L'hérésie : un concept transposable ?

Heresy: a transposable concept?

Herejía: ¿un concepto transponible?

Mathieu Terrier

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/38971>

DOI : 10.4000/assr.38971

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2018

Pagination : 143-156

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Mathieu Terrier, « L'hérésie : un concept transposable ? », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 184 | octobre-décembre 2018, mis en ligne le 01 janvier 2022, consulté le 11 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/38971> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.38971>

Mathieu Terrier

L'hérésie : un concept transposable ?

À propos de :

AMES Christine Caldwell, *Medieval Heresies. Christianity, Judaism, and Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, 368 p.

BROUWER Christian, DYE Guillaume, VAN ROMPAEY Anja (éds.), *Hérésies : une construction d'identités religieuses*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, coll. « Problèmes d'histoire des religions », 2015, 264 p.

Dans l'article « Hérésie » du *Dictionnaire des faits religieux*, Alain Le Boulluec écrivait que « la notion d'hérésie n'est pas un concept universel, qu'il serait légitime d'utiliser pour désigner certains faits religieux dans toutes les cultures et à toutes les époques. Elle est indissociable des circonstances qui l'ont produite aux premiers siècles du christianisme et des évolutions historiques qui l'ont perpétuée dans cette religion particulière », si bien qu'« il paraît imprudent de la transposer dans l'étude des autres religions monothéistes » (Le Boulluec, 2010 : 475).

C'est à cette imprudence que se risquent deux ouvrages parus en 2015 : *Hérésies : une construction d'identités religieuses* (Brouwer, Dye, Van Rompaey, 2015) et *Medieval Heresies. Christianity, Judaism, and Islam* (Ames, 2015), en faisant de l'hérésie un véritable concept transversal et opératoire pour les trois monothéismes. Ils poursuivent ainsi le projet comparatiste entrepris avec encore plus d'audace par John B. Henderson dans *The Construction of Orthodoxy and Heresy. Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns* (Henderson, 1998). *Hérésies : une construction d'identités religieuses* rassemble et croise des articles portant sur différents cas d'hétérodoxies dans le christianisme et en islam, des origines à nos jours. *Medieval Heresies* propose une histoire comparée des trois monothéismes au Moyen Âge, fondée sur leur traitement respectif de l'hérésie comme « différence inacceptable » au sein de chacun. Ces deux livres sont propres à intéresser un large public et invitent en particulier les spécialistes des trois monothéismes à mettre en

perspective ce qui leur est connu avec ce qui leur était jusque-là peu ou pas connu. L'auteur d'une note critique ne saurait donc avoir d'expertise sur toute la matière traitée par ces ouvrages et sa lecture ne pourra qu'être conditionnée par sa spécialisation; en l'occurrence, la philosophie produite dans le shî'isme duodécimain, une pensée « hétérodoxe » au sein d'un courant lui-même tenu pour « déviant » ou « hérétique » par l'islam majoritaire sunnite.

Est-il possible de transposer la notion d'hérésie au judaïsme et à l'islam ? Est-il pertinent d'envisager une histoire comparée ou une historiographie croisée de l'hérésie dans les trois monothéismes ? Rappelons quelques arguments raisonnables contre cette transposition. D'abord, la littérature talmudique comme celle du *kalâm*, la théologie dialectique en islam, ne possèdent pas de terme unique comparable à celui d'hérésie pour stigmatiser les dissidences religieuses; dans le monde arabo-musulman, on emprunta récemment aux Chrétiens orientaux le terme de *ḥarṭaqa*, d'origine européenne, pour rendre compte de cette notion, faute de posséder un strict équivalent. Ensuite, ni l'islam ni le judaïsme médiéval n'ont connu les structures formelles d'autorité religieuse du christianisme grec ou latin, mais seulement des formes d'autorité fragmentée ou de clergé polycéphale tel celui des *ayatullâh*-s dans le shî'isme duodécimain moderne. Les docteurs de la Loi juive, encadrant des communautés sous domination chrétienne ou musulmane, n'ont jamais détenu les moyens de la coercition religieuse; tel fut aussi le cas des shî'ites duodécimains avant le xvr^e siècle. Enfin, l'islam, on le sait, n'a jamais reconnu un magistère dogmatique unique; en conséquence, chacune de ses branches (sunnisme, soufisme, shî'isme duodécimain, ismaélisme, etc.) a pu s'attribuer à elle-même le statut d'orthodoxie au sens étymologique de « l'opinion droite ».

À ces questions et objections, les deux livres répondent dans leur introduction respective. Pour Ames, refuser l'extension au judaïsme et à l'islam des notions d'hérésie et de médiéval(e) serait s'empêcher de rendre compte des interactions des trois religions au cours de cette période (Ames, 2015 : 2). Pertinemment placé en exergue de son introduction, ce *ḥadīth* attribué au prophète Muḥammad : « Les juifs se sont divisés en soixante-et-onze sectes, les chrétiens en soixante-douze, et ma communauté se divisera en soixante-treize sectes » – une seule secte de chaque communauté étant finalement sauvée et les autres damnées, comme le précise une autre version non citée. Il montre que l'islam conçut tôt la multiplicité de ses courants et l'opposition orthodoxie *versus* hétérodoxies dans une histoire connectée à celle des deux autres monothéismes. Si la notion d'hérésie a une généalogie chrétienne (*ibid.* : 8-12) et fut le produit d'une minorité avant d'être l'arme d'une majorité (*ibid.* : 15), elle peut être entendue plus largement, en un sens trans-aréal, comme la « différence inacceptable » à l'intérieur d'une religion (*ibid.* : 1, 26). Ames passe rapidement en revue, trop rapidement sans doute, la multiplicité des termes hébreux et arabes désignant la déviance religieuse dans le judaïsme et en islam (*ibid.* : 7-8). Précisons qu'en islam, les théologiens de la majorité sunnite comme de la minorité shî'ite ont employé des termes variés selon le contexte pour stigmatiser la foi errante ou la dissidence religieuse.

