

Michel Cuypers

LE FESTIN

Une lecture de la sourate *al-Mâ'ida*

Rhétorique sémitique

III

L

Lethielleux

PRÉFACE

Depuis quelques décennies, les études du « Coran comme texte » ont connu un beau renouveau. Parmi celles-ci, l'examen critique de la structure, de la composition, de la constitution formelle du texte coranique s'est considérablement affiné grâce aux travaux de quelques rares chercheurs, tous fondamentalement redevables à la linguistique structurale : Angelika Neuwirth, Pierre Crapon de Caprona, Neal Robinson ou encore Mathias Zahniser (voir la bibliographie). Les deux premiers ont étudié les courtes sourates mecquoises – Capron de Caprona, en partant de l'analyse du rythme et Neuwirth en s'appuyant sur celle de la rime, du style et de la thématique – tout en se fondant sur l'hypothèse de l'unité littéraire de chaque sourate. Les deux derniers abordent les longues sourates médinoises en étudiant les différentes répétitions et correspondances entre des mots ou des propositions au cours de travaux dont la taille ne dépasse pas celle d'un article ou d'un chapitre. Le présent livre de Michel Cuypers, consacré à la rhétorique coranique, vient compléter magistralement ces travaux ainsi que ses propres études antérieures. S'appuyant également sur les méthodes de l'exégèse biblique, principalement celles pratiquées par Roland Meynet sur la rhétorique sémitique, il étend d'une part l'analyse des composantes structurelles du texte à une des sourates les plus longues et les plus tardives et d'autre part il développe considérablement le travail sur les correspondances en y distinguant clairement les différents niveaux textuels.

Les démarches méthodologiques de ces savants, considérant le texte coranique du point de vue synchronique, se distinguent, parfois radicalement, de la classique approche philologico-historique fondée sur la perception diachronique du Coran. De Gustav Weil à Uri Rubin, de Theodor Nöldeke à Andrew Rippin, en passant par Richard Bell, Régis Blachère ou Alford Welch, les tenants de la critique historique ont toujours considéré les sourates, surtout les médinoises, comme un assemblage composite de petits textes de datations différentes, réunis par de nombreux collecteurs tout le long du premier ou des deux premiers siècles de l'islam. Soucieux de reconstituer l'histoire de la rédaction du Coran, ces chercheurs se sont efforcés de dégager le véritable travail rédactionnel qui est deviné être à la base de la constitution du corpus coranique que l'on connaît et qui comprend ajouts et suppressions, interpolations et interventions stylistiques, ce qui expliquerait les nombreuses « incohérences » de ce corpus. Cette approche semble donc parfois diamétralement opposée à celle de Michel Cuypers et de ses prédécesseurs qui s'appuient sur une hypothèse de base selon laquelle chaque sourate posséderait une cohérence intrinsèque répartie en de nombreux niveaux textuels. On peut sentir chez eux la résonance de la pensée de Josef van Ess selon laquelle la sourate coranique (plus particulièrement les sourates mecquoises) est avant tout un texte liturgique, possédant donc une unité originale de rédaction et une cohérence sémantique.

Je fus particulièrement touché par l'ouverture d'esprit de Michel Cuypers lorsqu'il me proposa de préfacier ce livre, puisqu'il sait pertinemment que je suis un pratiquant de la méthode philologico-historique. À mes yeux, celle-ci n'a plus vraiment à faire ses preuves. Elle est en effet solidement étayée par un siècle et demi de travaux savants de très grande valeur effectués par quelques-uns parmi les plus illustres islamisants et arabisants. Il est vrai en même temps que de nombreuses et profondes divergences concernant l'histoire du Coran séparent les tenants de cette méthode pour la simple raison que ces derniers s'appuient naturellement sur la riche tradition textuelle islamique qui, elle, est marquée par de très nombreuses hésitations, contradictions et légendes. Malgré l'existence de différentes théories sur la question, ces « zones d'ombre » des sources islamiques sont suffisamment nombreuses et significatives pour orienter le chercheur vers la thèse selon laquelle la mise par écrit définitive du corpus coranique s'est étalée sur plusieurs décennies et qu'elle paraît résulter de la confrontation des travaux rédactionnels de plusieurs groupes de lettrés qui n'auraient pas toujours été d'accord entre eux.

Par ailleurs, les études consacrées aux structures compositionnelles du Coran, telles du moins que Michel Cuypers les met en lumière, ne peuvent être soutenues par quasiment aucun ouvrage musulman classique. La grande question qui semble alors se poser est la suivante : comment se fait-il que, depuis près d'un millénaire et demi, aucun savant musulman n'a eu recours à l'examen de la rhétorique sémitique en général et arabe en particulier pour expliquer les « incohérences » du Coran qui ont toujours interpellé les lettrés ? L'envie ne leur manquait effectivement pas : toute l'immense littérature de *Nazm al-Qur'ân* (« L'organisation du Coran ») ou de *I'jâz al-Qur'ân* (« L'inimitabilité du Coran ») a pour objectif, entre autres, de trouver des justifications plausibles pour le manque de cohérence apparent du texte saint des musulmans. Pourtant parmi des centaines et des centaines de commentateurs coraniques, exégètes et herméneutes, grammairiens et lexicographes, philologues et philosophes, mystiques, théologiens et juristes, le nombre de savants musulmans ayant étudié les structures stylistiques du Coran et cités par Michel Cuypers dépasse à peine les doigts d'une seule main. De plus, de l'aveu même de ce dernier, des médiévaux Abû Bakr al-Nisâbûrî, al-Zarkashî et al-Biqâ'î aux contemporains Amîn Aḥsan Iṣlâḥî et Sa'îd Hawwâ, aucun de ces rares et peu connus auteurs n'est parvenu à des résultats objectivement convaincants. L'hypothèse invoquée par Michel Cuypers pour expliquer cette lacune béante, c'est qu'à l'époque où les intellectuels musulmans commencèrent à s'intéresser à l'organisation stylistique du Coran, la rhétorique sémitique était déjà complètement oubliée, recouverte par l'influence de la rhétorique hellénistique tardive. Comme celle-ci était centrée sur l'étude des figures et des tropes (métaphore, métonymie, comparaison, etc.), qui ne concernaient que les unités textuelles minimales (mots et phrases), la rhétorique arabe prit la même direction, négligeant du même coup l'étude de la composition du discours, laquelle constituait pourtant l'essentiel de la rhétorique sémitique. Dès lors, la rhétorique

arabe se trouva impuissante à résoudre les questions que se posaient les savants concernant l'organisation du texte.

