

PAGANISME HÉNOTHÉISANT ET RELIGION  
D'ABRAHAM DANS L'ANTIQUITÉ TARDIVE

HENOTHEISING PAGANISM AND THE RELIGION  
OF ABRAHAM IN LATE ANTIQUITY

**GUY G. STROUMSA**

THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM

UNIVERSITY OF OXFORD

[guy.stroumsa@mail.huji.ac.il](mailto:guy.stroumsa@mail.huji.ac.il)

---

**RÉSUMÉ**

La contribution veut contribuer à une meilleure compréhension de la dynamique entre conceptions monothéistes et polythéistes dans l'Antiquité tardive, et en particulier de la secte des Hysistariens. Elle le fait par le biais de l'analyse du statut d'Abraham, comme héros culturel, dans des

**ABSTRACT**

This article seeks to contribute to a better understanding of the dynamics between monotheistic and polytheistic conceptions in Late Antiquity, in particular in relation to the Hysistarians. It does so through an analysis of Abraham's status as a culture hero beyond Jewish and Christian milieus.

milieux ni juifs, ni chrétiens. Elle cherche aussi à montrer qu'entre les diverses attitudes théologiques on observe plus un continuum qu'une polarité. À travers la lecture de quelques témoignages essentiels, elle souligne la fluidité essentielle des catégories usuelles de l'Histoire des Religions, telles que monothéisme et polythéisme, et la dialectique entre religion populaire et religion des philosophes, ainsi qu'entre universalisme et particularisme. Elle s'efforce aussi d'offrir une nouvelle suggestion quant à l'origine du curieux concept coranique de *ḥanīf*.

The article also insists on the fact that one must speak of continuum rather than of polarity between the various theological attitudes. Through a close reading of some essential testimonies, it highlights the fundamental fluidity of traditional categories in the History of Religions, such as monotheism and polytheism, as well as the dialectics between popular religion and that of philosophers, or between universalism and particularism. It also offers a new suggestion about the origin of the puzzling Qur'anic concept of *ḥanīf*.

---

#### MOTS CLÉS

Abraham ; *Hanīf* ; *Ḥanputa* ; Julien ; Marinus ; Sozomène ; *Theos Hypsistos*.

#### KEYWORDS

Abraham; *Hanīf*; *Ḥanputa*; Julian; Marinus; Sozomen; *Theos Hypsistos*.

---

Fecha de recepción: 13/11/2022

Fecha de aceptación: 23/04/2024

---

AVEC « *HYPYSISTOS*. UNE VOIE DE L'EXALTATION des dieux dans le polythéisme gréco-romain », Nicole Belayche a offert une contribution de poids au débat sur l'idée de monothéisme païen – une idée qui a fait couler beaucoup d'encre depuis la publication, en 1999, du volume de travaux sur le sujet réunis par Michael Frede et Polymnia Athanassiadi.<sup>1</sup> Belayche, tout en notant que l'épithète *hypsistos* « a pu désigner des groupes pagano-juifs, les Hypsistariens, et être utilisé dans des spéculations philosophiques sur le grand Dieu nourries d'influences diverses », concluait en insistant sur la vision polythéiste du monde suprahumain dans laquelle s'inscrivent, pour leur majorité, les dédicaces païennes offertes à des divinités qualifiées d'*hypsistos*. Elle prenait là le contre-pied de Stephen Mitchell, pour lequel le culte de *Theos Hypsistos* était à chercher au confluent d'influences païennes, juives et chrétiennes, et de ce fait représentait une conception théologique voisinant le monothéisme tout autant que le polythéisme.<sup>2</sup> Répondant aux remarques de Belayche, Mitchell précisa sa pensée : pour lui, les judaïsants fidèles d'un culte d'*Hypsistos* tenaient avant tout d'un mono-

---

1. Belayche, 2005 ; Frede & Athanassiadi, 1999. Comme le note Belayche (2005, p. 35, n. 9), l'article fondateur d'Eduard Schürer pour le débat remonte à 1897. Voir aussi les deux collections d'articles publiés par Stephen Mitchell et Peter van Nuffelen : Mitchell & van Nuffelen, 2010a et 2010b. Pour une présentation du débat sur l'idée de monothéisme païen, voir Mitchell & van Nuffelen, 2010c. Cf. le rejet radical de l'idée d'un monothéisme païen sous l'Empire chez Edwards, 2004. Pour Edwards, parler de monothéisme « inclusif » ne fait pas vraiment sens ; tout monothéisme est exclusif. N'oublions pas qu'il n'y a pas d'isomorphisme entre « paganisme » et « christianisme », puisque le concept même de « paganisme » est une invention chrétienne, et ne reflète aucunement une identité religieuse.

2. Mitchell, 1999.

théisme qu'il qualifiait d'inclusif, alors que celui des juifs et des chrétiens avait un caractère nettement exclusif.

Je n'ai aucunement la compétence nécessaire pour prendre parti entre l'approche de ces deux savants, et propose plutôt d'aborder par un autre angle la question des relations fluides entre diverses formes de monothéisme et de polythéisme dans l'Antiquité tardive, problème capital pour l'historienne ou l'historien des religions dans l'Antiquité tardive. Je le ferai sans aucunement prétendre offrir un dossier exhaustif, mais en arguant, au moins de façon succincte, que cette question est directement liée à celle des origines du *hanif* coranique – autre problème-clé de l'Histoire des Religions à la même époque.<sup>3</sup> Certes, la passerelle que j'essaierai d'établir entre ces deux massifs restera bien frêle, mais on peut imaginer la découverte future d'éléments nouveaux permettant d'étayer l'argument développé ici en filigrane sur la religion d'Abraham dans l'Antiquité tardive, jusqu'à la naissance de l'islam.

Le premier christianisme avait repris la conception juive d'une religion monothéiste en lutte avec le polythéisme ambiant, et les persécutions romaines avaient encore souligné l'opposition brutale entre les deux systèmes théologiques. La polarité entre monothéisme et polythéisme est ainsi profondément ancrée dans la *cultura christiana* qui, s'étant constituée dans l'Antiquité tardive, traverse toute l'histoire religieuse et intellectuelle occidentale. Cette polarité fait encore aujourd'hui partie intégrale de notre héritage intellectuel (au moins implicite), à tel point qu'il nous est difficile de penser le monde divin en dehors d'une conception essentiellement binaire de l'interface historique entre polythéisme et monothéisme.

Notons qu'une situation similaire se retrouve, *mutatis mutandis*, avec les termes « monothéisme » et « dualisme ». Si les différents systèmes gnostiques du second siècle et le manichéisme du troisième furent féroce­ment combattus par les hérésiologues patristiques, c'est surtout parce qu'ils proposaient (au moins aux yeux de leurs adversaires) une vision dualiste du monde – et en particulier du monde divin. J'ai tenté de montrer ailleurs que là aussi, l'opposition de ce que Max Weber appelait des *Idealtypen* simplifie à outrance la complexité du réel historique.