D'abord des notions tirées du Coran : *shirk*, « polythéisme » ou « associationnisme » ; *ilhâd*, « déviance », « irreligion », voire « athéisme » ; *ghuluww*, « exagération », désignant d'abord l'erreur des chrétiens exagérant la sainteté du prophète Jésus, puis, pour les sunnites, celle des shî'ites tenant leurs imâms pour impeccables et, pour les shî'ites duodécimains dits « orthodoxes » et « modérés », celle de leurs coreligionnaires affirmant de façon trop ouverte la divinité de leur guide, l'Imâm ; *bid'a*, « innovation blâmable », signifiant une opinion ou une pratique jugée novatrice et pernicieuse au regard de la Loi révélée ; *kufr*, « impiété » ou « infidélité », dont l'imputation (*takfir*) est synonyme d'excommunication, à ceci près qu'il n'existe aucune autorité légitime unique en islam pour la prononcer. On employa aussi, pour des raisons plus conjoncturelles, des termes non coraniques : *zandaqa*, qui désigna d'abord un dualisme crypto-manichéen avant de s'étendre à toute sorte d'hétérodoxie pour des motifs politiques ; *râfîdûn* ou *rawâfîd*, « ceux qui rejettent ou contestent », lancé par les oulémas sunnites contre les shî'ites récusant les trois premiers califes successeurs du Prophète ; *nawâsib*, « belliqueux », adressé par les shî'ites aux sunnites refusant l'autorité de l'imâm 'Alî (m. 661). Les shî'ites désignent aussi la masse des sunnites comme *al-'amma*, « le commun », pour se désigner eux-mêmes comme *al-khâssa*, « l'élite » – un euphémisme dissimulant une véritable anathémisation de la majorité. Ames, dans l'ensemble de l'ouvrage, ignore cette variété de notions et d'implications pour employer systématiquement et indifféremment les termes *heresy/heretic* au sujet de la « différence inacceptable » en islam comme dans le judaïsme, ce qui tend à uniformiser les discours et les pratiques en manquant justement des *différences* remarquables.

Christian Brouwer, dans l'introduction d'*Hérésies : une construction d'identités religieuses*, met l'accent sur la corrélation originelle, la construction réciproque de l'hérésie et de l'orthodoxie, en référence à l'ouvrage de J. B. Henderson. En islam comme dans le christianisme – mais aussi dans le judaïsme, faut-il ajouter –, on a bien affaire à une ou à des doctrines, définies par des autorités, revendiquant un caractère originel, la transmission véridique sans altération, l'unité et l'universalisme (la catholicité). L'orthodoxie ainsi définie comprend toujours aussi une orthopraxie réglant la pratique du culte. Or de telles doctrines ne vont pas sans la représentation d'autres complexes de croyances et de pratiques, issus du même message, comme des déviations ou des corruptions du courant principal, mais encore comme des crimes contre Dieu et sa Loi, méritant, avant leur châtement divin, une punition terrestre, soit des « hérésies », désignées par différents noms selon les contextes. S'il est admis qu'il n'y a pas de discours sur l'hérésie, et par conséquent pas d'hérésie du tout, là où il n'y a pas construction d'une orthodoxie, il faut admettre en retour qu'il n'y a pas de construction d'une orthodoxie sans définition et exclusion d'hérésies. « Hérésie et orthodoxie forment ainsi un couple, désuni mais inséparable [...]. Non seulement [elles] sont complémentaires, mais elles se construisent mutuellement » (Brouwer, Dye, Van Rompaey, 2015 : 10). Remarquons déjà que dans cette construction mutuelle, l'orthodoxie est toujours au singulier et les hérésies au pluriel, comme dans les titres des deux ouvrages.

Encore faut-il souligner que l'orthodoxie n'est pas nécessairement antérieure à l'hérésie; c'est même souvent l'inverse qui est vrai. Si dans l'ordre du discours, c'est l'orthodoxie qui produit l'hérésie en la stigmatisant, dans l'ordre du réel, l'orthodoxie autoproclamée se forme souvent par réaction contre ce qui est qualifié a posteriori d'hérésie ou de schisme. Walter Bauer l'avait montré dès 1934 pour l'histoire du christianisme (Bauer, 2010). C'est également le cas en islam: le shî'isme constitua sa doctrine théologique, prophétologique et imâmologique, bien avant la fixation du dogme sunnite par le parti majoritaire au milieu du ix^e siècle, un dogme largement forgé en réaction contre les croyances shî'ites, considérées dès lors comme « hérétiques » par les oulémas sunnites; et au sein même du shî'isme, ce qui s'est imposé comme l'imâmisme orthodoxe ne s'est formé qu'après la période des imâms historiques, close avec l'« Occultation majeure » du douzième imâm en 941, par la marginalisation de la tradition ésotérique originelle qualifiée dès lors d'« exagération » (*ghuluww*) (Amir-Moezzi, 2011, 2018). Enfin, comme l'écrit aussi C. Brouwer, la question de la transposabilité de la notion se pose « si l'on ne considère l'hérésie que dans le cadre d'une autorité ecclésiastique forte, identifiée et centralisée, comme c'est le cas dans le catholicisme » (Brouwer, Dye, Van Rompaey, 2015 : 10). Transposer la notion d'hérésie au christianisme oriental, au judaïsme et à l'islam, voire à d'autres religions, suppose donc de ne pas faire dépendre a priori la construction de l'hérésie d'une position de pouvoir théologico-politique.