Je dois avouer que la question reste ouverte pour moi. Et pourtant la pertinence et la solidité des travaux de l'auteur du présent livre m'ont interpellé depuis toujours. Je lui ai même fait part depuis longtemps de mon souhait de voir réunis en un seul volume ses nombreux articles consacrés aux sourates courtes, souhait qui reste toujours aussi vif. Depuis plus d'une dizaine d'années, Michel Cuypers élabore patiemment son minutieux système d'analyse rhétorique du Coran. Cette préface n'est évidemment pas le lieu d'explication d'une méthode particulièrement riche fondée sur une discipline aussi complexe que la rhétorique. Il convient cependant de souligner que la grande technicité des études de Michel Cuypers n'est jamais gratuite ni arbitraire ; au contraire elle est constamment déployée au service d'une méthodologie rigoureuse, d'un raisonnement systémique, d'une logique implacable. L'objectif de Michel Cuypers dans *Le Festin* était de savoir si l'analyse rhétorique qu'il applique depuis longtemps aux anciennes et brèves sourates mecquoises était tout aussi pertinente pour une sourate médinoise aussi longue et tardive que la cinquième. À mon sens, il y réussit de manière lumineuse et parfaitement maîtrisée. La conclusion qu'il en tire, c'est que le Coran est partout composé selon une même rhétorique. Parmi les implications les plus décisives de cette conclusion, il apparaît que, d'une part, le Coran possède une unité et une cohérence littéraire qui font sens, et que, d'autre part, l'analyse rhétorique, fondée sur l'examen de la composition, peut pertinemment aider à interpréter le texte coranique, et ceci, d'autant plus si elle est accompagnée, comme c'est le cas dans le présent livre, d'une étude du « contexte interscripturaire » (réécriture coranique de la Bible et des textes qui entourent celle-ci). Ainsi la question qui préoccupe fondamentalement notre auteur n'est pas l'histoire de l'écriture du Coran, mais la signification du texte dans l'état final de sa rédaction. Dans ce sens, la cohérence de sa démarche est constante.

Un des résultats remarquables que font ressortir de manière aussi rigoureuse qu'objective les analyses de Michel Cuypers, c'est l'emplacement « stratégique », pourrait-on dire, de deux sortes de textes coraniques : rejoignant la distinction traditionnelle entre les passages concernant les événements et faits circonstanciels (touchant le domaine des croyances – *'aqîda*, pl. *'aqâ'id*) et les passages contenant des messages universels (concernant le domaine de la foi – *îmân*), son examen rhétorique montre clairement, au sein de la sourate étudiée, que les premiers occupent toujours un emplacement « périphérique » alors que les seconds jouissent d'une « centralité » qui souligne ainsi leur importance et leur sacralité autrement plus grandes. Étant donné le contenu thématique principal de la cinquième sourate, Michel Cuypers s'intéresse plus particulièrement aux relations entre l'islam et les autres religions, plus précisément entre musulmans, juifs et chrétiens. Il révèle ainsi la place périphérique, et donc le caractère secondaire puisque circonstanciel, des passages concernant tensions, violences et répressions à l'égard des non-musulmans, et la centralité, et donc le caractère primordial et universel, des passages soulignant l'unité profonde, l'harmonie et la fraternité

principielle des trois religions dites abrahamiques. Il n'est pas besoin de dire la portée capitale que peut comporter une telle trouvaille sur le plan aussi bien spirituel que politique.

Je reste persuadé de la validité des analyses relevant de la méthodologie critique philologico-historique ; cependant la maîtrise, l'érudition et la cohérence de la démarche de Michel Cuypers prouvent à mes yeux que l'analyse rhétorique peut être un instrument herméneutique et un outil de compréhension du texte coranique aussi fiables que d'autres. Je ne sais encore comment exactement mais je suis certain que les deux approches peuvent se compléter et s'affiner mutuellement et créer une percée aussi décisive qu'originale pour une nouvelle exégèse de cette grande énigme que reste le Coran.

Mohammad Ali AMIR-MOEZZI
École Pratique des Hautes Études
Sorbonne

INTRODUCTION

Comme la Bible, le Coran appartient désormais au patrimoine culturel et religieux universel. La mondialisation de l'islam¹, l'émigration massive des musulmans en Occident, mettent le Livre sacré des musulmans à la portée de tous, qu'ils partagent ou non la foi islamique. Matériellement accessible à chacun, ce livre ne se laisse cependant pas aborder avec aisance : l'Occidental qui entreprend sa lecture pour la première fois, et, qui plus est, dans une traduction, est rapidement dérouté par ce texte fait de séquences décousues, où les sujets se suivent et s'entremêlent sans ordre ni logique discernables. Écoutons Jacques Berque, un des meilleurs spécialistes français du Coran au XX^e siècle, s'exprimer à ce sujet :

Ceux qui, sans préparation, abordent cet ensemble [de sourates du Coran] se sentent débordés par sa profusion et son apparent désordre. Beaucoup d'Occidentaux parlent d'incohérence : le discours passe d'un sujet à l'autre, sans être poursuivi, et encore non épuisé. Le même thème, le même motif revient çà et là sans régularité discernable. Impossible de se retrouver dans un texte touffu que n'éclaircissent ni les titres de sourates, ni les coupures qu'introduisent arbitrairement les traducteurs, ni les canevas ou autres index dont ils prétendent nous munir. Au total, et malgré quelques beaux morceaux, lecture, dit-on, bien décevante² !

Farid Esack, intellectuel musulman sud-africain, avoue de son côté que « le Coran est un livre difficile à pénétrer pour ceux qui lui sont “étrangers”, et même pour beaucoup de musulmans qui veulent seulement le lire³ ».

Ce constat très général, tant dans le monde non-musulman que musulman, appelle une enquête sur la composition du texte coranique : les différents fragments qui le composent sont-ils agencés entre eux selon une certaine logique qui confère au texte cohérence et unité, c'est-à-dire, finalement, une plus grande intelligibilité ?

La question est loin d'être nouvelle : elle s'est posée aux commentateurs du Coran, dès le début de l'exégèse coranique⁴. On la trouve à vrai dire déjà inscrite dans le Coran lui-même : « Les incrédules disent : “Si seulement on avait fait descendre sur lui le Coran en une seule fois !” Nous l'avons révélé ainsi, pour que ton cœur en soit raffermi et nous l'avons fait réciter d'une récitation distincte » (25,32) ; « Nous avons fragmenté cette Lecture pour que tu la récites aux hommes par pauses » (17,106).

¹ Voir O. ROY, *L'Islam mondialisé*.

² J. BERQUE, *Relire le Coran*, p. 19.

³ F. ESACK, *Coran, mode d'emploi*, p. 281.

⁴ Le lecteur trouvera en annexe, à la fin du livre, l'historique détaillé de la question, que nous résumons ici à grands traits.