Tout comme « dualisme », « monothéisme » et « polythéisme » représentent pour l'historien des religions des *Idealtypen*, c'est à dire des concepts de grande utilité heuristique, permettant de classer et d'ordonner, dans leur foisonnement, les phénomènes religieux – à condition toutefois de ne pas les confondre avec ces phénomènes eux-mêmes. Dans l'Empire romain comme partout ailleurs, la réalité historique est d'une complexité infinie, et les faits religieux sont mieux compris si on les envisage,

---

3. Mitchell, 2010.

plutôt que structurés par deux pôles opposés, comme un continuum de tendances plus ou moins grandes du monothéisme vers le dualisme, et vice-versa. L'idée d'un tel continuum rend mieux justice qu'une approche binaire à la fluidité des conceptions et des identités religieuses dans la longue durée de l'Antiquité tardive.<sup>4</sup>

Plutôt que la vision de deux pôles bien distincts, monothéisme ou polythéisme, la polyvalence d'*hypsistos*, me semble-t-il, reflète l'existence sous l'Empire d'un continuum entre diverses conceptions théologiques, représentant une gradation entre tendances monothéistes et polythéistes. Inspiré par Schelling, Karl Ottfried Müller (1797-1840), l'auteur des *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* (1825), avait forgé le concept d'« hénouthéisme », pour désigner, sans que cela implique pour autant renier l'existence d'autres dieux, le culte offert à un seul dieu – concept dont la pertinence heuristique est encore valable aujourd'hui.<sup>5</sup> Je me contenterai ici, pour illustrer ce qu'on est en droit d'appeler « paganisme hénouthéisant » chez les philosophes, de citer Proclus : « Il y a donc un dieu unique et des dieux multiples » (*theos oun heis kai theoi polloi*).<sup>6</sup>

Dans son article, Belayche discute dès l'entrée en matière la traduction grecque d'*el elyon* dans la Septante. Melchisédech, roi de Salem et prêtre du Dieu suprême (*theos hypsistos*), bénit Abraham (qui s'appelle encore Abram) au nom du Dieu suprême, créateur des cieux et de la terre (Gen. 14 : 22). Selon le texte biblique, par ailleurs (Gen. 12 : 4), Abraham est une bénédiction pour « toutes les familles de la terre ». Combinés, ces deux versets laissent à penser que, dès le Proche Orient antique, la figure d'Abraham ait pu susciter des échos au-delà d'Israël.<sup>7</sup>

Dans le Nouveau Testament, divers versets se font l'écho du rôle d'Abraham dans l'histoire du monde, de sa position parmi les ancêtres de Jésus (Mat. 1 : 17) à sa perception, par Paul, comme le héros de la foi véritable, offerte à tous les peuples (Gal. 3 : 6-9, reprenant Gen. 12 : 4). La conception paulinienne d'Abraham est bien entendu à l'origine de l'image du patriarche dans toute la littérature chrétienne

4. Voir Stroumsa, sous presse. Pour quelques réflexions sur l'idée de monothéisme dans l'Antiquité tardive, voir Stroumsa, 2015, pp. 9-20.

5. Voir van Nuffelen, 2010, p. 19. Sur le concept d'hénouthéisme dans la religion grecque, voir Versnel, 1990, esp. pp. 35-38. Cf. Belayche, 2023.

6. Proclus, *Théologie platonicienne* II 3 et 14, dans l'édition et la traduction de H.D. Saffrey & L.G. Westerink, Paris : Belles Lettres, 1978. Sur la pertinence limitée de l'opposition entre monothéisme et polythéisme dans la recherche contemporaine, voir aussi Stroumsa, 2019.

7. Sur la réception d'Abraham dans les littératures juives et chrétiennes dans l'Antiquité, voir les travaux réunis dans Goodman, van Kooten & van Ruiten, 2010. Abraham est bien entendu un personnage clé de la *Heilsgeschichte* dans la littérature apocryphe juive, par exemple dans le livre des *Jubilées*, datant du second siècle avant notre ère, dont on sait à quel point il était prisé à Qumran.

ancienne. Abraham, ainsi, se trouve au cœur même de la polémique entre juifs et chrétiens à travers les premiers siècles de notre ère, et au moins jusqu'à la venue de l'islam. En rejetant les conceptions juives et chrétiennes, le Coran complique encore les choses, monopolisant, pour ainsi dire, Abraham/Ibrahim, dont la religion vraie (c'est à dire l'islam), mal interprétée et trahie à la fois par les juifs et les chrétiens, avait été retrouvée et reprise par Mahomet.<sup>8</sup>

Tout cela est certes bien connu. Mais les choses sont plus complexes, car la figure d'Abraham semble aussi avoir joué un certain rôle, sous l'Empire romain, dans d'autres milieux que chez les juifs et les chrétiens. Les origines d'Abraham faisaient allusion au savoir théurgique et scientifique traditionnellement attribué aux Chaldéens, le représentant comme une sorte de *héros civilisateur*. Par ailleurs, la célébrité du personnage permit d'attribuer à son nom un pouvoir magique. Ainsi Origène (*ca.* 185 – *ca.* 253), dans son *Contre Celse* (I 22), parle de ceux qui font appel, dans leurs incantations aux démons, au « Dieu d'Abraham » sans même savoir qui était Abraham.<sup>9</sup> Selon l'*Historia Augusta* (29, 2), l'empereur Alexandre Sévère (208-235) possédait, à côté de statues d'Orphée et d'Apollonius de Tyane, une statue d'Abraham (Moïse, cependant, restait absent de sa galerie).<sup>10</sup> Même si la source, tardive, n'est pas fiable en tant que document historique, elle reflète cependant la volonté chez certains, vers la fin du quatrième siècle, de ne pas laisser aux seuls chrétiens l'héritage d'Abraham.

À côté de la relation entre Abraham et Melchisédech, le récit de l'apparition des trois hommes à Abraham, au chêne de Mambré (Gen. 18 : 1-15), eut dans l'Antiquité un écho retentissant, bien au-delà des seules communautés juives et chrétiennes. Le plus ancien témoignage qui nous soit parvenu sur le culte de Mambré est celui du Pèlerin de Bordeaux, datant de 332. Décrivant l'itinéraire de Jérusalem à Hébron, il écrit :

« De là au Térébinthe [Mambré, aujourd'hui Ḥāram Ramet el-Ḥalīl, au nord du centre d'Hébron] : huit milles : Abraham y habita et creusa un puits sous le térébinthe ; il s'y

---

8. L'approche du Coran et de toute la tradition musulmane est résumée de façon lapidaire par Ignaz Goldziher, avec toute son autorité : « *Er [sc. Muhammad] will nun als Wiederhersteller der verderbten und verfälschten Religion Abrahams gelten. Was er verkündigt, wird mit abrahamischen Überlieferungen durchweben; den Gottesdienst, den er einrichtet, habe bereits Abraham begründet, nur sei er im Laufe der Zeit verdorben und in heidnische Richtung getreten. Nun will er des einen Gottes im Sinne des Abraham wiederherstellen, wie er überhaupt genommen sei, um für echt zu erklären (muṣaddik), was Gott in früheren Offenbarungen kundgetan hatte* » (Goldziher, 1910 [1925]). Je tiens cette référence de Tardieu, 2016, p. 423. Dans cet article, Tardieu développe un thème qu'il avait déjà étudié dans son cours sur l'histoire des syncrétismes à la fin de l'Antiquité au Collège de France : Tardieu, 2006.