Pour esquisser une histoire intellectuelle et sociale de l'hérésie dans les monothéismes, ces deux ouvrages emploient des approches différentes tenant largement à leur mode de composition, collectif dans un cas, individuel dans l'autre. *Hérésies: une construction d'identités religieuses* propose des analyses locales, indépendantes les unes des autres et néanmoins reliées par certaines idées forces. La première est la « distinction mosaïque » de Jan Assmann (2003, 2007), résumée par Anja Van Rompaey dans son article « Distinction mosaïque et hérésie: Guillaume de Saint-Thierry *versus* Pierre Abélard » (Brouwer, Dye, Van Rompaey, 2015 : 191-206): une distinction entre vraie et fausse croyances constitutive du monothéisme dans son autodéfinition et son rapport aux autres; une distinction externe quand elle condamne les faux dieux et/ou les faux prophètes des religions concurrentes; interne quand elle discrimine, à l'intérieur de tel ou tel monothéisme, « les interprétations “vraies” du canon, et les interprétations “fausses”, dites “hérétiques” et qu'il faudra condamner » (*ibid.* : 191-193). Si l'usage externe de cette distinction retient plus généralement l'attention, son usage interne est historiquement et logiquement premier. C'est ce que montre Gilles Courtieu dans « La *thrèskeia* des Ismaélites. Étude de la première définition synthétique de l'*islam* par Jean de Damas » (*ibid.* : 105-125). Dans le traité d'hérésiologie du dernier Père du christianisme oriental, ancien fonctionnaire du califat musulman, l'islam est annexé à une liste de quatre-vingt-dix-neuf hérésies chrétiennes, tout en étant désigné du terme de *thrèskeia*, distinct de celui de *hairèsis*. L'agrégation de l'islam à une suite d'hérésies disparues révèle *nolens volens* qu'une religion autre ne saurait être complètement assimilée à une hérésie, et réciproquement.

La « distinction mosaïque » apparaît aussi à l'œuvre dans l'autodéfinition de l'islam : dans son usage externe, avec le supersessionnisme – ou « théologie de la substitution » – selon laquelle l'islam est la religion définitive rendant caduques le judaïsme et le christianisme, théologie de la majorité sunnite largement fondée sur la canonisation du Coran et contestée par la minorité shî'ite, comme le montre Guillaume Dye dans « Pourquoi et comment se fait un texte canonique ? Quelques réflexions sur l'histoire du Coran » (*ibid.* : 55-104, ici p. 103) ; dans son usage interne, avec la dénonciation de l'hérésie shî'ite rendue possible par cette même canonisation du Coran, mais aussi au sein même des courants minoritaires comme l'ismaélisme, ainsi que le montre Daniel De Smet dans son étude : « Aḥmad al-Kayyāl et la secte des Kayyāliyya : le dédale de l'historiographie musulmane » (*ibid.* : 135-161), sur un cas particulier d'« hérésie au sein de l'hérésie » ismaélienne. Il souligne que l'hérésie en question relève d'un détournement politique de l'« orthodoxie » ismaélienne carmathe du x^e siècle. C'est dire aussi que la dichotomie de la vraie foi et de l'hérésie recouvre souvent des conflits politiques, comme l'ont déjà montré bien des travaux sur le christianisme occidental, synthétisés dans le dernier ouvrage de Robert Moore récemment traduit en français (Moore, 2017).

Une autre idée-force de l'ouvrage est que le discours antihérétique est une inlassable reconstruction de l'identité et de l'autorité religieuses, un perpétuel retour et recours au passé pour se définir et régner au présent. Un passé idéalisé, fantasmé, qu'il s'agisse de l'unité originelle de la communauté (l'Église, la *umma*) ou des généalogies hérétiques dans lesquelles le judaïsme et le manichéisme jouent les premiers rôles. C'est dire que le discours sur l'hérésie, et éventuellement sa persécution, sont indissociables de la construction d'une « mémoire culturelle », autre notion de Jan Assmann (2010), procédant par effacement ou réification des différences originelles. C'est ce que montre G. Dye au sujet de la canonisation du Coran, mais aussi Frédéric Gabriel dans son analyse de l'hérésiologie catholique après la Réforme (« “Je crois donc je suis” : mémoire et nature de la communauté des premiers hérésiologues aux xvi^e-xvii^e siècles », Brouwer, Dye, Van Rompaey, 2015 : 207-219), et Michel Tardieu dans sa déconstruction des « identités chimériques » forgées pour certaines minorités sociales et religieuses du Proche-Orient musulman (« Les illusions identitaires : Shamsis, Yézidis, Nestoriens », *ibid.* : 221-238).

Ceci débouche sur une troisième idée-force : dans le christianisme et en islam, l'hérésie, sans être un pur « mouvement imaginaire né [d'un] délire paranoïaque », a toujours le caractère d'une « fiction discursive », selon les termes de Jean-Louis Biget dans « À propos de “l'hérésie” des “bons hommes” : un itinéraire d'approche » (*ibid.* : 175-190, ici p. 182). Dans le christianisme, la volonté de nommer l'hérésie – d'après son fondateur hérésiarque ou son origine géographique – pour mieux l'objectiver, le besoin de la caractériser comme résurgence d'une déviance originelle – tel le manichéisme, archétype de l'hérésie venue d'Orient – pour mieux la diaboliser, entraînent un décalage systématique avec la réalité effective et des contradictions dans les informations elles-mêmes. C'est l'objet même de la démonstration de J.-L.

Biget articulant une analyse de la construction de l'hérésie albigeoise par les autorités ecclésiastiques et une étude des sources historiques objectives sur la dissidence des « bons hommes » comme ils s'appelaient eux-mêmes. L'hérésiologie musulmane, soucieuse d'illustrer le hadith des soixante-treize sectes, n'est pas en reste en matière de constructions discursives. D. De Smet, en analysant le vaste labyrinthe d'informations au sujet d'al-Kayyāl et des Kayyāliyya, conclut que leur doctrine et leur existence même, objets d'informations souvent contradictoires, demeurent mystérieuses (c'est ce que montre aussi, à propos d'une figure majeure de l'hérésiographie islamique, shī'ite comme sunnite, Anthony, 2012). Mais pour être souvent fictionnel, le discours hérésiologique n'en a pas moins un certain pouvoir performatif : celui d'être « une accusation qui peut ruiner, bannir et tuer » en contexte chrétien, bien sûr, comme le rappelle A. Le Boulluec dans la conclusion de son article « L'hérésie d'après le *Code théodosien* (XVI) ; l'aggravation d'un grief » (*ibid.* : 15-26, ici p. 26) ; mais aussi celui de faire apparaître ce qu'il crée comme réel dans la conscience même de ses sujets objectivés, suscitant de nouvelles idéologies identitaires (Tardieu, *in* Brouwer, Dye, Van Rompaey, 2015).