Au III^e siècle de l'hégire (IX^e siècle après J.C.) paraissent déjà des ouvrages en réponse aux objections de ceux qui reprochent au Coran ses défauts de composition : la dislocation de ses parties, ses répétitions, le mélange de sujets hétéroclites dans un même chapitre, l'irruption soudaine d'un sujet étranger à son contexte, etc. Leurs réponses, du moins dans les ouvrages qui nous sont parvenus, ne paraissent guère convaincantes à un esprit d'aujourd'hui. Certains exégètes, notamment le grand commentateur et théologien Fakhr al-Dîn al-Râzî (mort en 1209), en quête d'une cohérence du texte, ont pratiqué « une exégèse du Coran par le Coran » : on cherche à éclairer le sens d'un verset par d'autres versets, situés ailleurs dans le livre, ce qu'aujourd'hui on appellera une exégèse *intertextuelle*. Ou encore, surtout depuis un siècle, beaucoup de commentateurs relient un verset à celui qui le précède, ou une sourate à ses voisines. Ils considèrent le texte comme une concaténation de versets ou de sourates, ce qui ne représente pas encore une véritable composition ou structure du texte. À notre connaissance, seuls deux commentaires récents du Coran, écrits et publiés dans les années 1980, proposent une certaine composition du Livre. Le premier, en ourdou, est dû au savant indopakistanaï Amîn Aḥsan Islāḥî : selon lui, la plupart des sourates sont regroupées en paires thématiques (ce qui semble exact), et l'ensemble du Coran se diviserait en sept grands ensembles (ce qui serait à vérifier). L'autre, en arabe, composé par le cheikh syrien Sa'îd Hawwâ, découpe le texte des sourates en groupes de versets, et à plusieurs niveaux, aboutissant ainsi à une certaine organisation du texte.

Du côté de l'orientalisme occidental, depuis la célèbre étude de Theodor Nöldeke sur l'histoire du Coran (*Geschichte des Qorâns*, 1860), la recherche a été dominée par la critique historique qui a achevé de démanteler le texte en petites unités, supposées de datations différentes⁵. En même temps, elle a été portée à retoucher le texte en déplaçant des versets ou des parties de versets, pour rendre le texte plus « logique ». Le texte est considéré comme un assemblage composite de fragments prononcés à différents moments de la vie du Prophète, et ensuite maladroitement réunis dans le Livre, par des collecteurs, sous le califat d'Othman. La critique porte ainsi toute son attention aux « anomalies » du texte, à ses « incohérences », aux « raccords maladroits » etc., pour délimiter les différents fragments qui le composent, les situer chronologiquement, et éventuellement les reconstruire en un ensemble logiquement plus satisfaisant. La traduction commentée du Coran par Richard Bell (parue en 1937), au sous-titre révélateur de « traduit, avec un réarrangement critique des sourates », prend l'allure d'un véritable *patchwork* de paragraphes redistribués, au prix d'une dislocation complète du texte reçu. Celle de Régis Blachère (1950), quoique nettement plus sobre, propose encore nombre de déplacements de versets. Or nous verrons, en ce qui concerne la sourate ici étudiée, que ces déplacements sont non seulement

⁵ Ce constat n'invalide évidemment en rien la mine d'informations contenues dans le livre de Nöldeke, qui, surtout dans ses rééditions augmentées par F. Schwally, G. Bergsträsser et O. Pretzl, échelonnées de 1908 à 1938, reste un ouvrage de référence majeur pour l'étude du Coran.

inutiles mais « déplacés » : ils répondent à un besoin de notre logique occidentale, issue de la culture grecque, alors qu'ils perturbent complètement une autre logique, sémitique, celle du texte coranique, selon laquelle ces versets sont très précisément « à leur place », là où ils sont, y occupant une fonction rhétorique déterminée, et souvent particulièrement importante pour l'intelligence du texte.

Ce n'est qu'à partir des années 1980 que le cap devait changer, avec la parution presque simultanée de deux ouvrages, le premier de Pierre Crapon de Caprona, le second d'Angelika Neuwirth, que l'on peut qualifier de premières tentatives scientifiques pour déterminer la structure du texte coranique. Même si ces deux chercheurs se permettent encore quelques déplacements dans le texte, leur recherche présuppose, au moins à titre d'hypothèse, une certaine unité littéraire de la sourate. Ils se sont toutefois limités aux sourates mecquoises, dont la composition est abordée par l'étude du rythme (pour le premier), de la rime des versets, de leur thématique et de la récurrence de certains traits stylistiques (pour la seconde)⁶. Leurs méthodes, même si elles accumulent des observations intéressantes, ne fournissent pas, à notre avis, la véritable clef de l'organisation du texte. Plus récemment, au tournant du nouveau millénaire, quelques études, de Neal Robinson et de Mathias Zahniser, abordent la question de la composition des longues sourates médinoises⁷. Pour eux, ce sont les correspondances à distance de termes, de syntagmes ou de propositions entières, identiques ou semblables, qui joueraient le rôle d'indicateurs de composition. Tel est bien un des principes de base de la méthode mise en œuvre dans le présent ouvrage. Nous pousserons cependant beaucoup plus loin la systématisation de la méthode et son application à tous les niveaux du texte. Les études, encore assez sommaires, citées ci-dessus ne vont pas au-delà de la recherche du découpage des grandes séquences des sourates⁸.

On le voit : tant du côté de l'exégèse islamique que des études orientalistes, la question de la cohérence du texte est « dans l'air ». Le développement de la linguistique structurale au cours du XX^e siècle n'y est certainement pas pour rien.

La solution ne devait cependant pas venir directement des études linguistiques modernes, mais d'un certain courant, dans l'exégèse biblique, qui prit forme au milieu du XVIII^e siècle et qui redécouvrit progressivement les règles qui régissent la composition des livres de la Bible. Le point de départ en fut l'étude du « parallélisme des membres » (non seulement dans les psaumes mais aussi dans

⁶ Voir P. CRAPON DE CAPRONA, *Le Coran : aux sources de la parole oraculaire, structures rythmiques des sourates mecquoises*, 1981. A. NEUWIRTH, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, 1981.

⁷ N. ROBINSON, *Discovering the Qur'an : A Contemporary Approach to a Veiled Text*, pp. 201-223 ; « Hands Outstretched : Towards a Re-reading of *Sûrat al-Mâ'ida* », pp. 1-19. A.H. MATHIAS ZAHNISER, « Major Transitions and Thematic Borders in Two Long Sûras: *al-Baqara* and *al-Nisâ'* », pp. 26-55.

⁸ L'étude de N. ROBINSON, « Hands Outstretched : Towards a Re-reading of *Sûrat al-Mâ'ida* », ne dépasse pas les dimensions d'un article (19 pages). Ses grands découpages de la sourate *al-Mâ'ida* ne correspondent que partiellement aux nôtres.

les prophètes), par le Révérend Robert Lowth, professeur à Oxford et futur évêque de cette ville, puis de Londres, dans ses trente-quatre *Leçons sur la poésie sacrée des Hébreux* (1753), qui devinrent un classique de l'exégèse biblique. À la même époque, l'Allemand Johann-Albrecht Bengel constatait l'importance, dans la Bible, d'une autre figure de rhétorique : le chiasme. À partir de l'étude de ces quelques figures de composition dans la Bible allaient se développer d'autres observations et des systématisations, tout au long des XVIII^e et XIX^e siècles et au cours du XX^e siècle⁹.