9. Voir van den Horst, 2010.

10. Voir Stroumsa, 2011.

entretint avec les anges et prit de la nourriture (Gen. 18 : 1-8). Une basilique y a été faite sur l'ordre de Constantin, d'une admirable beauté ».<sup>11</sup>

Le témoignage le plus explicite, sans doute, sur une reconnaissance d'Abraham par-delà les juifs et les chrétiens, cependant, nous vient de Sozomène (*ca.* 400 – *ca.* 450). Dans son *Histoire Ecclésiastique* (II 4), il offre une longue description de la panégyrie d'Abraham à Mambré, près d'Hébron, où tous les ans se tenait une sorte de foire où pouvaient se rencontrer non seulement juifs et chrétiens, mais aussi « Palestiniens, Phéniciens et Arabes, venus de loin ». Tout comme les juifs et les chrétiens, en effet, les païens célébraient la visitation des trois anges à Abraham (Gen. 18 : 1-15) en invoquant les anges par des libations de vin et le sacrifice d'un bœuf, d'un bouc, d'un mouton ou d'un coq. Horrifié par l'idée d'une telle promiscuité religieuse entre chrétiens et païens, Constantin exigea des évêques de Palestine qu'ils interdisent aux fidèles toute participation à cette panégyrie, et s'empessa de construire une église sur le site.<sup>12</sup> Arieh Kofsky conclut son étude sur le culte de Mambré en suggérant l'existence, autour de Hébron, d'un territoire sacré d'Abraham, jusque vers la moitié du cinquième siècle.<sup>13</sup> Le texte de Sozomène nous révèle la célébrité qu'avait acquise la figure d'Abraham au quatrième siècle de notre ère.<sup>14</sup> Parmi les participants à la panégyrie d'Abraham à Mambré se trouvaient aussi des païens, venus jusque de Phénicie et d'Arabie pour offrir des sacrifices. On peut parler ici d'une certaine fluidité du culte porté à Abraham. Il s'agit à la fois de théologoumènes et de rituels traversant les frontières des identités religieuses officielles : le culte d'Abraham est effectué par tous les participants à la panégyrie, selon la tradition ou la coutume de chaque communauté.

Cette fluidité des conceptions théologiques, l'Empereur Julien l'incarne de façon remarquable. Dans un passage bien connu de son pamphlet *Contre les Galiléens*, l'empereur Julien exprime son respect pour le dieu d'Abraham :

« Pourtant, j'en atteste les dieux, je suis l'un de ceux qui évitent de participer aux fêtes des Juifs tout en adorant le dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ; ces derniers, qui étaient Chaldéens, membre d'une race sacrée et pratiquant la théurgie, ont appris la circoncision quand ils étaient les hôtes des Égyptiens ; ils vénéraient un dieu qui s'est montré

11. Je cite la traduction de Maraval, 2002, p. 35.

12. Sozom., *Hist. eccl.* II 4, 8.

13. Kofsky, 1998. Cf. Belayche, 2001a, pp. 96-104. Voir aussi Fowden, 2002, où l'auteure montre comment le partage de lieux saints représente un processus dynamique plutôt qu'une condition statique.

14. Sur les origines de la perception d'Abraham comme ancêtre des Arabes dans le monde ancien, voir Millar, 2006b et Goodman, 2012.

bienveillant envers moi comme envers ceux qui le vénéraient à la manière d'Abraham, un dieu très grand et très puissant (*meḡas te ōn panu kai dunatos*), mais qui n'a aucun rapport avec vous [les Galiléens]. Car vous n'imitiez pas Abraham puisque vous n'élevez pas d'estrades sacrées à ce dieu, ne construisez pas d'autels et ne l'honorez pas par des sacrifices comme lui.

Comme nous en effet, Abraham offrait des sacrifices, en toutes occasions, sans relâche (*ethue men gar ho Abraam, hōsper kai hēmeis aei kai sunechōs*), et il recourait à la divination reposant sur l'observation des étoiles filantes ».<sup>15</sup>

Plusieurs points sont à souligner dans ce passage : d'abord, Julien tient à préciser que sa vénération du dieu d'Abraham n'indique aucunement une attirance quelconque pour le judaïsme, pas plus qu'elle ne reflète une attitude monothéiste, puisqu'il atteste les dieux. Dans un article important, qui ouvre une voie nouvelle aux recherches sur les origines du concept coranique de « religion d'Abraham », Michel Tardieu parle de « l'hénothéisme de Julien » et de sa « profession de foi abrahamique ».<sup>16</sup> Dans le cas de Julien, cependant, parler simplement d'hénothéisme peut poser problème, car la vénération de Julien pour Abraham ne remplace pas le culte qu'il porte aux autres dieux. Il est peut-être plus prudent de parler de « paganisme hénothésisant ».

La puissance du dieu d'Abraham, écrit Julien, lui vient de ses origines chaldéennes, et donc d'une vieille tradition de sagesse barbare, qui fait de la Chaldée la première patrie de la science. Ce dieu (qui est celui des juifs, puisque les patriarches « chaldéens » ayant appris la circoncision en Égypte, ne peuvent être que les patriarches d'Israël) est bienveillant envers Julien comme envers tous ceux qui le vénèrent « à la manière d'Abraham ».<sup>17</sup> Cela implique, en bonne logique, que le dieu des juifs (qui est aussi celui d'Abraham), est aussi vénéré par des gentils qui pratiquent le culte

---

15. Julien, *Contre les Galiléens*, Fragments 86-87, 190-193 ; cf. fragment 88. Voir Bouffartigue, 1992, pp. 395-397, qui souligne la sympathie de Julien envers les Juifs (Bouffartigue, 1992, p. 395) émanant de ce texte, même s'il reconnaît leur infériorité ethnique par rapport aux Hellènes, infériorité qui explique les aberrations de leurs croyances, en particulier de leur monothéisme (Bouffartigue, 1992, p. 296).

