s'est scindée en deux parties – comme si le miracle d'une séparation en deux moitiés avait besoin d'être indiqué au lecteur [55]. Notons aussi au passage que le nom de la sourate à l'époque de Mujâhid semble être « Elle s'approche » (l'Heure) (*iqtarabat*), soulignant

l'imminence de la fin des temps ; c'est ensuite le titre « La lune » qui a prévalu, ce qui souligne plutôt l'épisode que nous étudions.

La *sîra* d'Ibn Hishâm (m. 830 ou 835) n'inclut pas l'épisode de la lune. Cependant une *sîra* plus tardive, celle d'Ibn Kathîr (m. 1373), qui est, nous l'avons vu, également exégète du Coran, le signale, toujours en lien avec même passage coranique, et insiste sur la scission de la lune en deux parties qui se séparent nettement. Il en est de même pour *al-Khasâ'is al-Kubrâ* – ouvrage dont l'objet est de décrire les qualités de Mahomet – d'al-Suyûtî (m. 1505).

La piété populaire n'est pas en reste au sujet de l'épisode de la scission de la lune. Ainsi la grande spécialiste du soufisme Annemarie Schimmel écrit-elle :

« *Inshaqqa l-qamar* « La Lune s'est fendue » (LIV, 1) constitue un sujet favori pour les poètes, surtout dans l'Inde, où même la conversion d'un roi nommé Farmâd, sur la côte de Konkan, est attribuée au fait qu'il avait vu comment la lune s'était fendue : après avoir compris que cet événement s'était produit cette nuit-même à La Mecque, il se convertit à l'Islam. Une miniature du XIX^e siècle de la cour hindoue de Kotah représente toujours ce miracle. » [56]

Par ailleurs, de nos jours, l'épisode est diffusé dans un nouveau cadre : celui de « l'inimitabilité scientifique » (*i'jâz 'ilmî*). L'ancienne idée d'« inimitabilité du Coran » élaborée à partir du texte coranique (cf. *supra*) a connu un nouveau développement à l'époque contemporaine : une inimitabilité dite « scientifique » – mais qui ne l'est absolument pas –, c'est-à-dire l'idée que le Coran contiendrait des énoncés de vérités scientifiques que les humains n'auraient découvertes qu'à l'époque contemporaine. La présence de ces énoncés scientifiques modernes dans le Coran prouverait que celui-ci proviendrait bien de Dieu et non pas d'un être humain. Mais cette logique ne fait justice ni au texte – qui ne contient pas d'énoncés de nature scientifique mais de nature littéraire, apologétique, religieuse – ni au message religieux qu'il contient – lier la validité de son contenu à des énoncés scientifiques qui naturellement évoluent semble contradictoire avec ce message-même –, ni à l'histoire des sciences. Cette nouvelle mobilisation du dogme de l'inimitabilité du Coran présente « l'avantage » de prétendre mettre les Occidentaux,

[53] NAGEL 2012, p. 270.

[54] GILLIOT 2014.

[55] MUJÂHID, p. 630.

[56] BUHL e.a. 2010.

vus comme créateurs de la science « scientifique » contemporaine, devant l'évidence de leurs propres découvertes « prouvant » la vérité du Coran et de la mission de Mahomet. Elle prend bien évidemment ses racines dans le contexte colonial et post-colonial de rivalité entre pays musulmans et Occident, dans la logique du réformisme islamique de la fin du XIX^e – début du XX^e s., et s'alimente d'une vision du monde qui oppose « monde musulman » et « monde occidental », au mépris de la réalité.

Dans ce cadre, l'épisode de la scission de la lune est un de ces énoncés coraniques vus comme « scientifiques ». En effet, il est déclaré que seuls les hommes du XX^e s., lorsqu'ils ont commencé à explorer l'espace, se seraient rendu compte que la lune avait effectivement une fissure – la NASA en premier lieu. Cela montrerait ce que disait le Coran était vrai, et que Mahomet ne pouvait l'avoir inventé ; bien plus, la fissure sur la lune serait la preuve que celle-ci se serait bien séparée en deux moitiés puis « recollée ». Cela est évidemment scientifiquement impossible : les hypothèses avancées par les scientifiques de la NASA à propos de cette fissure n'ont rien à voir avec une telle idée.