Aujourd'hui, c'est incontestablement Roland Meynet, professeur d'exégèse à l'Université grégorienne à Rome et directeur de la présente collection « Rhétorique sémitique », qui a poussé le plus loin la théorisation et l'application de ce qu'il a appelé l'« analyse rhétorique »¹⁰ (d'autres lui préfèrent le nom d'« analyse structurelle » – pour la différencier de l'analyse *structurale* : la première s'intéressant aux « structures de surface » du texte, repérables dans la lettre du texte, alors que la seconde en recherche les « structures profondes » dont l'auteur n'a normalement pas conscience¹¹).

Cette nouvelle discipline a récemment débordé les limites des études bibliques. Elle s'est révélée pertinente pour l'étude de la composition d'autres textes sémitiques, certains de la haute antiquité – textes akkadiens et ougaritiques¹² –, d'autres de l'antiquité tardive : les traditions islamiques (*hadith*-s) dans le grand recueil d'al-Bukhârî (IX^e siècle)¹³, et finalement le Coran lui-même. L'application de l'analyse rhétorique aux petites et moyennes sourates mecquoises du Coran la révélait d'emblée comme l'instrument parfaitement *ad hoc* pour décrypter leur composition¹⁴. Moins sophistiquée que d'autres instruments de la linguistique moderne, elle a aussi l'avantage de n'utiliser que des termes simples issus du langage courant (« segments », « morceaux », « parties », « passages », etc.), aisément accessibles par conséquent au non-spécialiste. Et le fait qu'elle ait été longuement expérimentée par des biblistes qui allient rigueur scientifique et respect d'un texte considéré comme révélé, Parole de Dieu, devrait ôter toute suspicion de la part du lecteur musulman : l'usage intempestif des sciences humaines modernes dans l'étude du Coran leur fait en effet parfois craindre que ce dernier ne soit réduit à un objet d'étude purement profane, un texte comme un autre, dépouillé de toute sacralité. Si l'analyse rhétorique bouscule les méthodes de l'exégèse traditionnelle, la « désacralise » en quelque sorte, elle ne supprime

⁹ L'histoire en est retracée dans la première partie du livre de référence de R. MEYNET, *L'Analyse rhétorique*, pp. 23-173.

¹⁰ Voir la deuxième partie (« Exposé systématique ») du livre de R. MEYNET, *L'Analyse rhétorique*, pp. 175 *sqq.*

¹¹ La distinction entre « structures de surface » et « structures profondes » a été faite par Noam Chomsky.

¹² Des exemples en sont donnés dans R. MEYNET, *L'Analyse rhétorique*, pp. 316-317.

¹³ Voir un exemple dans R. MEYNET, *L'Analyse rhétorique*, p. 318, et l'ouvrage collectif R. MEYNET, L. POUZET, N. FAROUKI, A. SINNO, *Rhétorique sémitique. Textes de la Bible et de la Tradition musulmane* (pour la première édition en arabe, voir la Bibliographie).

¹⁴ Voir nos articles dans la Bibliographie.

rien de la sacralité du texte lui-même, intégralement respecté dans sa lettre, tel qu'il existe dans sa version canonique. Elle ne fait que décrire sa structure dans le but de comprendre le sens qu'elle véhicule.

Restait à montrer aussi la pertinence de l'analyse rhétorique pour les longues sourates médinoises, nettement plus complexes et d'apparence plus désordonnée que les petites sourates mecquoises. Tel était le but initial de la présente recherche. Le choix a été porté sur la sourate de « La Table dressée », principalement en raison de sa datation tardive : réputée la dernière (ou, selon certains, l'avant-dernière) grande sourate révélée, il était particulièrement intéressant de vérifier si un texte aussi tardif obéissait aux mêmes principes de composition que les petites sourates du début de la révélation coranique. Dans l'affirmative, on pourrait se permettre d'extrapoler en tenant tout le Coran pour composé de la même manière, selon une même « rhétorique ». Disons d'emblée que tel sera de fait le résultat de notre enquête.

L'usage fait ici du terme « rhétorique » pourra dérouter certains lecteurs, car il n'est pas pris dans son sens le plus courant. Les études littéraires et coraniques ont en effet développé, depuis l'éveil de la culture islamique, et sans nul doute sous l'influence de la rhétorique hellénistique tardive, une rhétorique conçue comme la science de l'embellissement du discours par les figures (métaphores, métonymies, synonymies, antithèses, etc.). Son intérêt ne se portait en conséquence qu'aux plus petites unités textuelles : le mot ou la phrase. La question de la composition du discours comme tel – pourtant abordée par Aristote, dans sa *Rhétorique*, sous le titre de « disposition du discours » – resta étrangère à la rhétorique arabe, malgré les questions soulevées, comme on l'a vu, par la composition, ou plutôt la non-composition apparente, du Coran. Aussi bien resta-t-elle impuissante à répondre à ces questions. Pourtant, la rhétorique, conçue, comme nous le faisons, comme « l'art de la composition du discours », n'est pas sans lien avec la science des « figures ». Car la rhétorique sémitique, qui avait cours en Orient avant l'envahissement de la rhétorique grecque, était bien fondée sur quelques « figures de composition » de base : le parallélisme et le chiasme, entre autres, mais réalisées à tous les niveaux d'organisation du texte. « L'analyse rhétorique » est précisément la systématisation de ces figures de composition à leurs différents niveaux.

Il va sans dire que, si nous tenons l'étude de la composition du texte comme une étape indispensable de l'exégèse, elle n'est pas la seule. Elle-même ne saurait se passer d'une enquête lexicologique et grammaticale. Le présent travail ne prétend à aucune originalité en ces domaines qui ont abondamment été explorés, tant par la tradition islamique que par la recherche orientaliste. On y fera occasionnellement allusion dans la rubrique *Questions de vocabulaire*, ou en cours de commentaire.