16. Voir déjà Tardieu, 2006, pp. 438-439.

17. Pour Julien, note Bouffartigue (1992, p. 382), les Hébreux sont apparentés aux Chaldéens. Tardieu rejette cette identification. Selon lui (2006, p. 432), les philosophes platoniciens conçoivent Abraham comme « le type même du sage barbare », le modèle du sage chaldéen, témoin de la *philosophia perennis* orientale, et n'ayant aucun lien avec Israël (Tardieu, 2006, pp. 431-433). Cette approche de Tardieu ne m'a pas convaincu. Dans sa note 51 (p. 439), Tardieu qualifie de « fantaisistes » les interprétations du fragment fameux de Théophraste conservé par Porphyre (*Abst.* II 26, 1-4) selon lesquelles les juifs sont un peuple (*genos*) de philosophes. Il me semble plutôt que c'est l'interprétation traditionnelle qui est correcte.



de la religion d'Abraham. Quant aux Galiléens, ils sont incapables de pratiquer le culte du dieu d'Abraham, qui exige, à l'encontre du dieu des chrétiens, des sacrifices. L'offrande de sacrifices est en effet pour lui le véritable dénominateur commun des religions traditionnelles – en fait, de toutes les religions sauf justement de celle des chrétiens :

« Les juifs s'accordent avec toutes les nations, sauf qu'ils ne reconnaissent qu'un seul dieu. Cette croyance en effet leur appartient en propre et nous est étrangère, alors que le reste nous est, d'une certaine manière, commun : temples, enceintes sacrées, autels, purifications, ainsi que divers préceptes sur lesquels nous ne différons en rien les uns des autres, ou alors faiblement ».<sup>18</sup>

Les chrétiens, quant à eux, ont abandonné la pratique du sacrifice sanglant, le remplaçant par l'eucharistie, qu'ils conçoivent certes comme un sacrifice (spirituel), mais qui ne ressemble aucunement aux rituels sacrificiels connus partout ailleurs. Dans la phénoménologie de Julien, il est remarquable que ce sont les formes de rituel, bien plus que le nombre des dieux, qui régissent la taxonomie des religions. A l'encontre du dieu que Moïse ordonne aux Juifs seuls de révéler, en rejetant tous les autres, celui d'Abraham est un dieu universel, mais qui n'exclut pas les autres dieux des diverses nations, et que Julien peut donc révéler sans renier la tradition hellénique.<sup>19</sup> Julien, semble-t-il, fait ici œuvre de pionnier en offrant une réflexion soutenue sur le problème de la diversité des nations.<sup>20</sup>

L'idée d'une religion universelle est capitale pour comprendre la polémique entre intellectuels chrétiens et païens, ces derniers cherchant à affirmer une vision universaliste qui fasse contrepoint à celle des chrétiens. C'est ainsi, par exemple, que Porphyre conçoit l'idée d'un salut universel, une idée qu'il développe dans le *De philosophia ex oraculis*.<sup>21</sup>

---

18. Julien, *Contre les Galiléens*, Fragment 72 (= *c. Galil.* 306 B), 168-169. Sur la centralité des sacrifices dans la pensée de Julien, voir Belayche, 2001b.

19. Pour Julien, Abraham appartenait à la « race sacrée et pratiquait la théurgie » (*genous hierou kai theourgikou*) des Chaldéens. De même, Julien note que les Juifs pèchent surtout par l'absence, chez eux, d'une éducation libérale, qui leur eût permis de développer une herméneutique de haut niveau sur leur tradition religieuse (*Contre les Galiléens* 163-164). Mais ils ont sur les chrétiens l'avantage d'être restés fidèles à cette tradition. Voir aussi, de Julien., *Ep.* 134. Les Juifs, remarque-t-il, ont sur les Grecs l'avantage de prendre leurs doctrines religieuses au sérieux, prêts pour elles à aller jusqu'au martyre, alors que ces derniers affichent trop souvent aujourd'hui leur manque total d'intérêt pour la chose religieuse : *Ep.* 20, « Au Grand-Prêtre Théodore », 453 C-D.

20. Bouffartigue, 1992, p. 382.

21. Voir Simmons, 2015, en particulier le chapitre 7. Cf. Johnson, 2013.

Marinus, né en 440, devint à Athènes le successeur (*diadochos*) de son maître Proclus à la tête de l'Académie. Photius reproduit dans sa *Bibliothèque* un épitomé du texte perdu de la *Vie d'Isidore*, par son élève Damascius. Selon cet épitomé, Marinus, né à *Flavia Neapolis* (aujourd'hui Naplouse), en Samarie, avait abandonné la foi de ses ancêtres Samaritains, se « convertissant » à l'hellénisme, porteur pour lui de l'héritage religieux d'Abraham. Il est permis de supposer que Marinus avait reçu une bonne éducation grecque dans la colonie romaine qu'était *Neapolis*. Voici ce texte :

« Marinus, le successeur de Proclus, était né à Neapolis en Palestine, une ville proche du mont dit Argarizos (*i.e.*, *har garizim*, hébreu pour « Mont Garizim »). L'écrivain incroyant [*sc.* Damascius] ajoute qu'il y a là un temple très saint de Zeus Hysistos, auquel s'était consacré Abraham, le patriarche des anciens Hébreux, ainsi que Marinus le disait lui-même. Samaritain de naissance, il se sépara de la croyance (*doxan*) de ces gens, au motif qu'elle s'était éloignée de la religion (*thrēskeias*) d'Abraham pour devenir une innovation (*kainotomian*), et il embrassa l'hellénisme (*ta de hellēnōn*) ». <sup>22</sup>

Pour la tradition samaritaine, comme on le sait, c'est sur le mont Garizim plutôt que sur le mont Moriah, à Jérusalem, qu'avait eu lieu sacrifice d'Isaac – ou plutôt, comme la tradition juive l'appelle, sa ligature, *Akedat Ytzhak*. Ainsi, le Pèlerin de Bordeaux avait déjà noté, dans sa notice sur *Neapolis* : « C'est là qu'est le mont Garizim. Les Samaritains disent que c'est là qu'Abraham offrit son sacrifice ». <sup>23</sup>

Une autre tradition reliant Abraham au mont Garizim nous vient d'Alexandre Polyhistor, un compilateur du premier siècle avant notre ère. Dans son *Peri Ioudaiōn*, ouvrage perdu mais dont Eusèbe de Césarée nous conserve un fragment, il écrit qu'Abraham avait été l'hôte du temple de la ville appelée Argarizin, un nom signifiant « Mont du Très Haut (*Hysistos*) », et qu'il y reçut des offrandes, des mains de Melchisédech, roi de l'endroit et « prêtre de Dieu ». <sup>24</sup>

Belayche rejette l'identification faite par Marinus de ce temple comme étant dédié à Zeus *Hysistos*. Pour elle, il ne fait pas de doute qu'il s'agit là d'un temple de Zeus *Olympos*. <sup>25</sup> L'idée que Marinus ait abandonné les croyances et les pratiques religieuses

22. Dam., *Isid. (Epitoma Photiana)*, fragment 141, p. 196, 1-7 ; je cite la traduction de Tardieu, 2006, p. 435.

23. Maraval, 2002, p. 29. On peut s'étonner que l'excellent chercheur qu'est Pieter van der Horst qualifie ce texte de « *confused and suspect piece of information [which] does not teach us anything about pagan knowledge of Abraham* » (van der Host, 2010, p. 74).