Medieval Heresies de Christine C. Ames propose pour sa part une vaste réflexion d'ensemble convoquant de brèves études de cas selon les besoins d'une hypothèse forte, la construction, sur plus d'un millénaire, d'une « société de persécution » internationale et trans-confessionnelle impliquant le christianisme latin occidental, le christianisme grec oriental, l'islam et le judaïsme. Il ne s'agit donc pas seulement d'une transposition de la notion d'hérésie, mais aussi d'une extension du paradigme de la *persecuting society*, élaboré par Robert Moore pour le christianisme occidental des ^x^e-^{xiii}^e siècles, aux trois autres aires religieuses et sur un arc chronologique plus long (Ames, 2015 : 24 ; voir Moore, 1991, 2007). Si cette opération est évidemment discutable, l'on voit bien quel dilemme il fallait trancher : appliquer un schème global et une périodisation unique à l'histoire des religions, c'est bien sûr prendre le risque de généraliser un prisme particulier, en l'occurrence de christianiser l'histoire du judaïsme et de l'islam, en gommant des particularismes propres à ceux-ci ; mais renoncer à tout paradigme général et à toute périodisation unique, c'est rendre impossible l'écriture d'une histoire connectée des trois monothéismes, conforter l'idée d'aires religieuses séparées et imperméables et nourrir *in fine* le mythe prospectif du « choc des civilisations ». L'ouvrage s'engage avec honnêteté et sérieux intellectuels dans la première voie, même s'il ne se donne pas toujours les moyens d'en éviter les écueils, notamment par un recours à des sources secondaires trop limitées dans le cas de l'islam. La force de sa perspective est de démontrer la corrélation étroite des trois traditions monothéistes au cours de cette période. Sa faiblesse est d'omettre nombre de faits non susceptibles de se plier au paradigme et d'en simplifier d'autres pour les y intégrer.

L'ouvrage est divisé en cinq parties qui sont autant de longs moments dans cette histoire globale. La première, intitulée « Peoples of the Book (380-661) », porte sur la formation des orthodoxies au sein des trois religions et

de leurs territoires. À propos des débuts de l'islam, la canonisation du Coran est rapportée dans la version « orthodoxe » de la majorité sunnite (Ames, 2015 : 73-77). L'auteure ignore ici les derniers travaux d'histoire critique sur le sujet, notamment fondés sur l'étude des sources shî'ites anciennes (Amir-Moezzi, 2011 ; Kohlberg, Amir-Moezzi, 2009). La deuxième partie, intitulée « Triumphs of orthodoxy (661-1031) », passe en revue les premières formes d'institutionnalisation de la persécution religieuse, d'abord en islam (l'inquisition ou *mihna* menée au ix^e siècle par les mu'tazilites rationalistes sous les 'Abbâssides) et dans le christianisme oriental (la querelle iconoclaste, l'hérésie dualiste), puis en Europe occidentale où l'hérésie et sa répression sortent d'un bref sommeil autour de l'an 1000. La troisième partie, intitulée « The perfect hatred (1031-1209) », étudie la généralisation de la « société de persécution » dans les mondes chrétiens grec et latin, musulman et juif du haut Moyen Âge, à l'occasion de profonds changements sociaux et d'une montée en puissance du pouvoir politico-religieux. À la restauration de l'hégémonie sunnite dans l'empire 'abbâsside au milieu du xi^e siècle succèdent les Croisades de l'Église latine et les guerres à l'hérésie conduites par l'empereur byzantin Alexis Comnène. La période voit à la fois l'apparition d'hérésies sociales et l'émergence d'une hérésie lettrée, d'inspiration philosophique, au sein des différentes théologies. Elle voit s'intensifier les relations entre les différentes communautés et s'accroître la tendance de chacune d'elle à l'homogénéisation religieuse. La quatrième partie, intitulée « Cinder and ashes (1209-1328) », souligne le franchissement d'un nouveau seuil quantitatif et qualitatif, si l'on ose dire, de la « société de persécution », commençant avec la Croisade albigeoise, pensée et pratiquée dans la continuité de la Croisade contre l'islam, se poursuivant avec l'Inquisition en Chrétienté occidentale. De nouveaux grands changements politico-religieux ont lieu, comme la conquête mongole en Orient et le début de la reconquête catholique de l'Andalousie, cette dernière générant une nouvelle persécution des musulmans et des juifs. Au sein des trois monothéismes, la justification théologique et scripturaire de la peine de mort contre les hérétiques se généralise, même si elle n'est réellement pratiquée qu'en Occident chrétien et musulman (*ibid.* : 215-219). La période voit à la fois l'émergence de nouveaux mouvements populaires, apostoliques et apocalyptiques, et l'influence croissante de la rationalité dans les théologies des trois religions, entraînant en réaction une même condamnation de la philosophie. Enfin, la cinquième partie intitulée « Purity and people (1328-1510) » souligne d'importantes transformations de la notion d'hérésie à l'époque prémoderne : son association au genre féminin (Jeanne d'Arc), son ethnicisation (avec celle de l'identité juive), sa fusion avec l'idée de nation (le mouvement hussite en Bohême au xv^e siècle). On assiste à une « naturalisation » progressive de la notion d'hérésie au terme de laquelle celle-ci cesse d'être un choix, conformément à son étymologie première, pour devenir un destin, processus préparant une mutation de la société de persécution à la période moderne (*ibid.* : 321), où l'on peut reconnaître par anticipation la « biopolitique » étudiée par Michel Foucault.