Très rapidement le travail d'analyse du texte a fait apparaître la nécessité de joindre à l'étude de sa *Composition* (rubrique essentielle des différentes parties

de cette recherche), celle de son *Contexte interscripturaire* (titre de la troisième rubrique). Ces deux approches du texte – analyse de la composition et intertextualité –, bien que différentes, se sont révélées intimement complémentaires, au point de s'appeler l'une l'autre. L'attention au contexte littéraire immédiat d'une unité textuelle – attention essentielle à l'analyse rhétorique – rend spontanément attentif à son contexte plus large dans le livre entier (ce que les exégètes musulmans ont appelé « le commentaire du Coran par le Coran »¹⁵) et, même au-delà, au contexte externe de toute la littérature sacrée avec laquelle le livre est en relation¹⁶, ce qui, pour le Coran, signifie d'abord la Bible et les écrits qui entourent la Bible : écrits rabbiniques et intertestamentaires, apocryphes, textes liturgiques juifs ou chrétiens, etc.¹⁷. Il ne s'agit bien entendu pas de dénoncer, dans une intention apologétique ou polémique, des « emprunts », des « imitations » ou même des « influences », comme a pu le faire un certain orientalisme de mauvais aloi, mais de reconnaître que le Coran partage un phénomène caractéristique des écrits bibliques : la réécriture. Les livres de la Bible se réapproprient sans cesse des écrits antérieurs, les réutilisent, en les orientant selon une perspective nouvelle qui fait progresser la révélation. Le Coran ne fait pas autre chose, quoique d'une manière différente de la Bible, comme on le verra mieux à la fin de notre lecture¹⁸ : se posant comme la dernière révélation dans la tradition judéo-chrétienne, il se devait de réassumer les traditions antérieures tout en imprimant sa marque propre sur les textes ainsi repris. L'étude intertextuelle ou « interscripturaire » à laquelle nous nous livrerons, loin de réduire le Coran à un pastiche d'écrits antérieurs, n'enlèvera rien à son originalité : elle la fera au contraire mieux ressortir.

L'étude de la composition du texte n'aurait qu'un intérêt limité si elle n'aboutissait pas à ce qui en constitue le but : l'*interprétation* du texte. À vrai dire, l'étude intertextuelle en fait déjà partie. On trouvera cependant sous une autre rubrique (*Éléments d'interprétation*) une interprétation, telle qu'elle nous semble ressortir de la composition. Nous avons intitulé la rubrique avec une certaine modestie « *éléments d'interprétation* », estimant qu'il revient aux musulmans de faire une interprétation plus approfondie du texte du Coran. Nous n'avons donc pas d'autre prétention que de suggérer des « pistes interpré-

¹⁵ C'est le seul niveau d'intertextualité envisagé par Issa J. Boullata dans son article « Literary structures », paragraphe *Transtextuality*, *EQ*.

¹⁶ Nous verrons, dans le chapitre conclusif du livre, une autre raison qui lie les deux démarches : l'intertextualité, telle que nous la pratiquerons, est attentive non seulement aux similitudes de vocabulaire entre le Coran et les textes de la tradition biblique, mais encore aux similitudes de structure, ce qui présuppose l'étude de la composition des textes en question.

¹⁷ Cette liste ne prétend pas être exhaustive. D'autres sources devraient être explorées, telles que les écrits patristiques, ou la littérature manichéenne.

¹⁸ Disons d'emblée que la relecture de l'Ancien Testament pratiquée par le Nouveau ne supprime en rien le premier, alors que le Coran se substitue pratiquement aux Écrits antérieurs qu'il réutilise. Les écrits sacrés des juifs et des chrétiens ne font pas partie de l'Écriture des musulmans, alors que les Écritures juives font intégralement partie de l'Écriture des chrétiens.

tatives » (que certains pourront juger déjà bien trop encombrées, tant le sujet nous a parfois emporté au-delà de la réserve que nous nous étions assignée au départ !). En revanche, nous avons eu moins de scrupules à développer l'aspect intertextuel, qui exige une familiarité avec la littérature biblique rarement possédée par le lecteur musulman.

L'analyse de la composition du texte pourra paraître à certains assez aride et laborieuse. Nous verrons cependant, de manière analytique au cours de l'ouvrage, et de manière synthétique dans le dernier chapitre, que l'enjeu peut en être considérable du point de vue théologique et juridique. Elle n'a donc pas qu'un intérêt littéraire ou esthétique, loin de là.

L'exégèse traditionnelle, sans doute en raison de la fragmentation du texte coranique, a le plus souvent procédé verset après verset, sans considération de leur contexte ni des grands ensembles textuels dont ils font partie. Il en est résulté une vision « atomiste » du texte, les versets se retrouvant tous sur un même plan. Or, le grand réformiste égyptien Muḥammad 'Abduh (mort en 1905) estimait déjà que les versets du Coran ne devaient pas être tous lus sur un même registre. Il distinguait les versets proclamant les dogmes essentiels de la foi islamique, d'autres versets, plus circonstanciels, dont les enseignements ou les prescriptions sont liés à des situations historiques particulières, et donc susceptibles d'adaptations¹⁹. Or, nous espérons montrer que cette distinction se reflète jusque dans la composition même du texte, les versets à caractère de « principes universels » occupant souvent, sinon toujours, des lieux rhétoriques privilégiés, centraux, contrastant avec les autres versets, plus particuliers, qui les entourent, ce qui peut être lourd de conséquences pour l'interprétation de la foi et de la loi islamiques. Un critère objectif, d'ordre purement formel, pourrait soutenir l'opinion, répandue parmi les « nouveaux penseurs » musulmans, qu'il faut distinguer, dans le Coran, ce qui est affirmation universelle et immuable, et ce qui est exhortation ou prescription commandées par le moment historique de la prédication muhammadienne.

Cette distinction peut être particulièrement opérante dans la sourate 5 qui édicte un certain nombre de règles pour la vie des musulmans et aborde par ailleurs longuement les relations de l'islam avec les juifs et les chrétiens. Autant de questions de la plus grande actualité. Les théologiens juristes (*fuqahâ'*) se sont abondamment penchés sur les versets juridiques de cette sourate, et beaucoup de commentaires classiques leur consacrent de nombreuses pages. Sans les négliger, nous les traiterons cependant de manière plus sobre, n'ayant pas à considérer les développements que leur a donnés le droit islamique par la suite. Nous retiendrons surtout, outre la hiérarchie des règles et des lois, la souplesse dont le Coran fait preuve dans bien des cas, en matière de réglementations, souplesse plus grande qu'on ne le croit souvent. En revanche, les relations de la communauté musulmane avec les juifs, et plus encore avec le christianisme,

¹⁹ A. FILALI-ANSARY, *Réformer l'islam ? Une introduction aux débats contemporains*, p. 30.

nous retiendront davantage : relations complexes faites de convivium (le partage de la nourriture et le mariage avec les femmes juives et chrétiennes sont autorisés ; les chrétiens sont « les plus proches par l'amitié » des musulmans), de rivalité et de dépassement (l'islam se substitue aux alliances juive et chrétienne), de séduction (juifs et chrétiens sont appelés à la conversion), d'hostilité et de condamnation (surtout à l'égard des juifs), de polémique juridique et dogmatique (surtout à l'égard des chrétiens), le tout aboutissant finalement, et de manière inattendue, à une vision universaliste où les différentes religions ont leur place dans le mystérieux dessein de Dieu sur l'humanité. La sourate n'est pas qu'une série de polémiques anti juives ou anti chrétiennes, comme le laisserait penser une lecture superficielle : elle jette aussi les bases de ce qui pourrait bien devenir une véritable « théologie coranique des religions », tant il est vrai que la structure du texte est porteuse de sens : le détour, qui pourra paraître quelque peu onéreux, par l'étude de la composition de la sourate, dans toutes ses subtilités, pourra s'avérer non seulement utile, mais nécessaire, pour en rejoindre le message dans toute son ampleur.