24. Euseb., *Praep. evang.* IX 17 (419a).

25. Belayche, 2001a, pp. 199-209. Sur ce temple de Zeus du mont Garizim, construit par Hadrien, voir Mor, 2016, p. 376. Cf. Tardieu, 2006, p. 435, n. 40. L'ancien temple samaritain, semble-t-il, était situé

samaritaines dans lesquelles il avait grandi, si elle ne peut être prouvée dans l'état des sources, est fort plausible.<sup>26</sup> La question reste des croyances et pratiques auxquelles il s'était « converti », ou plutôt quelles furent celles qu'il accepta dorénavant. Nous avons déjà vu qu'au quatrième siècle, pour un intellectuel hellénique tel que Julien, la religion d'Abraham, antérieure au judaïsme mosaïque, est plus universelle que ce dernier.

Pour Marinus, de plus, Abraham était aussi un héros local, puisque, selon la tradition samaritaine, c'est sur le mont Garizim qu'il avait voulu sacrifier son fils. Selon son témoignage, les Samaritains se seraient à la longue éloignés de la religion d'Abraham. Cette religion, c'est l'hellénisme (c'est ainsi, note à juste titre Tardieu, qu'il faut comprendre *ta tōn hēllēnōn*). Le témoignage de Marinus fait ainsi écho à celui de Julien, en précisant qu'au départ, les Samaritains auraient certes été fidèles à la véritable religion d'Abraham, mais qu'ils s'en étaient distancés avec le temps, dans un processus type d'innovation hérétique (sous-entendu : à la tradition, représentant la vérité pérenne). *Mutatis mutandis*, on peut aisément s'imaginer qu'une telle vision des choses ait pu, chez les philosophes « abrahamisants », s'appliquer aux Juifs tout autant qu'aux Samaritains.

Dans sa *Vie de Proclus*, Marinus nous apprend que pour son maître, « le philosophe ne doit pas pratiquer le culte d'une seule cité ou d'un pays peu peuplé, mais se doit d'être le prêtre (*hierophantēn*) commun du monde entier ».<sup>27</sup> Comme le note Mark Edwards, il s'agit ici d'un thème bien connu dans la tradition philosophique grecque depuis Diogène, le fondateur du cynisme.<sup>28</sup> Dans le présent contexte, ce qui importe surtout est l'exigence, chez les philosophes platoniciens, d'adopter une position religieuse universaliste, telle qu'elle était déjà annoncée chez Porphyre.

Comme on le sait, le vocable arabe *ḥanīf*, qui apparaît pour la première fois dans le Coran, est directement lié à Abraham dans huit sur dix des versets où il figure au singulier. Citons au moins :

« Abraham n'était ni juif ni chrétien, mais c'était un *ḥanīf muslim* ».<sup>29</sup>

---

ailleurs, au sommet du Mont Garizim, ainsi que le pense l'archéologue Yizhak Magen, qui effectua des fouilles sur ce site.

26. Sur Marinus, voir Luz, 2017. Cf. Edwards, 2000, pp. 55-57.

27. Marinus, *Vit. Procl.* XIX 47-48 (éd. Boissonade, Paris, 1850).

28. Diog. Laert., VI 63. Cf. Edwards, 2000, p. 88. Luz (2017) propose de voir dans la conception que Marinus se fait de l'ineffabilité divine un héritage de son éducation samaritaine. Une telle source me semble moins probable qu'un appel à la tradition platonicienne.

29. Coran 3 : 67.

Ou encore :

De même, « Ils ont dit : “Soyez juifs ou chrétiens, vous serez donc sur la bonne voie”.

Dis : “Non, mais suivons la religion d’Abraham (*millat Ibrahīm*), un *ḥanīf*, et qui ne fut point parmi les associateurs (*mushriqun*)”».<sup>30</sup>

La question du sens de *ḥanīf* et de ses origines représente un *crux* notoire dans la recherche. Il est impossible de présenter ou même de résumer ici le dossier fourni de la recherche moderne à ce sujet et d’en offrir une discussion.<sup>31</sup> Il nous faudra nous contenter ici de quelques remarques succinctes, avec l’espoir de reprendre plus tard la question. Le terme, en arabe, est fondamentalement positif, puisqu’il désigne Abraham, premier monothéiste et premier musulman, et ceux qui suivent sa religion, avant la venue du Prophète Mahomet.<sup>32</sup> Or, la racine sémitique du mot arabe (*h.n.p.*) est la même que celle du syriaque *ḥanpā*, qui, dans les textes syriaques (tous chrétiens, bien sûr), signifie toujours païen.<sup>33</sup> En hébreu rabbinique, de même, une valeur clairement négative est attachée à *ḥanef*.<sup>34</sup> Diverses hypothèses se sont efforcées d’offrir une explication à cet étrange inversement de la valeur du terme.

Michel Tardieu s’est efforcé de montrer que les origines du concept sont directement liées à l’identification chrétienne de certains philosophes helléniques, tels Julien et Marinus, comme *ḥanpē*. Il me semble, comme à Tardieu, que le témoignage de Marinus jette une nouvelle lumière, limpide, sur le problème.<sup>35</sup> Pour les écrivains chrétiens, hellénisme et paganisme sont équivalents, et l’identité hellène des philosophes platoniciens en fait des païens par excellence : en grec chrétien, *hellēnos* fait référence à un polythéiste, un païen. L’identification de ces philosophes avec la reli-

---

30. Coran 2 : 135. Pour une analyse succincte du terme dans le contexte coranique, voir Gobillot, 2007. Se fondant sur l’interprétation traditionnelle, Jacques Berque traduit *ḥanīf* par « croyant originel ». Voir sa note sur Coran 2 : 135 : Berque, 1990 [1995], p. 43.

31. Pour une présentation succincte de l’état de la recherche sur le terme, voir Bowersock, 2017, pp. 42-47. Comme d’autres savants, Bowersock souhaite voir une étude des deux termes liés *ḥanīf* and *sabi*. Cf. al-Azmeh, 2014, pp. 258-364.

32. Sur les débuts du monothéisme dans l’Arabie de l’Antiquité tardive, voir Zellentin, 2018. Sur la naissance de l’Islam dans le cadre du mouvement monothéiste, voir Al-Azmeh, 2014.

33. Pour une riche discussion du sens de *ḥanīf* et du syriaque *ḥanef*, voir, par exemple, de Blois, 2002, pp.16-25.

34. Voir, par exemple, Pines, 1990, qui rejette l’étymologie syriaque et propose plutôt de voir l’arabe *ḥanīf* comme provenant de l’hébreu *ḥanef*, un terme qui représente dans le Midrash les *minim*, ou hérétiques judéo-chrétiens (voir, par exemple, *Genèse Rabbah* 25, cité par Pines, 1990, p. 192, n. 36).

