

dio como uno de sus frutos más destacados el *Candelabrum* de Gregorio Bar Hebreus, obra comparada con su contemporánea *Summa Teologica* de Tomás de Aquino. Esto ya sucedió en el Segundo Milenio, que escapa al marco del libro de Fowden, un tiempo marcado por la irrupción occidental y de nuevos pueblos orientales a partir del s. XI-XII, y la implosión del Califato ‘Abbasí en 1258.

Este libro es un buen ejemplo de las necesidades de nuestro tiempo. También es necesario crear un discurso de integración que sea capaz de unir las distintas civilizaciones, sobre todo ahora que todo parece empeñado en resaltar el choque. Y eso sólo se consigue apelando a la identidad común, a la herencia compartida. Pero antes que nada supone el esfuerzo de derribar los dogmas y practicar un sano escepticismo, con lo que vuelvo a la idea con la que empezaba, la supuesta «función social del historiador» ahora que toca construir la cultura que defina el Tercer Milenio.

CARLOS MARTÍNEZ CARRASCO
Universidad de Granada – C.E.B.N.Ch.

GREISIGER, Lutz, *Messias. Endkaiser. Antichrist. Politische Apokalyphtik unter Juden und Christen des Nahen Ostens am Vorabend der arabischen Eroberung*, «Orientalia Biblica et Christiana» 21 (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014), 345 pp. ISBN: 978-3-447-10134-9

Voilà un ouvrage, issu d’un travail de thèse, ambitieux : il ne s’agit pas seulement de combler les lacunes des connaissances dans le domaine de la littérature apocalyptique juive et chrétienne à l’aube de l’expansion de l’islam, mais de changer radicalement l’approche même de ce domaine. En réalité, le premier objectif ne peut être rempli que si le second l’est : en effet, ce qui rend difficile l’étude comparative des traditions apocalyptiques juives et chrétiennes, la mise au jour de leurs confluences notamment au sein de l’islam naissant, est que ces traditions semblent situées sur un « no man’s land entre époques, espaces culturels et disciplines scientifiques ». Si on file la métaphore géographique, on comprend que, de même que les grandes découvertes au XVIIIème siècle, pour se produire, avaient supposé une nouvelle épistémologie, un nouveau regard sur l’altérité, la cartographie de ce no man’s land nécessite préalablement un profond remaniement conceptuel : il s’agit d’appréhender la littérature apocalyptique comme un geste politique de part en part, en dépit du paradoxe—l’apocalypse, parce qu’elle aspire à la fin du monde, ne constitue-t-elle pas plutôt le refus de la politique? —.

Toute l’introduction (intitulée « Historische Apokalyphtologie ») s’emploie à restituer le cheminement aboutissant à cette nouvelle approche du discours apocalyptique, qui ne laisse pas d’être provocatrice. Le point de départ est le constat que l’expansion fulgurante de l’islam au VIIème siècle n’est pas l’événement décisif qui explique à lui seul le boom de la production de textes apocalyptiques dans les communautés chrétiennes et juives à l’aube du Moyen-âge.

Certes, il est indéniable que la constitution de l'islam en une grande puissance religieuse et politique constitua pour ces dernières un grand défi existentiel et qu'elles y firent face en mobilisant un schéma apocalyptique. Il est exact aussi que la littérature apocalyptique n'est pas le fruit d'un « état d'esprit apocalyptique » de ses auteurs ou de leurs publics, mais qu'elle est une réaction à des événements politiques concrets. Mais on n'a peut-être pas assez prêté attention à la « préhistoire » des conquêtes arabes des années 630. Pour les habitants du Proche-Orient, le monde avait commencé à trembler dès le début du siècle, lorsque l'Empire perse sassanide sous Khosrô II repoussa hors de Syrie, de Palestine, d'une grande partie de l'Anatolie et de l'Égypte l'autre superpuissance du monde de l'Antiquité tardive, l'Empire byzantin et rompit de ce fait l'équilibre des pouvoirs en cette région. Les juifs et les chrétiens vivant dans cette région et qui n'étaient pas en bons termes avec la domination romano-byzantine eurent l'impression que l'avancée des Perses annonçait la fin de cette dernière. L'empire d'*Edom*, ainsi que les Juifs nommaient l'Empire romain hostile à leur religion, la domination de l'Empereur *des Romains*, qui menait la vie dure aux nombreuses populations monophysites à ses yeux hérétiques, était à terre : la punition de Dieu était enfin arrivée, le quatrième et dernier empire mondial de l'histoire, prophétisé par Daniel, prenait fin et il était désormais possible d'espérer qu'un Seigneur choisi par lui (le Messie, le Christ) prenne le pouvoir et instaure un ordre authentiquement juste, bon et saint. Or ces attentes furent brutalement détruites par le retour des armées byzantines, le soubresaut de l'empereur Héraclius en 622 qui conduit à la défaite des Perses six ans plus tard.