Quant au titre du livre, le lecteur devra patienter jusqu'à la fin de l'ouvrage pour le comprendre, tout comme le lecteur de la sourate doit attendre les derniers versets pour en saisir le titre traditionnel de *la Table dressée*. Si nous lui avons préféré *le Festin*, c'est que ce dernier inclut forcément une table dressée, tout en connotant un repas festif, dont on verra le lien avec la nouvelle alliance, thème central de la sourate. La différence de titre entre la sourate et le présent ouvrage veut aussi marquer la distance entre le texte coranique et son interprétation.

Le Caire, décembre 2005

AVERTISSEMENTS

Une esquisse de l'analyse rhétorique

Le lecteur trouvera dans les pages suivantes le « lexique des termes techniques » utilisés dans l'analyse rhétorique. Mais il semble bon, au préalable, de lui donner une idée très générale de la *méthode* poursuivie dans cette approche du texte.

Le principe de composition fondamental de la rhétorique sémitique est la *symétrie*. L'analyse aura donc essentiellement pour but de repérer les diverses formes de symétries qui composent le texte, de définir les rapports que ces symétries entretiennent entre elles et le découpage du texte qu'elles déterminent.

Ces symétries sont au nombre de trois : le *parallélisme* (ou « construction parallèle »), quand des unités textuelles apparentées réapparaissent dans le même ordre (ABC/A'B'C') ; le *concentrisme* (ou « construction concentrique »), quand les unités textuelles apparentées sont disposées en concentrisme autour d'un centre (ABCD/x/D'C'B'A') ; la *construction spéculaire*, quand manque l'élément central (ABCD/D'C'B'A').

Ces « symétries totales » sont repérables dans le texte par des indices de composition (ou « symétries partielles »).

On parlera de *termes extrêmes*, quand ces indices de composition se trouvent au début et à la fin d'une unité qu'ils encadrent (c'est ce qu'on appelait traditionnellement l'« inclusion »), de *termes initiaux*, *centraux* ou *finaux*, lorsqu'ils se retrouvent respectivement au début, au centre ou à la fin de deux unités symétriques, de *termes médians*, lorsqu'ils se trouvent à la fin d'une unité et au début de l'unité suivante (c'est ce que les biblistes appellent encore le « mot-crochet »).

Le rapport entre ces termes pourra être un rapport d'*identité*, de *synonymie* (au sens large de « termes de sens voisin »), d'*antithèse*, d'*homophonie* (nous n'en rencontrerons pas, dans la présente étude), de *paronymie* (ou quasi-homonymie : assez fréquente, dans le Coran), d'*assonance* (très fréquente, dans le Coran), voire d'*homographie* (de graphie identique : elle n'est pas rare, dans le Coran, si l'on supprime les points diacritiques de l'écriture arabe, qui n'existaient pas au temps de la première mise par écrit du Coran).

Ces indices et ces symétries existent dans le texte à différents niveaux, qu'il faut soigneusement distinguer, en commençant l'analyse par les niveaux inférieurs, pour progresser vers les niveaux supérieurs :

- le *membre* (ou, en terminologie grecque, le *stique*) est le premier niveau rhétorique ; il correspond en général à un syntagme ;
- le *segment* comprend un, deux ou trois membres (et jamais plus) ;
- le *morceau* comprend un, deux ou trois segments (et jamais plus) ;
- la *partie* comprend un, deux ou trois morceaux (et jamais plus).

Et ainsi de suite pour les quatre niveaux supérieurs : le *passage*, la *séquence*, la *section* et enfin le *livre*, chacun formé d'une ou de plusieurs unités (en nombre indéfini, cette fois) du niveau immédiatement inférieur.

Parfois, il faut ajouter des niveaux intermédiaires : *sous-parties*, *sous-séquences* ou *sous-sections*.

Les lois de Lund

À cette esquisse de la méthode, il faut ajouter quelques « lois », ou manières de structurer un texte dont nous verrons d'abondantes applications. Elles ont été théorisées par le bibliste américain Nils W. Lund, qui publia dans les années 1930-1940 le résultat de ses analyses de textes du Nouveau et de l'Ancien Testament.

Vu leur importance et le nombre de fois où nous nous y référerons (de manière explicite ou non), nous reproduisons ci-dessous cinq des sept lois de Lund¹.

Première loi : Le centre est toujours un tournant. Le centre peut consister en une, deux, trois ou même quatre lignes.

Deuxième loi : Au centre il y a souvent un changement dans le déroulement de la pensée et une idée antithétique est introduite. Après quoi, le déroulement premier est repris et poursuivi jusqu'à ce que le système s'achève. Faute d'un meilleur terme, nous appellerons ce trait *la loi du changement au centre*.

Troisième loi : Des idées identiques sont souvent distribuées de telle manière qu'elles apparaissent aux extrémités et au centre et nulle part ailleurs dans le système.

Quatrième loi : Il existe aussi de nombreux cas où les idées apparaissent au centre d'un système et aux extrémités d'un système correspondant, le second ayant été construit évidemment pour aller avec le premier. Nous appellerons ce trait *la loi du déplacement du centre vers les extrémités*.

Cinquième loi : Certains termes ont nettement tendance à graviter autour de certaines positions à l'intérieur d'un système donné, comme les noms divins dans les Psaumes, les citations en position centrale dans le Nouveau Testament².

¹ Nous les reproduisons dans la traduction, légèrement retouchée par lui, que R. Meynet en a publiée dans *L'Analyse rhétorique*, pp. 146-147. Le texte original se trouve dans N.W. Lund, *Chiasmus in the New Testament*, pp. 40-41.

² Dans le Coran également les noms divins figurent de manière privilégiée aux extrémités et au centre des systèmes ; et nous verrons dans la sourate 5 deux citations dans des centres, en 5,32 et 5,45.

Le châtement des fils d'Israël rebelles

Séquence A3 : 27-40

Alors que la première sous-section (1-26) se terminait par un récit biblique hautement symbolique, la deuxième sous-section (27-50) commence également par un récit-parabole issu de la tradition biblique : le meurtre de Caïn. Le récit de ce crime est comme un fronton inaugurant une sous-section consacrée à des questions concernant l'exercice de la justice dans la nouvelle communauté fondée par Muhammad. Elle compte deux séquences : 27-40 et 41-50. La première édicte des châtements corporels pour certains crimes, derrière lesquels se profile la lutte de certains juifs rebelles contre le Prophète. La seconde investit Muhammad comme arbitre dans les affaires internes des juifs et des chrétiens.