35. On peut s’étonner que Marinus ne soit pas mentionné par Crone & Cook, 1977, alors que les Samaritains jouent selon ces auteurs un rôle central dans les origines de l’islam.

gion d'Abraham (pour eux une religion pervertie par les juifs et les chrétiens), par ailleurs, fait de cette religion (telle qu'ils la conçoivent) une attitude païenne, relevant du paganisme (*hanputhā*) honni.

Ainsi, bien qu'on ne puisse le démontrer de façon catégorique, il semble fort possible que le respect porté par de tels sages au dieu d'Abraham ait permis, parmi les Arabes de l'époque préislamique, l'inversion sémantique de la racine *h.n.p.* : cette racine, jusqu'alors toujours dérogoative, devient maintenant un terme élogieux, puisqu'elle se réfère au culte original rendu par Abraham, le premier *hanīf*, au dieu unique, un culte dévié à la fois par les juifs et les chrétiens, mais conservé par certains sages accusés par les chrétiens d'être des païens, des *hunafā*.

Dans l'Antiquité tardive, la religion d'Abraham semble donc, à première vue, représenter deux phénomènes différents, plutôt qu'un seul. D'une part, le culte décrit par Sozomène est un exemple type de religion populaire. Tout comme la magie, la religion populaire traverse tout naturellement les frontières politiques, linguistiques, culturelles, ainsi que celles érigées par les orthodoxies montantes, en particulier chez les chrétiens et les juifs, offrant ainsi une conception inclusive, universelle, de l'identité religieuse. Par ailleurs, on peut détecter, chez certains philosophes néoplatoniciens, un intérêt intense pour la figure d'Abraham, patriarche commun de tous les croyants en un dieu suprême de l'humanité, plutôt que celui des juifs ou des chrétiens seuls, ainsi que pour son culte, censé représenter la forme originale de cette croyance, plus tard déformée par les juifs et les chrétiens (ainsi que par les Samaritains).

Nous ignorons quelle était la forme précise qu'avait prise la religion d'Abraham chez ces philosophes. Il est significatif, en tous cas, que cette religion, pour eux, incluait des sacrifices sanglants, sacrifices qui avaient disparu, pour des raisons différentes, chez les juifs et les chrétiens – mais pas chez les Samaritains, au moins pour le sacrifice de la Pâque, un rituel ayant cours encore aujourd'hui. Abraham avait en quelque sorte affirmé la nature sacrificielle du culte divin, nature pouvant tout à fait s'exprimer dans les sacrifices des religions traditionnelles.

La popularité d'Abraham parmi certaines populations non-christianisées du Proche Orient représentait-elle une condition nécessaire à la formation de l'idée de religion abrahamique chez les intellectuels païens ? Dans l'état actuel de nos connaissances, on ne peut l'affirmer. Après tout, Philon, déjà, témoigne de l'importance, à l'époque hellénistique, de la figure biblique d'Abraham dans des milieux philosophiques. Selon lui, Abraham est bien le patriarche hébreu, même si la Chaldée est la terre de sa naissance. En fait, Philon souligne, dès le début de son *De migratione Abrahami*, que la terre (et donc la Chaldée) est le symbole du corps, et qu'il s'agit de la

quitter, comme Abraham, afin de pouvoir mener une vie de l'esprit.<sup>36</sup> Il est donc possible, aussi, que l'attention portée à Abraham chez certains philosophes ait été le catalyseur d'un intérêt pour le patriarche dans des milieux plus larges, intérêt reflétant un besoin d'épanouissement du monothéisme au-delà de l'identité juive. Le lien entre l'image d'Abraham chez les philosophes et sa présence dans des cultes populaires ne peut être ignoré, même si l'on ne peut l'identifier de façon précise.

Or ce lien, précisément, que permet le témoignage capital de Sozomène, n'est pas mentionné par Tardieu. Ce dernier identifie à juste titre les origines du concept coranique de *hanīf* à la conception d'Abraham chez les philosophes, en particulier chez Marinus, mais va trop loin, me semble-t-il, en identifiant la « religion d'Abraham » à la philosophie païenne, ou hellénique. Comme le note Tardieu, les travaux récents de Christian Robin et de ses collègues sur l'épigraphie en Arabie préislamique ont transformé notre connaissance du monde religieux de l'Arabie préislamique, en montrant à quel point un monothéisme plus ou moins judaïsant s'était développé parmi des tribus d'Arabie, dès avant la fin du quatrième siècle.<sup>37</sup> Par ailleurs, la présence significative de la figure d'Abraham dans l'épigraphie arabe préislamique, dans le Néguev comme en Arabie, pourrait mieux s'expliquer si on la considérait comme reflétant, elle aussi, l'importance d'Abraham dans diverses populations du Proche Orient.<sup>38</sup> Cette présence épigraphique confirme, en quelque sorte, le témoignage de Sozomène, qui note aussi, par ailleurs, l'existence en son temps d'Ismaélites judaïsants.<sup>39</sup> Pour ces Arabes, ceux que les écrivains ecclésiastiques appelaient « païens » (*ḥaneḥ*) étaient considérés comme des sages pratiquant la plus ancienne et véridique forme de rituel monothéiste, celle d'Abraham, avec son culte sacrificiel, alors que les sacrifices sanglants avaient disparu du judaïsme et du christianisme.

Les traditions cultuelles qui dans l'Antiquité tardive se proclamaient comme fidèles à la religion d'Abraham ne s'identifiaient pas, ou pas seulement, comme « chaldaïques », en opposition flagrante à la perception juive du patriarche. Même

---

36. *De Abrahamo* 1-2. Sur ce texte, voir Niehoff & Feldmeier, 2017.

37. Voir en particulier Robin, 2015b, ainsi que les autres contributions au volume Robin, 2015a. Au sujet de nombre d'indications des inscriptions lapidaires découvertes dans l'ouest de la péninsule arabe, à partir du quatrième siècle, révélant une forme de monothéisme proche du judaïsme, Robin propose de parler de « judéo-monothéisme » (Robin, 2015b, p. 172). Robin parle de « paganisme hénéothéisant/judaïsant » en Arabie.

38. Sur les inscriptions du Néguev, voir Nevo & Koren, 2003. Sur les nombreuses mentions d'Abraham dans les inscriptions du Néguev ainsi que dans les papyri de Nessana, voir Nevo & Koren, 2003, p. 189, où les auteurs parlent de la religion « abrahamique » des Arabes du Néguev comme d'une forme de monothéisme leur permettant d'exprimer leur identité spécifique.

39. Sozom., *Hist. eccl.* VI 38.

chez les philosophes platoniciens, l'origine chaldéenne d'Abraham n'était pas interprétée en opposition à sa dimension juive, et les pratiques sacrificielles des juifs sont perçues comme étant fidèles à la religion d'Abraham.