Au-delà des notions d'hérésie et de Moyen Âge, c'est donc tout un arc chronologique propre à l'histoire du christianisme – de son étatisation à la veille de la Réforme –, ainsi que le schéma d'un développement progressif de la société de persécution, qu'Ames applique au judaïsme et à l'islam. Il apparaît pourtant que la persécution religieuse n'a pas suivi, dans l'histoire de ces deux religions, un cours parallèle à celui présenté par le christianisme occidental. Ainsi l'Orient musulman des XIII^e-XV^e siècles, sous domination des Ilkhâns enclins au syncrétisme puis de principautés multiples, connut certes une grande violence mais non une « guerre à l'hérésie », pour reprendre l'expression de R. Moore ; bien plutôt, on peut parler d'un « âge d'or » pour les hétérodoxies shî'ites, soufies et philosophiques, débarrassées de l'hégémonie sunnite ; et ceci reste en partie vrai en Iran safavide (XVI^e-XVII^e siècles), malgré l'établissement du shî'isme imâmite comme religion officielle. Le paradigme de la formation d'une société de persécution tend à occulter le fait que non seulement le judaïsme, mais aussi les courants minoritaires de l'islam, principalement shî'ites, n'ont jamais eu les moyens ni même la volonté de persécuter ceux qu'ils dénonçaient comme déviants. Tous s'identifiaient à la « secte sauvée » en stigmatisant les autres comme « maudits » ; mais la « différence inacceptable », pour eux, n'appelait pas nécessairement à être éradiquée dans l'histoire. Ainsi les imâms shî'ites, dans l'enseignement qui leur est attribué, renvoyèrent-ils à la fin des temps, pour la venue de l'Imâm-Rédempteur, le châtiment terrestre des hypocrites, des infidèles et des égarés, châtiment qui devait être exécuté lors d'un *jihâd* apocalyptique précédant le jugement dernier et la sanction éternelle (Terrier, 2017 : 29-31). Ames écrit justement que « majoritaires ou minoritaires, Juifs, Musulmans et Chrétiens partageaient un même paysage mental de châtiment divin, tout en concevant différemment la manière dont le châtiment divin devait se traduire sur terre par la persécution des hérétiques » (Ames, 2015 : 204, nous traduisons) ; une attention plus grande à ces différences l'aurait conduite à assouplir plutôt qu'à durcir le paradigme de Moore.

Pris ensemble, les deux ouvrages apportent des éclairages complémentaires sur plusieurs points communs saillants entre les monothéismes. Le premier, déjà évoqué comme le double usage de la « distinction mosaïque », est la relation essentielle entre la dénonciation de l'hérésie interne – et occasionnellement sa persécution – et l'appréhension des autres religions. Ainsi, comme le montre G. Dye, la « théologie de la substitution », dirigée contre le judaïsme et le christianisme, va de pair avec la condamnation des « lectures alternatives » du Coran, et à travers elles des shî'ites, comme « hérétiques ». Ainsi encore, l'histoire de la répression albigeoise revue par J. L. Biget, où la violence sacrée contre les autres religions est redirigée vers la dissidence interne. Dans l'héresiographie, tantôt la religion de l'autre est qualifiée d'hérésie, comme l'islam chez Jean Damascène (Courtieu, *in* Brouwer, Dye, Van Rompaey, 2015) ; tantôt la source ou la nature de l'hérésie se voit identifiée à la religion de l'autre : ainsi, pour les théologiens de l'islam sunnite, les shî'ites sont-ils au choix « les mazdéens » ou « les juifs de cette communauté ». La condamnation de la déviance interne semble ne pas pouvoir se passer de la référence à

une religion autre ; l'hérésie est toujours pensée comme une infiltration, une contamination ou un résidu extérieur ; et la persécution des « hérétiques » se justifie toujours, implicitement ou explicitement, comme une « guerre sainte » contre les « infidèles » (Ames, 2015 : 163). Dans le christianisme, cette connexion apparaît sous forme théorique dans l'hérésiographie tardo-antique et médiévale, antérieure et postérieure à l'apparition de l'islam. Elle devient pratique avec les Croisades, double agression contre l'islam et le christianisme oriental, dont le judaïsme fut une victime collatérale, et qui se tourna finalement contre l'hérésie interne (Biget, *in* Brouwer, Dye, Van Rompaey, 2015 ; Ames, 2015 : 141-146, 192-196, 207-212). Ajoutons qu'en islam, la réaction se fit dans l'ordre inverse : Šalâh al-Dîn (Saladin) proclama d'abord le *jihâd* contre les hétérodoxies shî'ites ou mystico-philosophiques – avec l'exécution du philosophe Suhrawardî en 1191 –, afin de mobiliser la majorité sunnite, avant de tourner la guerre sainte contre les Croisés. Aussi est-il bien difficile de suivre Ames quand elle attribue à l'islam un rôle précurseur en matière de stigmatisation et de persécution (notamment Ames, 2015 : 166). Il convient de rappeler, comme l'ouvrage l'atteste lui-même, qu'à l'exception de la répression de sectes activistes, menant des révoltes ouvertes contre le pouvoir, et de la brève expérience de la *miḥna* sous les 'Abbâssides, l'islam médiéval ne connut pas de persécution systématique des « hérétiques ».

Les deux ouvrages confirment la solidarité évidente du discours anti-hérétique avec la consolidation de l'autorité politico-religieuse, en islam comme dans le christianisme. Dans leurs articles respectifs, A. Le Boulluec montre comment la Grande Église construisit son identité et son hégémonie en élaborant le grief d'hérésie à l'encontre des Marcionites, Nestoriens et Donatistes ; J.-L. Biget, dans la première partie de son « itinéraire d'approche », souligne que la lente construction de l'hérésie occitane aux XII^e-XIII^e siècles, jusqu'à la Croisade contre les Albigeois, fut concomitante de la centralisation de l'Église et de la marche vers la théocratie pontificale ; F. Gabriel montre que l'objectivation des hérésies dans le discours hérésiologique participa à la reconstruction de l'identité hégémonique de l'Église à la période moderne. Aux trois moments, l'Église ne s'est définie et imposée comme orthodoxie que par la construction – ou la reconstruction – d'hérétiques à dénoncer, exclure et persécuter. Quant à l'islam, Ames résume d'une formule lapidaire la politique religieuse des XI^e-XII^e siècles en Orient : « Protéger l'État, c'est combattre l'hérésie (et vice-versa) ; se révolter politiquement, c'est incliner à l'hérésie (et vice-versa) » (Ames, 2015 : 169). La formule vaut également pour l'Iran safavide officiellement shî'ite (1501-1725), où elle se traduit par la persécution du soufisme, si anciennement implanté en Perse, au nom de l'« orthodoxie » shî'ite. Toutefois, redisons-le, ce lien entre construction de l'hérésie et consolidation du *dominion* ne doit pas occulter le fait qu'en islam, de nombreux groupes minoritaires ont dénoncé les croyances déviantes de la majorité comme des autres minorités sans avoir les moyens ni l'intention avérée de les éradiquer. Si Ames étudie avec pertinence la formation d'un discours antihérétique dans le judaïsme, en l'absence d'un appareil autonome