Séquence A3 : Le châtement des fils d'Israël rebelles	27-40
Séquence A4 : La juridiction du Prophète sur les juifs et les chrétiens	41-50

La séquence A3 comprend trois passages disposés en concentrisme : 27-31 ; 32a-f ; 32g-40. Le premier passage est consacré au récit du fratricide ; le deuxième reprend une sentence de sagesse de la tradition juive interdisant tout meurtre, à l'exception de l'exécution du meurtrier ou de celui qui sème « un désordre sur la terre » ; le troisième passage applique cette exception à « ceux qui combattent contre Dieu et son Envoyé et sèment le désordre sur la terre », tout en élargissant la considération à d'autres crimes et châtements, tels que le vol.

Le meurtre de Caïn	27-31
--------------------	-------

L'INTERDIT DU MEURTRE	32a-f
-----------------------	-------

Crimes et châtements	32g-40
----------------------	--------

1. LE MEURTRE DE CAÏN (27-31)

TEXTE

²⁷ Et récitez-leur, en vérité, l'histoire des deux fils d'Adam : quand ils offrirent un sacrifice, il fut accepté de l'un des deux, mais il ne fut pas accepté de l'autre. Il dit : « Certainement je vais te tuer. » Il dit : « Certes, Dieu n'accepte que de la part des pieux. ²⁸ Si tu étends ta main sur moi pour me tuer, moi je n'étendrai pas ma main sur toi pour te tuer, car je crains Dieu, le Seigneur des hommes. ²⁹ Certes, moi, je veux que tu te charges de mon péché et de ton péché, et que tu sois parmi les compagnons du feu : telle est la rétribution des injustes. » ³⁰ Puis son âme le disposa à tuer son frère, et il le tua, et il devint l'un des perdants. ³¹ Et Dieu envoya un corbeau. Il gratta la terre pour lui montrer comment ensevelir la dépouille de son frère. Il dit : « Malheur à moi ! Suis-je incapable d'être comme ce corbeau et d'ensevelir la dépouille de mon frère ? » Et il devint l'un des regrettants.

QUESTIONS DE VOCABULAIRE

Le Seigneur des hommes (28)

L'expression « le Seigneur *des hommes* » est habituellement traduite par « Seigneur *des mondes* ». Nous avons vu plus haut¹, à propos du verset 20 (« il vous donna ce qu'il n'a donné à personne parmi les hommes »), les raisons qui permettent de traduire comme nous le proposons. Dans le contexte de ce verset 28, dans lequel Abel se refuse à tuer, même en cas de légitime défense, il convient en effet davantage qu'il en appelle au Seigneur *des hommes*, lui qui seul dispose de leur vie.

COMPOSITION

Le passage ne compte qu'une seule partie, que l'on peut découper en trois morceaux : 27 ; 28-30 ; 31.

– ^{27a} Et récitez-leur l'histoire des deux fils d'Adam, en vérité :

= ^b quand	ils offrirent	un sacrifice,
: ^c	il fut ACCEPTÉ	<i>de l'un des deux,</i>
: ^d et	ne fut pas ACCEPTÉ	<i>de l'autre.</i>

+^e *Il dit* : « Certainement je vais te tuer. »

+^f *Il dit* : « Certes, Dieu **n'ACCEPTÉ** que *de la part des pieux.*

Le premier morceau (27) commence par un segment unimembre d'introduction au récit (a). Le deuxième segment, de forme ABB', raconte la scène du

¹ Voir p. 122.

sacrifice, en trois temps : l'offrande des deux sacrifices (b), l'acceptation de l'un (c), le refus de l'autre (d). Le troisième segment met en parallèle deux discours : celui du premier frère (Caïn), annonçant son meurtre, et celui du second frère (Abel), se posant en homme « pieux », en face du meurtrier menaçant. Le verbe « accepter de (*min*) » (c.d.f) relie les deux segments.

-
- ^{28a} Si tu étends sur moi ta main pour que **tu me TUES**,
 – ^b moi je n'étendrai pas ma main sur toi pour que **je te TUE**,
 + ^c car je crains Dieu, le Seigneur des HOMMES [*'ĀLaMĪN*].
- = ^{29a} Certes, moi, je veux que tu te charges de mon péché et de ton péché,
 = ^b et que tu sois parmi les compagnons du feu :
 :: ^c telle est la rétribution des INJUSTES [*zĀLIMĪN*]. »
- ^{30a} Puis son âme le disposa à **TUER** son frère,
 – ^b et **il le TUA**,
 + ^c et il devint l'un des PERDANTS [*khĀsIrĪN*].
-

Le deuxième morceau (28-30) est construit en trois segments trimembres (28 ; 29 ; 30) tous de forme AA'B : les deux premiers membres du premier segment sont antithétiques (28a et b), ceux du deuxième segment sont deux subordonnées du verbe « je veux » (29a et b), ceux du troisième segment ont chacun le verbe « tuer » (30a et b). Les trois segments se terminent sur un nom pluriel désignant des humains, les trois noms étant assonancés : « hommes » (*'ĀLaMĪN*, 28c), « injustes » (*zĀLIMĪN*, 29c), « perdants » (*khĀsIrĪN*, 30c). Ceci donne un argument rhétorique pour préférer traduire *Rabb al-'ālamīn* par « Seigneur des hommes », plutôt que « Seigneur des mondes », comme on le fait habituellement : Dieu est le Seigneur des hommes, fussent-ils injustes et perdants.

Les trois segments sont disposés en concentricité : les segments extrêmes ont le verbe « tuer » dans les deux premiers membres (28a.b ; 30a.b) et s'opposent entre eux, puisque, dans le premier, Abel déclare ne pas vouloir tuer Caïn (28b), alors que, dans le dernier, Caïn tue Abel (30b).

-
- ^{31a} Et Dieu envoya un CORBEAU.
 – ^b Il gratta la terre
 = ^c pour lui montrer comment *ENSEVELIR LA DÉPOUILLE DE SON FRÈRE*.
 – ^d Il dit : « Malheur à moi !
 – ^e Suis-je incapable d'être comme ce CORBEAU
 = ^f et d' *ENSEVELIR LA DÉPOUILLE DE MON FRÈRE ?* »
 + ^g Et il devint l'un des regrettants.
-

Les deux premiers segments du troisième morceau (31a-c ; d-f) sont parallèles, avec la répétition du terme « corbeau » (a et e) et du syntagme « ensevelir la dépouille de son/mon frère » dans les derniers membres (c et f). Le premier segment décrit l'action du corbeau, le deuxième est un monologue intérieur de Caïn, le troisième conclut toute la partie : Caïn regrette ce qu'il a fait.

L'ensemble du passage (27-31)

^{27a} Et récitez-leur l'histoire des **DEUX FILS D'ADAM**, en vérité : ^b quand ils offrirent un sacrifice, ^c il fut accepté de l'un des deux, ^d mais il ne fut pas accepté de l'autre. ^e Il dit : « Certainement je vais te *TUER*. » ^f Il dit : « Certes, DIEU n'accepte que ***de la part des pieux***. »

^{28a} Si tu étends sur moi ta main pour que tu me *TUES*, ^b moi je n'étendrai pas ma main sur toi pour que je te *TUE*, ^c car je crains DIEU, le Seigneur des hommes.