Dans ce périple trop rapide, nous avons tenté de suivre à la trace, de la Mambré du patriarche Abraham à l'Arabie du prophète Mohamed, en passant par le mont Moriah et le mont Garizim, les péripéties de l'évasive religion d'Abraham. Revenons maintenant à *hypsistos* et à sa polysémie, entre polythéisme et monothéisme. Qui étaient les Hypsistariens, ces dévots du Dieu Suprême, qui n'étaient ni juifs, ni chrétiens, ni païens ? Le nom apparaît pour la première fois assez tard, vers 374, alors que le mouvement est déjà en voie de disparition, dans une oration de Grégoire de Naziance, dont le père avait appartenu à la secte avant sa conversion au christianisme.<sup>40</sup> Pour Mitchell, leur religion était monothéiste, au moins « *in essence and in spirit* ». <sup>41</sup> Glen Bowersock, cependant, souligne le fait que les Hypsistariens ne représentent pas un mouvement homogène : à côté des Hypsistariens de tendance juive, d'autres se trouvaient plutôt du côté païen.<sup>42</sup> Anna Collar, quant à elle, propose d'identifier les Hypsistariens, en tous cas ceux de « tendance juive », qui respectent le sabbat et les lois alimentaires, mais ne pratiquent pas la circoncision, aux « craignant Dieu » ou *theosebeis*. Depuis longtemps ces derniers, provenant de diverses identités ethniques et sociales, s'étaient sentis attirés par le monothéisme juif, sans pour autant être prêts à la conversion au judaïsme (et désirant éviter d'avoir à payer le  *fiscus judaicus*).<sup>43</sup> En se fondant essentiellement sur l'étude des inscriptions dans l'Empire romain, en particulier en Asie Mineure, Collar conclut à la popularité de leur culte aux deuxième et troisième siècles, et à son extinction au siècle suivant, quand les inscriptions disparaissent presque totalement.<sup>44</sup>

On peut, pour conclure, retourner à la proposition, au début de l'enquête, sur le continuum des attitudes religieuses, entre paganisme et monothéisme. Dans l'état de nos connaissances, l'hypothèse de l'existence d'un culte de nature sacrificielle dédié à Abraham, et d'une identité religieuse, en delà d'Israël, dès l'époque hellénistique, fondée autour de la figure d'Abraham, ne peut certes être démontrée. Mais elle me

40. Grégoire de Naziance, *Oration XVIII* 5. Son cousin, Grégoire de Nysse, fait référence aux *Hypsistianoï* (*Contra Eunomium II*).

41. Mitchell, 2010, p. 698.

42. Bowersock, 2002. Sur les inscriptions à *Theos Hypsistos* autour de la mer Noire, où on ne trouve pas trace de présence juive, voir Ustinova, 1999.

43. Voir l'étude synthétique sur le cadre dans lequel s'inscrit le mouvement des « craignant Dieu » de Goodman, 1994.

44. Voir Collar, 2013, chapitre 5: *Theos Hypsistos: God-Fearers*.

semble plausible, tout comme l'est la continuité de ce culte et de cette identité, celle de la « religion d'Abraham » au Proche Orient, de la Palestine jusque dans l'ouest de la péninsule arabe, dès les premiers siècles de l'Empire romain et jusqu'à la fin de l'Antiquité tardive.

Notre hypothèse a voulu traiter ensemble deux problèmes cardinaux de l'Histoire des Religions à cette époque, celui de l'identité des cultes hypsistariens et celui des origines du *ḥanīf* coranique. J'ai proposé ici de concevoir ces deux problèmes comme liés par l'héritage de la figure d'Abraham. Une identité « abrahamique » semble bien avoir été partagée dans des milieux fort distincts, parmi diverses catégories de judaïsants aussi bien que chez certains philosophes platoniciens. C'est la fluidité de cette identité « abrahamique » qui permet la transformation dynamique de catégories telles que monothéisme et polythéisme et la dialectique de leurs rapports, jusqu'à la naissance de l'islam.

Même une version ouverte à tous, universalisante, du monothéisme juif n'était certes pas en mesure d'offrir au long terme une compétition sérieuse au christianisme. Une telle version réussit cependant, d'une façon ou d'une autre, à survivre de façon interstitielle à côté des grandes identités religieuses, jusqu'à offrir une alternative de poids à la fois au judaïsme et au christianisme dans l'Arabie du septième siècle.



## SOURCES

- Bidez, Joseph (éd.) (1924). Julien l'Empereur. *Œuvres Complètes, I.2. Lettres et fragments*. Paris : Belles Lettres.
- Bidez, Joseph (éd.) (1983). Sozomène. *Histoire ecclésiastique. Livres I-II*. Introd. par Grillet, Bernard & Sabbah, Guy, trad. par Festugière, André-Jean, annotation par Sabbah, Guy. Sources Chrétiennes, 306. Paris : Éd. du Cerf.
- Giavatto, Angelo & Muller, Robert (éds.) (2018). Julien l'Empereur. *Contre les Galiléens*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.
- Zintzen, Clemens (éd.) (1967). *Damascii Vitae Isidori Reliquiae*. Hildesheim : Olms.

## BIBLIOGRAPHIE

- Al-Azmeh, Aziz (2014). *The Emergence of Islam in Late Antiquity. Allah and His People, I-II*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali (éd.) (2007). *Dictionnaire du Coran*. Paris : Laffont.
- Aufrère, Sydney H. (éd.) (2016). *Alexandrie la Divine. Sagesses barbares. Échanges et réappropriations dans l'espace culturel gréco-romain*. Genève : La Baconnière.
- Beerden, Kim & Naerebout, Frits G. (éds.) (2023). *Coping with Versnel. A Roundtable on Religion and Magic. In Honour of the 80th Birthday of Henk S. Versnel*. Religions in the Graeco-Roman World, 200. Leyde & Boston : Brill.
- Belayche, Nicole (2001a). *Iudaea-Palaestina. The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Forth Century)*. Tübingen : Mohr Siebeck.
- Belayche, Nicole (2001b). Partager la table des dieux. L'empereur Julien et les sacrifices. *Revue de l'Histoire des Religions*, 218, pp. 457-486.
- Belayche, Nicole (2005). *Hypsistos*. Une voie de l'exaltation des dieux dans le polythéisme gréco-romain. *Archiv für Religionsgeschichte*, 7, pp. 34-55.
- Belayche, Nicole (2023). Henotheism, a "Consistent" Category of Polytheism. In Beerden & Naerebout, 2023, pp. 255-280.
- Berque, Jacques (1990) [1995]. *Le Coran. Essai de traduction*. Paris : Albin Michel.
- Bouffartigue, Jean (1992). *L'Empereur Julien et la culture de son temps*. Paris : Études Augustiniennes.
- Bowersock, Glen W. (2002). The Highest God, with Particular Reference to North Pontus. *Hyperboreus*, 8, pp. 853-863.
- Bowersock, Glen W. (2017). *The Crucible of Islam*. Cambridge, MA & Londres : Harvard University Press.
- Collar, Anna (2013). *Religious Networks in the Roman Empire*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Crone, Patricia & Cook, Michael (1977). *Hagarism. The Making of the Islamic World*. Cambridge : Cambridge University Press.
- de Blois, François (2002). *Naṣrānī (Nazoraios) and Ḥanīf (Ethnikos)*. Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam. *Bulletin of SOAS*, 65, pp. 1-30.
- Dignas, Beate & Smith, R.R.R. (éds.) (2012). *Historical and Religious Memory in the Ancient World*. Oxford : Oxford University Press.
- Edwards, Mark (2000). *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by Their Students*. Liverpool : Liverpool University Press.
- Edwards, Mark (2004). Pagan and Christian Monotheism in the Age of Constantine. In Swain & Edwards, 2004, pp. 211-234.
- Fowden, Elizabeth K. (2002). Sharing Holy Places. *Common Knowledge*, 8, pp. 124-146.
- Frede, Michael & Athanassiadi, Polymnia (éds.) (1999). *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford : Clarendon Press.
- Gobillot, Geneviève (2007). Ḥanīf. In Amir-Moezzi, 2007, pp. 381-384.