On trouve donc écho de cette histoire mouvementée dans nombre de textes apocalyptiques hébraïques et syriaques, mais, selon la particularité de cette littérature, sous la forme de prophéties d'événements futurs. Par exemple, dans un texte majeur de la tradition apocalyptique juive, la *Prophétie de Zerubbabel*, on peut identifier derrière la figure du roi perse nommé Šērōē, qui tourmente Israël et tue le messie guerrier Ben Joseph – ces malheurs annonçant l'arrivée du messie issu de la lignée de David –, le fils de Khosrô et on peut dater ce texte entre 628 et 638. Mais l'intéressant n'est pas tant de pouvoir ainsi reconnaître dans ces textes des *vaticinia ex eventu* que de constater qu'un même événement peut se prêter à diverses interprétations, ou plus exactement, qu'une première interprétation prophétique est elle-même susceptible d'évoluer et de varier selon le contexte géopolitique.

Dans un texte majeur du Moyen-âge chrétien, l'*Apocalypse du Pseudo-Méthode*, daté par son éditeur de 692 et qui est le produit de la crise provoquée par l'expansion de l'islam, on trouve une prophétie qui concerne un « roi des Grecs » qui vaincra les arabes et ramènera la couronne du Christ à Jérusalem, où il remet en même temps à Dieu sa propre couronne avant de mourir. Cette prophétie connue comme celle du « Dernier empereur [Endkaiser] » se réfère sans aucun doute à

l'événement historique de l'entrée d'Héraclius à Jérusalem. On sait qu'un des buts de guerre qu'Héraclius livra contre les Perses était de ramener en leur lieu originel les reliques de la Vraie Couronne du Christ emportées par les Perses dans leur capitale. Or cet événement a d'abord donné lieu à une propagande pro-byzantine, dans laquelle Héraclius apparaissait comme un « roi-sauveur [Erlöserkönig] ». Cela signifie qu'il s'agit d'une même histoire, qui s'est colportée plus d'un demi-siècle durant, mais dont on a oublié l'origine historique ou la signification originelle et qu'on a transformée en une prophétie concernant le « Dernier Empereur » dans un contexte anti-byzantin.

On le vérifie encore dans ce récit de la tradition apocalyptique juive « Zeichen des Rabbi Simon b. Yohai » qui, sous la forme qui nous a été transmise, est largement postérieur à la conquête arabe, où l'on trouve une histoire similaire, celle d'un dernier roi d'*Edom* qui arrive à Jérusalem et y abdique sa royauté devant Dieu, mais dotée d'un sens encore différent – ce qui prouve d'ailleurs que les mêmes histoires circulaient entre communautés juives et chrétiennes. Le contexte a encore changé : après la défaite de l'empire byzantin, les minorités juives et chrétiennes nourrissent une hostilité croissante envers les nouveaux maîtres, accusés aussi d'encourager les conversions. Cette fois-ci, la prophétie met en scène l'espérance qu'un roi-sauveur, bien qu'il sera le dernier, proviendra de Byzance.