de coercition (*ibid.* : 174-187), son approche de l'islam reste focalisée sur les discours majoritaires et les pratiques des gouvernants. Elle s'empêche ainsi d'identifier et d'analyser certains phénomènes historiques fort signifiants, comme l'existence d'« hérésies au sein des hérésies » (voir De Smet, *in* Brouwer, Dye, Van Rompaey, 2015), « l'âge d'or des hétérodoxies » dans l'Orient musulman des XIII^e-XV^e siècles, ou une possible « prime politique accordée à l'hérésie » dont il va bientôt être question.

Les deux ouvrages montrent aussi que le judaïsme, le christianisme et l'islam ont connu le même type de renversement de l'orthodoxie en hérésie, exemplifié par la querelle iconoclaste en Chrétienté orientale, le sort des mu'tazilites rationalistes dans l'empire 'abbâsside, les débats autour de l'œuvre de Maïmonide (m. 1204) dans le judaïsme. Pour illustrer ce fait, Ames fait le choix à notre sens malheureux de mettre en parallèle deux contemporains morts en 1328 : le mystique chrétien Maître Eckhart, contempteur des hérésies avant d'être lui-même accusé d'hérésie, et le polémiste ḥanbalite Ibn Taymiyya, principale autorité des jihadistes modernes, dénonciateur acharné des shî'ites, réprouvé puis enfermé par les autorités mameloukes. Mais c'est pour trouble à l'ordre public et non pour hérésie qu'Ibn Taymiyya fut condamné, alors que lui-même appelait à la guerre sainte contre les shî'ites en raison de leurs croyances ; il n'y a donc pas de symétrie entre la persécution qu'il appelait de ses vœux et les mesures qu'il subit. De même et plus encore, le parallèle entre le même Maître Eckhart et Maïmonide (p. 261) nous paraît bien forcé, Ibn Taymiyya ayant été l'un des censeurs les plus violents de la philosophie en islam. D'autres exemples auraient mieux illustré le renversement en question dans l'histoire de l'islam, comme le sort du shî'isme messianique et mystique après la prise de pouvoir des Safavides en Iran (XVI^e siècle). Ce cas est d'ailleurs évoqué par Gabriel Martinez-Gros dans sa suggestive quoique trop brève analyse, « Le système politique de l'Islam médiéval offre-t-il une prime à l'hérésie ? » (Brouwer, Dye, Van Rompaey, 2015 : 163-173). S'appuyant sur la théorie d'Ibn Khaldûn (m. 1406), il montre comment, en différents temps et lieux du monde musulman, une tribu nomade, forte d'un appel religieux (*da'wa*) opposé à la religion établie, est parvenue à fonder un puissant État avant que la sédentarisation du pouvoir ne conduise au refoulement de cet appel initial – sous le grief d'hérésie ou d'hétérodoxie – et à l'affaiblissement militaire de la dynastie. De l'hérésie à l'orthodoxie, et retour : si l'auteur montre la pertinence de ce schéma pour l'histoire des dynasties almohade et almoravide du Maghreb, sa généralisation aux cas des Fatimides ismaéliens en Ifriqiya/Tunisie (X^e siècle) et des Safavides d'Iran (XVI^e-XVII^e siècles) aurait mérité une analyse plus poussée. Ajoutons que cette « prime à l'hérésie » a plus encore bénéficié à la secte des wahhabites, fondée au XVIII^e siècle et adoptée par la tribu des Saoud en Arabie. D'abord tenue pour une innovation blâmable par les oulémas, le wahhabisme est en passe de devenir l'orthodoxie de l'islam sunnite majoritaire sans avoir vraiment fait son *aggiornamento* (Redissi, 2016). Les wahhabites cultivent une hérésiologie intolérante, et sont violemment anti-soufis et surtout anti-shî'ites, tenant ces derniers pour des infidèles « pires

que les Juifs » ; ce à quoi les shî'ites répliquent en leur attribuant un sobriquet hérésiographique *ad hoc*, les *takfîrî*-s, « ceux qui pratiquent le *takfîr* » ou l'excommunication sauvage.