Mais le recours aux élucubrations de l'inimitabilité dite « scientifique » ne fait pas l'unanimité en islam, loin de là. Notamment, le recours à un épisode prodigieux, de l'ordre du merveilleux, n'est plus considéré comme utile si l'on cherche à prouver quelque chose auprès d'un public occidental – et de plus en plus, auprès d'un public mondial globalisé et « connecté ». Au contraire, ces éléments issus du merveilleux ne peuvent que les desservir. Les intellectuels musulmans d'Occident

le savent, et évitent, semble-t-il, de mentionner de tels éléments. Le « miracle de la lune » est, significativement, absent des biographies grand public de Mahomet écrites en français par Tariq Ramadan, Wahib Atallah ou encore Mahmoud Hussein, même si cela peut s'expliquer par son absence de leur modèle, la *sîra* d'Ibn Hishâm – sachant que les auteurs écrivant sous le pseudonyme « Mahmoud Hussein » se sont également appuyés sur d'autres ouvrages classiques de la tradition islamique. Ce faisant, ces intellectuels participent eux-mêmes à la poursuite de la construction du personnage de Mahomet : un personnage dont la mission prophétique reçue de Dieu n'est plus prouvée par la présence de surnaturel accompagnant son action, mais par l'adéquation entre la forme de son action et les standards actuels de ce qui est valorisé aujourd'hui : modernité, développement personnel, respect des droits de l'homme, voire de la femme, rejet de la violence physique sauf en cas de légitime défense, respect de la nature, etc.

Ces intellectuels et leurs pairs contribuent à former l'image de Mahomet tout autant que les adeptes de l'« inimitabilité scientifique du Coran » pour qui le surnaturel, associé, prétendent-ils, aux découvertes scientifiques contemporaines, est toujours preuve de la véracité de la mission du Prophète. Les moyens divergent, le but est le même : susciter l'adhésion du plus grand nombre à la véracité de la mission prophétique de Mahomet. La construction, diverse et plurielle, du personnage, – avec ou sans « scission de la lune » – et l'adhésion suscitée ont encore de longs jours devant elles. ■

BIBLIOGRAPHIE

Sources

Al-qur'ân ; Le Coran, 1967, traduit et annoté par MASSON, Denise, Paris, 2 vol.

ABÛ ZAYD, Nasr Hâmid, 1990, *Mafhūm al-naṣṣ: Dirāsa fī 'ulūm al-Qur'ān*, (5^e édition Beyrouth 2000).

ATALLAH, Wahib, 2005, *Mahomet. Un homme, un destin*, Gollion.

AL-BUKHÂRÎ [m. 870], *Sahîh*.

AL-GHAZÂLÎ, Abû Hâmid [m. 1111], 2010, *Le critère de distinction entre l'islam et l'incroyance*, Paris, édité, traduit, présenté et annoté par Mustapha HOGGA. [chapitre de *Ihyâ' 'ulūm al-dîn*].

AL-GHAZÂLÎ, Abû Hâmid [m. 1111], 2013, *Comportements et traits de caractères [sic] du Prophète – Kiyâb al-ma'isha wa akhlâq al-nubuwwa*, traduit et annoté par Hassan BOUTALEB. [chapitre de *Ihyâ' 'ulūm al-dîn*].

HUSSEIN, Mahmoud [pseudonyme], 2005, *Al-Sîra. Le prophète de l'islam raconté par ses compagnons*, Paris.
IBN HISHÂM [m. 830 ou 835], *Sîra*.
IBN KATHÎR [m. 1373], *Sîra*.
'IYÂD AL-YAHSUBÎ, Abû Fadl [m. 1148-1149], *al-Shifâ' bi-ta'rîf huqûq al-mustafâ*.
MUJÂHID B. JABR, Abû al-Hajjâj [m. 721 ou 722], *Tafsîr*.
MUQÂTIL B. SULAYMÂN [m. 767], *Tafsîr*.
RAMADAN, Tariq, 2006, *Muhammad. Vie du Prophète. Les enseignements spirituels et contemporains*, Paris.
AL-SUYÛTÎ, Jalâl al-Dîn, [m. 1505], *al-Khasâ'is al-Kubrâ*.
AL-SUYÛTÎ, Jalâl al-Dîn, [m. 1505], *Lubâb al-nuqûl fî asbâb al-nuzûl*.
AL-TABARÎ, Ibn Jarîr [m. 923], *Tafsîr jâmi' al-bayân 'an ta'wîl ây al-Qur'ân*.
VOLTAIRE, 1736, *Le Fanatisme ou Mahomet le Prophète*.
Wikipédia, pages « Le Message (film) » et « Moustapha Akkad » en français, « The Message (1976 film) » en anglais, « *al-risâla (film)* » en arabe, consultées le 23 août 2018[en ligne].