- Goldziher, Ignaz (1910) [1925]. *Vorlesungen über den Islam*. Heidelberg : Carl Winter.
- Goodman, Martin (1994). *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*. Oxford : Oxford University Press.
- Goodman, Martin (2012). Memory and its Uses in Judaism and Christianity in the Roman Empire. The Portrayal of Abraham. In Dignas & Smith, 2012, pp. 69-82.
- Goodman, Martin, van Kooten, George H. & van Ruiten, Jacques T.A.G.M. (éds.) (2010). *Abraham, the Nations, and the Hagarites. Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham*. Leyde & Boston : Brill.
- Johnson, Aaron P. (2013). *Religion and Identity in Porphyry of Tyre. The Limits of Hellenism in Late Antiquity*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Kofsky, Aryeh (1998). Mamre. A Case of a Regional Cult ? In Kofsky & Stroumsa, 1998, pp. 19-30.
- Kofsky, Aryeh & Stroumsa, Guy G. (éds.) (1998). *Sharing the Sacred. Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land (1<sup>st</sup>-5<sup>th</sup> cent. C.E.)*. Jerusalem : Ben Zvi.
- Layne, Danielle & Burton, David D. (éds.) (2017). *Proclus and His Legacy*. Berlin : De Gruyter.
- Lössl, Josef & Baker-Brian, Nicholas J. (éds.) (2018). *A Companion to Religion in Late Antiquity*. Malden : John Wiley & Sons.
- Luz, Menahem (2017). Marinus' Abrahamic Notions of the Soul and the One. In Layne & Burton, 2017, pp. 145-158.
- Maraval, Pierre (2002). *Récits des premiers pèlerins chrétiens au Proche-Orient (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle)*. Paris : Cerf.
- Millar, Fergus (éd.) (2006a). *The Greek World, the Jews, and the East*. Chapel Hill : University of California Press.
- Millar, Fergus (2006b). Hagar, Ishmael, Josephus, and the Origins of Islam. In Millar, 2006a, pp. 351-377.
- Mitchell, Stephen (1999). The Cult of *Theos Hypsistos* between Pagans, Jews, and Christians. In Frede & Athanassiadi, 1999, pp. 81-148.
- Mitchell, Stephen (2010). Further Thoughts on the Cult of *Theos Hypsistos*. In Mitchell & van Nuffelen, 2010a, pp. 167-208.
- Mitchell, Stephen & van Nuffelen, Peter (éds.) (2010a). *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Mitchell, Stephen & van Nuffelen, Peter (éds.) (2010b). *Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity*. Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion, 12. Leuven : Peeters.
- Mitchell, Stephen & van Nuffelen, Peter (2010c). Introduction. The Debate about Pagan Monotheism. In Mitchell & van Nuffelen, 2010a, pp. 1-15.
- Mor, Menahem (2016). *The Second Jewish Revolt*. Leyde : Brill.
- Nevo, Yehuda & Koren, Judith (2003). *Crossroads to Islam. The Origins of the Arab Religion and the Arab State*. Amherst, NY : Prometheus.
- Niehoff, Maren R. & Feldmeier, Reinhard (éds.) (2017). *Abrahams Aufbruch. Philon von Alexandria, De migratione Abrahami*. Tübingen : Mohr Siebeck.

- Pines, Shlomo (1990). *Jahiliyya and 'Ilm. Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 13, pp. 175-194 (= Pines, Shlomo (1996). *Collected Works, III*. Jérusalem : Magnes Press, 1996, pp. 139-194).
- Robin, Christian J. (éd.) (2015a). *Le judaïsme de l'Arabie antique*. Turnhout : Brepols.
- Robin, Christian J. (2015b). Quel judaïsme en Arabie ? In Robin, 2015a, pp. 15-295.
- Simmons, Michael B. (2015). *Universal Salvation in Late Antiquity. Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*. Oxford : Oxford University Press.
- Stroumsa, Guy G. (2011). From Abraham's Religion to the Abrahamic Religions. *Historia Religionum*, 3, pp. 11-22.
- Stroumsa, Guy G. (2015). *The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity*. Oxford : Oxford University Press.
- Stroumsa, Guy G. (2019). Comparer à travers champs ? Polythéismes et monothéismes. *Asdiwal*, 14, pp. 65-71.
- Stroumsa, Guy G. (sous presse). Varieties of Dualism in Late Antiquity.
- Swain, Simon & Edwards, Mark (éds.) (2004). *Approaching Late Antiquity. The Transformation from Early to Late Empire*. Oxford : Oxford University Press.
- Tardieu, Michel (2006). Le concept de religion abrahamique. Résumé du cours « Histoire des syncrétismes de la fin de l'Antiquité ». *Annuaire du Collège de France*, pp. 435-440.
- Tardieu, Michel (2016). *Religion d'Abraham*. Un concept précécoranique. In Aufrère, 2016, pp. 419-460.
- Ustinova, Yulia (1999). *The Supreme Gods of the Bosphoran Kingdom. Celestial Aphrodite and the Most High God*. Leyde & Boston : Brill.
- van den Horst, Peter (2010). Did the Gentiles Know who Abraham Was? In Goodman, van Kooten & van Ruiten, 2010, pp. 61-75.
- van Nuffelen, Peter (2010). Pagan Monotheism as a Religious Phenomenon. In Mitchell & van Nuffelen, 2010a, pp. 16-33.
- Versnel, Henk S. (1990). *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*. Studies in Greek and Roman Religion, 6. Leyde : Brill.
- Zellentin, Holger (2018). The Rise of Monotheism in Arabia. In Lössl & Baker-Brian, 2018, pp. 156-180.