Les deux ouvrages démontrent aussi la double dimension savante et populaire, intellectuelle et sociale, des « hérésies » ou « hétérodoxies » juives, chrétiennes et musulmanes. Le premier aspect est illustré par l'hérésie philosophique, même s'il ne s'y réduit pas. Comme le souligne Ames, l'approche rationaliste de la philosophie grecque apparut généralement comme un danger pour la foi aux penseurs les plus conservateurs (de Bernard de Clairvaux à Ibn Taymiyya), et dans les trois traditions religieuses, des penseurs influencés par la philosophie grecque furent taxés d'hérésie (p. 196-197). Les condamnations du théologien sunnite de Bagdad al-Ghazâlî (m. 1111) et de l'évêque catholique de Paris Etienne Tempier frappèrent à plus d'un siècle d'intervalle les mêmes thèses inspirées d'Aristote. Le philosophe Ibn Rushd, alias Averroès (m. 1198), répondit au premier qu'il n'existait en islam qu'un consensus sur les matières culturelles, pas sur les matières proprement théologiques, si bien qu'aucune interprétation du Coran ne pouvait être tenue pour une « infidélité » (Averroès, 1996 : 122-129). La réplique était brillante mais resta lettre morte. Le XII^e siècle vit les deux procès de Pierre Abélard (voir Van Rompaey, *in* Brouwer, Dye, Van Rompaey, 2015) et le XIII^e la double condamnation d'Averroès, en Occident musulman et en Occident latin. Même l'Iran safavide du XVII^e siècle, théâtre d'une véritable renaissance de la philosophie islamique, s'acheva par une réaction antiphilosophique du clergé shî'ite. Dans le procès en hérésie de la philosophie se manifeste la dialectique de l'ancien et du nouveau que l'on retrouve dans tant de discours antihérétiques : comme le remarque Ames, incorporer la philosophie grecque à la théologie et à l'herméneutique est condamné comme une innovation blâmable (*bid'a*), mais cette innovation consiste à introduire de l'ancien dans du nouveau (p. 200). Cette histoire comparée de l'hérésie savante révèle ainsi l'air de famille de grandes figures intellectuelles des trois monothéismes au Moyen Âge : al-Ghazâlî (m. 1111), al-Shahrastânî (m. 1153), Maïmonide (m. 1204), Thomas d'Aquin (m. 1274) ou Maître Eckhart (m. 1328) : hérésiologues et philosophes parfois malgré eux, également soucieux de connaître à fond les doctrines qu'ils condamnaient, intéressés par les déviances de leur religion comme par les idées des autres religions, ils conjuguèrent l'intolérance intérieure avec une certaine ouverture extérieure.

La dimension populaire et sociale de l'hérésie n'est pas moins soulignée par les deux ouvrages. Parmi les groupes dénoncés et persécutés comme hérétiques, des mouvements apostoliques chrétiens et soufis en islam présentent un même ascétisme radical, une même attitude critique à l'égard du pouvoir politico-religieux, les exposant partout à une même accusation d'antino-misme. Comme le montrent aussi bien Philip Wood au sujet des Messaliens (« Social heresy in the works of Theodoret of Cyrillus: The Sermon *On Divine Providence* », Brouwer, Dye, Van Rompaey, 2015 : 43-54) que J.-L. Biget au sujet des « bons hommes », la dénonciation de l'hérésie dogmatique cache souvent la défense des inégalités sociales contre l'égalitarisme. Ames donne

pour l'islam le seul exemple d'Ibn Qasî (m. 1151) ; il faudrait ajouter, traversant les siècles en islam oriental et surtout iranien, les mouvements de derviches, *malâmatî*-s (littéralement « gens du blâme »), *qalandar*-s et autres *khâksâr*-s (littéralement « poussiéreux » en persan), le plus souvent d'obédience shî'ite, exaltant la pauvreté matérielle comme une vertu spirituelle, critiquant la vénalité des docteurs de la Loi et le ritualisme formel, et fréquemment accusés, à tort ou à raison, d'antinomisme. Il convient toutefois de ne pas opposer hérésie sociale et hérésie savante : comme le montre Ames, de grands penseurs lettrés, d'Ibn Qasî à Joachim de Flore (m. 1202), ont suscité de fervents mouvements populaires ; quant aux ordres soufis hétérodoxes les plus populaires, ils possèdent aussi leurs sources écrites et leurs traités doctrinaux. Inversement, les philosophes et mystiques de l'islam n'ont déclenché les foudres de la répression que lorsqu'ils pouvaient avoir des échos dans la société, comme le fameux mystique Manşûr al-Hallâj supplicié en 922 ; d'autres, comme son contemporain le philosophe Ibn Zakariyyâ al-Râzî (m. 923), ont pu développer les idées les plus hétérodoxes dans des cercles restreints sans subir de censure, sinon à titre posthume.

Les deux ouvrages révèlent un dernier « air de famille » restant à analyser, celui de la littérature hérésiographique chrétienne et islamique, voire aussi judaïque. Cette ressemblance se fonde d'abord sur l'identité des sources : Justin l'apologiste au I^{er} siècle, comme Ibn Ḥazm de Cordoue au XI^e – auteur d'un *Livre des religions et des aberrations doctrinales* (*K. al-Fiṣal fî l-milal wa l-ahwâ' wa l-niḥal*) –, procèdent, chacun pour son orthodoxie, à une adaptation polémique des mêmes schémas empruntés à l'historiographie de l'époque hellénistique et impériale dans son traitement des écoles philosophiques. Dans la patristique chrétienne, comme l'a montré A. Le Boulluec, le terme d'*haeresis/haeresia* avait d'abord le sens neutre d'école de pensée et prit progressivement une valeur péjorative jusqu'à devenir un grief majeur (Le Boulluec, 1985, 2010). En islam, *haeresis/haeresia* fut traduit par *firqal firaq*, « secte(s) », utilisé en même temps, à partir du X^e siècle, pour désigner d'une part les écoles philosophiques antiques dans les histoires des sages anciens, d'autre part les sectes de l'islam, comme des autres religions, dans les traités hérésiographiques. C'est ce terme de *firqa* qui est utilisé dans le *ḥadîth* cité pour désigner à la fois les courants déviants, voués à l'enfer, et la « secte sauvée ». Pour catégoriser un groupe avec une valeur péjorative, il fallait donc user d'autres notions, comme nous l'avons vu. Reste l'analogie frappante entre les corpus hérésiographiques, dans la façon de nommer les hérésies (par le nom de leur fondateur, une manière d'agir, une doctrine particulière, etc.) ; la façon d'opposer la multiplicité des dissidences, avec leurs noms barbares, à l'unité de la vérité ; la façon de présenter ces dissidences à la fois comme des innovations tardives et comme des résurgences de l'ancien paganisme. Les dialectiques de l'un et du multiple, du même et de l'autre, de l'ancien et du nouveau, sont au cœur de tous les discours construisant l'hérésie étudiés dans ces deux ouvrages, qu'ils émanent de chrétiens, de musulmans ou de juifs.