ÉTUDES

AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali & KOHLBERG, Etan, 2008, *Revelation and Falsification: The Kitâb al-Qirâ'ât of Ahmad ibn Muhammad al-Sayyârî, Introduction, critical edition and notes*, Leyde.
AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali & JAMBET, Christian, 2004, *Qu'est-ce que le shî'isme ?*, Paris (nouvelle éd. 2015).
BOISLIVEAU, Anne-Sylvie, 2014, *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel*, Leyde.
BUHL, F., WELCH, A. T., SCHIMMEL, Annemarie, NOTH, A. & EHLERT, Trude, 2010 [1^e édition en ligne], « Muḥammad », *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden.
BROCKOPP, Jonathan E., (éd.), 2010, *Cambridge Companion to Muhammad*, Cambridge.
CASANOVA, Paul, 1911, *Mohammed et la fin du monde. Étude critique sur l'islam primitif*, Paris.
COOK, Michael, 1983, *Muhammad*, Oxford.
COOK, Michael & CRONE, Patricia, 1977, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge.
DE SMET, Daniel, 2014, in DE SMET, Daniel & Mohammad ALI AMIR-MOEZZI (éds.), *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam*, Paris, p. 231-268.
DONNER, Fred M., 2010, *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*, Cambridge, Massachusetts.
FITZPATRICK, Coeli & WALKER, Adam Hani (éds.), 2014, *Muhammad in History, Thought, and Culture: An Encyclopedia of the Prophet of God*, Santa Barbara.
GARDET, Louis et ANAWATI, M.-M., 1948, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris.
GILLIOT, Claude, 1991, « Muqâtil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit », *Journal Asiatique* 1-2, p. 39-92.
GILLIOT, Claude, 2003, « Narratives », *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol. 3, p. 516-528.
GILLIOT, Claude, 2014, « Mujâhid's Exegesis: Origins, Paths of Transmission and Development of a Meccan Exegetical Tradition in its Human, Spiritual and Theological Environment », in GÖRKE, Andreas & PINK, Johanna (éds.), *Tafsîr and Islamic Intellectual History Exploring the Boundaries of a Genre*, Londres, p. 63-111.
GÖRKE, Andreas (éd.), 2015, *Muhammad: Critical Concepts in Religious Studies*, New York.
GÖRKE, Andreas, 2010, « Die Spaltung des Mondes in der modernen Koranexegese und im Internet », *Die Welt des Islams* 50, p. 60-116. GÖRKE fait référence à SCHOLLER, 2004.
HASHAS, Mohammed, 2014, « Abdolkarim Soroush: The Neo-Mu'tazilite that Buries Classical Islamic Political Theology in Defence of Religious Democracy and Pluralism », *Studia Islamica* 109, p. 147-173.
HOEBINK, Michel, 2009, « The Word of Mohammad; An Interview with Abdulkarim Soroush » in SOUROSH, Abdulkarim, *The Expansion of Prophetic Experience. Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion*, Leyde, p. 271-275.
HOYLAND, Robert, 2006, « New Documentary Texts and the Early Islamic State », *BSOAS* 69, p. 395-416.
IMBERT, Frédéric, 2011, « L'islam des pierres : expression de la foi dans les graffiti arabes des premiers siècles », *REMM* 129, [Écriture de l'histoire et processus de canonisation dans les premiers siècles de l'islam, hommage à A.-L. De Prémare], p. 57-77.
JEFFERY, Arthur, 1926, « The Quest of the Historical Muhammad », *The Muslim World* 16, p. 327-348.
LIKA, Eva-Maria, 2017, *Proofs of Prophecy and the Refutation of the Ismâ'îliyya. The Kitâb Ithbât nubuwat al-nabî by the Zaydi al-Mu'ayyad bi-Ilâh al-Hârûnî (d. 411/1020)*, Berlin [en ligne].
MICHEAU, Françoise, 2012, *Les débuts de l'Islam. Jalons pour une nouvelle histoire*, Paris.
MIQUEL, André, 1977, *L'islam et sa civilisation*, Paris (rééd.1996).
MOTZKI, Harald (éd.), 2000, *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, Leyde.
NAEF, Silvia, 2004, *Y a-t-il une question de l'image en islam ?*, Paris (nouvelle édition 2015).
NAGEL, Tilman, 2012, *Mahomet. Histoire d'un Arabe. Invention d'un Prophète*, Genève, trad. J.-M. TÉTAZ (Édition originale : 2010, *Mohammed. Zwanzig Kapitel über den Propheten der Muslime*, Munich).
NEF, Anneliese et VAN RENTERGHEM, Vanessa, 2011, *Muhammad*, Paris.
NEVO, Yehuda & KOREN, Judith, 2003, *Crossroads to Islam, The Origin of the Arab Religion and the Arab State*, New-York.
PATRIZI, Luca, 2014, « Relics of the Prophet », in FITZPATRICK, Coeli & WALKER, Adam Hani (éds.), *Muhammad in History, Thought, and Culture: An Encyclopedia of the Prophet of God*, Santa Barbara.