Ces observations suffisent à poser des jalons méthodologiques qui guideront toute la recherche : 1. Les récits apocalyptiques, les prophéties, ne sont pas (toujours) des ensembles homogènes, fermés, auto-subsistants, mais sont bien plutôt des récits, en partie oraux, indépendants des groupes qui les portent et des contextes historiques, qui peuvent entrer en scène à diverses époques et selon des visées différentes ; 2. Le *medium* qui les transporte consiste dans des discours, dans et par lesquels les différents groupes construisent, communiquent et justifient leur vision du monde et leur propre identité de groupe. Or ces histoires « librement flottantes » prennent bien plutôt le caractère de contre-histoires, qui servent à neutraliser la prétention à la validité d'autres histoires : elles nourrissent en ce sens une *rhétorique politique*. 3. Il est partant nécessaire de resituer une histoire donnée, indépendamment du texte qui la contient, dans son contexte d'émergence, de déterminer la visée qui la sous-tend, et de reconstruire si possible l'ensemble des relations discursives dont elle émane, dans lesquelles elle est sujette à transformation et réinterprétation.

C'est cette tâche qui est menée à bien pour les trois histoires qui forment les trois grandes parties de l'ouvrage : « Messias » p.17-88 ; « Endkaiser » p.91-180 ; « Antichrist » p.183-285. On démontrera de la sorte que ces histoires, extraites de textes souvent largement postérieurs à la guerre perso-byzantine de 603-628/630, s'y réfèrent pourtant et surtout qu'elles partagent une même fonction et un même thème résolument politique : la polémique anti-impériale que les Juifs et Chrétiens du Proche-Orient opposèrent à la propagande impérialiste, triomphaliste de

l'Empire de Constantinople et qu'ils articulèrent à travers une (contre-)interprétation apocalyptique des événements de leur temps.

Cette nouvelle méthodologie ne comble pas seulement le manque d'études des influences croisées entre les traditions apocalyptiques juives et chrétiennes de cette époque, elle permet aussi de changer le regard sur les communautés juives et chrétiennes de cette époque. A rebours d'une certaine tendance, encore actuelle, à insister sur leur passivité face aux événements historiques, à se résigner à être dominées, on redécouvre en elles *des acteurs de leur histoire*, questionnant la légitimité ou l'illégitimité du pouvoir, forgeant leur propre discours d'anti-propagande, voire prenant les armes.

HEDWIG MARZOLF

Cordoba Near Eastern Research Unit
University of Córdoba

GRIFFITH, Sidney H., *The Bible in Arabic: The Scriptures of the "People of the Book" in the language of Islam*, «Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World» (Princeton: Princeton University Press, 2013), xiii+255 pp.; 6 ilustr. b/n. ISBN: 978-0-691-15082-6

El aqilatado conocimiento de las versiones bíblicas realizadas por los traductores cristianos en lengua árabe adquirido por el autor de esta monografía a lo largo de su productiva carrera profesional le ha permitido elaborar el presente estudio, en este caso a partir de un triple nivel confesional: cristiano, judío e islámico. Además, este triple nivel confesional implica asimismo varios vectores lingüísticos en función de la comunidad a la que perteneciese el traductor.

Así, las traducciones realizadas por los judíos en el registro lingüístico conocido como judeoárabe remiten, por lo general, a *Vorlagen* hebreas y se circunscriben, salvo casos particulares, al *corpus* de libros del Antiguo Testamento. Más compleja es la cuestión cuando se trata de versiones árabes cristianas, que abarcan dos *corpora* textuales (AT y NT), dado que los posibles textos originales traducidos fluctúan del griego al siríaco, pasando por el copto, el latín, e incluso el hebreo cuando transmitieron textos traducidos por judíos, como fue el caso de Sa'adya ha-Ga'ôn. En el caso de los musulmanes, las versiones utilizadas por estos dependerán de la fuente utilizada, judía o cristiana, y en función de la fuente esas versiones remitirán a una u otra realidad lingüística.

De este modo, el marco lingüístico de las versiones árabes de la Biblia, sin desmerecer otros aspectos de enorme importancia como el traductológico, se erige en uno de los aspectos fundamentales a la hora de poder construir la historia del texto bíblico en árabe, así como para poder comprender como entendían el texto en las distintas áreas confesionales, tanto fuera de cada credo, a nivel interreligioso, como dentro de cada uno de ellos, es decir a nivel intrarreligioso.