Pour finir, soulignons la situation singulière de l'historiographie de l'islam au regard de celle du christianisme, telle qu'elle nous est apparue en découvrant cette dernière à travers ces deux ouvrages, le dernier livre de R. Moore et le récent *Aux marges de l'hérésie* sous la direction de Franck Mercier et Isabelle Rosé (Mercier, Rosé, 2017). Sans doute, dans les trois monothéismes, la dissidence est-elle principalement décrite par ses censeurs et persécuteurs ; aucun groupe ne se déclare hérétique ni ne décrit ses croyances comme déviantes. Mais comme y insistent F. Mercier et I. Rosé, dans le cas du christianisme, « la plupart sinon l'intégralité des documents conservés relatifs à l'hérésie émanent de l'Église et plus généralement des autorités, ecclésiastiques et civiles, en charge de sa répression », si bien qu'« il est désormais légitime de s'interroger sur l'existence même des hérétiques médiévaux en tant que groupes constitués, pourvus d'une organisation et d'un corps de doctrine indépendants » (*ibid.* : 12). Les islamologues, quant à eux, ont la chance et le risque de disposer, en plus des sources hérésiographiques – lesquelles, comme le souligne D. De Smet, sont non seulement orientées mais volontiers fictionnelles –, de sources émanant de courants désignés comme « hérétiques », attestant bien l'existence d'organisations indépendantes et de corps de doctrine élaborés. Au cours des dernières années, notamment avec les travaux d'E. Kohlberg et de M. A. Amir-Moezzi, l'ouverture des « archives de l'opposition shī'ite » a permis d'éclairer les doctrines authentiques des mouvements stigmatisés, la construction tardive des orthodoxies, tant sunnite que shī'ite, ainsi que le processus complexe d'élaboration et de canonisation du corpus scripturaire, Coran et *Ḥadīth*.

En conclusion, l'imprudence de ces deux ouvrages doit être saluée pour son caractère heuristique. La transposition de la notion d'hérésie à l'islam et au judaïsme permet un éclairage réciproque des orthodoxies construites dans les trois monothéismes, de leurs « différences inacceptables » elles-mêmes construites, mais encore de leurs interactions théoriques et pratiques, démontrant ainsi que ces trois religions n'ont jamais été des aires indépendantes. La décision d'élargir l'extension du concept d'hérésie oblige sans doute à beaucoup de prudence dans sa mise en œuvre ; elle nécessiterait surtout une prise en compte rigoureuse des sources « hérétiques » ou « hétérodoxes » elles-mêmes, partout où elles sont accessibles. Au terme de ces parcours croisés entre christianisme, islam et judaïsme, la notion d'hérésie apparaît sans doute encore plus relative et labile que dans son contexte originel chrétien ; elle apparaît aussi plus consistante, féconde et même indispensable pour penser conjointement les constructions d'identités religieuses étudiées séparément.

Mathieu TERRIER

Laboratoire d'études sur les monothéismes (UMR 8584), CNRS-PSL
met_terrier@yahoo.fr

Bibliographie

- AMES Christine Caldwell, 2015, *Medieval Heresies. Christianity, Judaism, and Islam*, Cambridge, Cambridge University Press.
- AMIR-MOEZZI Mohammad Ali, 2011, *Le Coran silencieux et le Coran parlant. Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur*, Paris, CNRS Éditions.
- , 2018, *La Preuve de Dieu. La mystique shi'ite à travers l'œuvre de Kulaynî IX^e-X^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf.
- ANTHONY Sean, 2012, *The Caliph and the Heretic. Ibn Saba' and the Origins of Shī'ism*, Leyde, Brill.
- ASSMANN Jan, 2003 [1998], *Moïse l'Égyptien : un essai d'histoire de la mémoire* [Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur], Paris, Flammarion.
- , 2007 [2003], *Le prix du monothéisme* [Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus], Paris, Aubier.
- , 2010 [1999], *La mémoire culturelle : écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques* [Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen Beck], Paris, Aubier.
- AVERROËS, 1996, *Discours décisif*, Paris, Flammarion.
- BAUER Walter, 2010, *Orthodoxie et hérésie aux débuts du christianisme*, Paris, Cerf.
- BROUWER Christian, DYE Guillaume, VAN ROMPAEY Anja (éds.), 2015, *Hérésies : une construction d'identités religieuses*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, coll. « Problèmes d'histoire des religions ».
- HENDERSON John B., 1998, *The Construction of Orthodoxy and Heresy. Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns*, Albany, SUNY Press.
- KOHLBERG Etan, AMIR-MOEZZI Mohammad Ali, 2009, *Revelation and falsification: the Kitāb al-qirā'āt of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī*, Leyde, Brill.
- LE BOULLUEC Alain, 1985, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque : II^e-III^e siècles*, t. 1, *De Justin à Irénée*; t. 2, *Clément d'Alexandrie et Origène*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes.
- , 2010, « Hérésie », in Azria R., Hervieu-Léger D. (éds.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Presses universitaires de France, p. 470-476.
- MERCIER Franck, Rosé Isabelle (éds.), 2017, *Aux marges de l'hérésie*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- MOORE Robert I., 1991 [1987], *La Persécution : sa formation en Europe, X^e-XIII^e siècles* [The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950–1250], Paris, Les Belles Lettres.
- , 2007, *The Formation of a Persecuting Society. Authority and Deviance in Western Europe, 950–1250*, Oxford, Blackwell, 2^{ème} édition augmentée.
- , 2017 [2012], *Hérétiques. Résistance et répression dans l'Occident médiéval* [The War on Heresy: Faith and Power in Medieval Europe], Paris, Belin.
- REDISSI Hamadi, 2016, *Une histoire du wahhabisme. Comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Paris, Éditions du Seuil.
- TERRIER Mathieu, 2017, « Le combat sacré des vaincus de l'histoire : expérience et représentation du *jihād* dans le shi'isme imamite ancien », *Journal Asiatique*, 305-1, p. 23-31.