- PATRIZI, Luca, à paraître en 2019**, « A New Wave of Iconoclasm? The Destruction of Holy Places in the Contemporary Islamic World », in GOERKE, Andreas & GUIDETTI, Mattia (éds.), *Holy places in Islam*, Leyde.
- PREMARE, DE, Alfred-Louis, 2002**, *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris.
- RIPPIN, Andrew, 1988**, « The Function of "Asbāb al-nuzūl" in qur'ānic Exegesis », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 51/1, p. 1-20.
- ROBINSON, Maxime, 1961**, *Mahomet*, Paris.
- SANGARÉ, Youssouf T., 2018**, *Khatm al-Nubuwwa, le scellement de la prophétie en islam*, Paris.
- SARDAR, Ziauddin, 2014**, « The Destruction of Mecca », *The New York Times*, Oct. 1, édition newyorkaise, p. A27 ; texte en ligne du 30 septembre 2014, consulté le 11 décembre 2018.
- SCHOELER, Gregor, 2010**, *The Biography of Muhammad: Nature and Authenticity*, Hoboken.
- SCHOLLER, Marco, 2004**, *Die Spaltung des Mondes. Untersuchungen zur Diskursivität im arabischislamischen Schrifttum*, thèse d'habilitation non publiée, université de Cologne.
- SHOEMAKER, Stephen J., 2012**, *The Death of a Prophet. The End of Muhammad's life and the Beginnings of Islam*, Philadelphie.
- SCHIMMEL, Annemarie, 1985**, *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Chapel Hill.
- SIJPESTEIJN, Petra M., 2007**, « The Arab Conquest of Egypt and the Beginning of Muslim Rule », in BAGNALL R.S. (éd.), *Byzantine Egypt*. Cambridge, p. 437-459.
- TOLAN, John, 2018**, *Mahomet l'Européen : Histoire des représentations du Prophète en Occident*, Paris.
- WANSBROUGH, John, 1977**, *Quranic Studies, Sources and methods of scriptural interpretation*, Oxford.
- WANSBROUGH, John, 1978**, *The sectarian milieu: content and composition of Islamic salvation history*, Oxford.
- WATT, Montgomery, 1989**, *Mahomet*, Paris. [traduction française de *Muhammad at Mecca* et *Muhammad at Medina*, Londres, 1957].
- ZOUGGAR, Nadjet, 2011**, « L'impeccabilité du prophète Muhammad dans la théologie sunnite. De al-Ash'arī (m. 925) à Ibn Taymiyya (m. 1328) », *Bulletin d'Études Orientales* 60, p. 63-89.
- ZOUGGAR, Nadjet, 2012**, « Les philosophes dans la prophétologie sunnite », *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem* 23 [en ligne].