^{29a} Certes, moi, je veux que tu te charges de mon péché et de ton péché,
^b et **que tu sois parmi les compagnons du feu** :
^c telle est la rétribution des injustes. »

^{30a} Puis son âme le disposa à *TUER SON FRÈRE*, ^b et il le *TUA*, ^c et il devint l'un ***des perdants***.

^{31a} Et DIEU envoya un corbeau. ^b Il gratta la terre ^c pour lui montrer comment ensevelir la dépouille de **SON FRÈRE**. ^d Il dit : « Malheur à moi ! ^e Suis-je incapable d'être comme ce corbeau ^f et d'ensevelir la dépouille de **MON FRÈRE ?** » ^g Et il devint ***l'un des regrettants***.

Les trois morceaux du passage correspondent à trois temps du récit : avant le meurtre (sa cause), pendant le meurtre (son déroulement), après le meurtre (ses conséquences). Ils se terminent par des formes grammaticales identiques et assonancées (la particule *min* suivie d'un participe actif) : *min al-muttaqîn* (« des pieux », 27f), *min al-khâsirîn* (« des perdants », 30c), *min al-nâdimîn* (« des regrettants », 31g).

Les trois morceaux sont disposés en concentricité : les deux morceaux extrêmes manifestent la sollicitude de Dieu à l'égard d'Abel : Dieu accepte son offrande (27) et se soucie de faire ensevelir sa dépouille en envoyant un corbeau pour montrer à Caïn comment procéder (31). Dans le morceau central au contraire Abel est victime de Caïn.

Le morceau central, étant lui-même disposé en concentricité, met en vedette son segment central (29), condamnant d'avance Caïn à l'enfer par la bouche d'Abel. Comme on l'a déjà vu, souvent, dans le Coran, l'évocation du châtement eschatologique se trouve au centre d'un concentricité.

Le verbe « tuer » relie le premier morceau (27e) au deuxième (28a.b ; 30a.b). Le terme « frère » relie le deuxième morceau au troisième : « son frère » (30a), « son/mon frère » (31c.f). Le terme « Dieu » paraît une seule fois dans chaque morceau : à la fin du premier (27f) et au début des deux suivants (28c et 31a). L'ensemble du passage est encadré par les termes apparentés : « les deux fils d'Adam »/« mon frère » (27a et 31f).

Bien que le dialogue entre les deux frères commence en 27e pour se terminer en 29c, il ne forme pas une unité rhétorique continue. En raison des différents indices de composition que nous venons de voir, il convient de découper le texte en deux morceaux : le dialogue, amorcé à la fin du premier morceau, est poursuivi dans le second.

**Correspondances entre les récits 20-26 (l'entrée en Terre sainte)
et 27-31 (le meurtre de Caïn)**

<p>^{20a} Et QUAND Moïse dit à son peuple : ^b « Peuple, rappelez-vous le bienfait de Dieu envers vous, ^c QUAND il a établi d'entre vous des prophètes, ^d et qu'il vous a établis rois, ^e et il vous donna ce qu'il n'a donné à personne parmi les hommes. ^{21a} Peuple, entrez dans la Terre sainte ^b que Dieu vous a destinée. ^c Et ne revenez pas sur vos pas : ^d vous retourneriez <i>PERDANTS</i>. » ^{22a} Ils dirent : « Moïse, il y a là un peuple de colosses ! ^b Et nous n'entrerons pas là ^c avant qu'ils ne sortent de là ; ^d mais s'ils sortent de là, ^e alors, certes, nous entrerons. »</p>
<p>^{23a} Dirent DEUX HOMMES d'entre ceux qui craignaient [Dieu], ^b – Dieu leur avait accordé son bienfait – : ^c « Entrez chez eux par la porte. ^d Quand vous serez entrés par elle, ^e certes, vous serez vainqueurs. ^f Et en Dieu faites confiance, ^g si vous êtes croyants. »</p>
<p>^{24a} Ils dirent : « Moïse, nous n'y entrerons jamais ^b tant qu'ils seront là ! ^c Va donc, toi et ton Seigneur, ^d et combattez ! ^e Nous, ici nous restons. » ^{25a} Il dit : « Seigneur, je ne contrôle rien, ^b sinon moi-même et MON FRÈRE. ^c Fais donc une séparation entre nous ^d et entre le peuple pervers. » ^{26a} Il dit : « Elle leur sera interdite durant quarante ans, ^b ils erreront sur la terre. ^c Ne te tourmente pas pour le peuple pervers. »</p>
<p>^{27a} Et récitez-leur l'histoire des DEUX FILS D'ADAM, en vérité : ^b QUAND ils offrirent un sacrifice, ^c il fut accepté de l'un des deux, ^d mais il ne fut pas accepté de l'autre. ^e Il dit : « Certainement je vais te tuer. » ^f Il dit : « Certes, Dieu n'accepte que de la part des pieux.</p>
<p>^{28a} Si tu étends sur moi ta main pour que tu me tues, ^b moi je n'entendrai pas ma main sur toi pour que je te tue, ^c car je crains Dieu, le Seigneur des hommes. ^{29a} Certes, moi, je veux que tu te charges de mon péché et de ton péché, ^b et que tu sois parmi les compagnons du feu : ^c telle est la rétribution des injustes. » ^{30a} Puis son âme le disposa à tuer son frère, ^b et il le tua, ^c et il devint l'un des <i>PERDANTS</i>.</p>
<p>^{31a} Et Dieu envoya un corbeau. ^b Il gratta la terre ^c pour lui montrer comment ensevelir la dépouille de son frère. ^d Il dit : « Malheur à moi ! ^e Suis-je incapable d'être comme ce corbeau ^f et d'ensevelir la dépouille de MON FRÈRE ? » ^g Et il devint l'un des regrettants.</p>

Quoique très différents, ces deux récits, qui font charnière entre deux sous-sections, ont en commun une thématique de révolte, et de don ou d'acceptation de la part de Dieu de certain(s) à l'exclusion d'autre(s) : « Il vous donna ce qu'il n'a donné à personne parmi les hommes » (20e) ; « il fut accepté [par Dieu] de l'un des deux, ^d mais il ne fut pas accepté de l'autre » (27c-d).

Les deux récits sont construits en concentrisme. Ils commencent tous deux par la particule *idh*, « quand » (20c ; 27b). Le terme « perdants » se trouve dans la première partie du premier récit (21d), et dans la partie centrale du deuxième

(30c). Aux « deux hommes » de la partie centrale du premier récit (23a) répondent les « deux fils d'Adam », au début du deuxième récit (27a). Dans la dernière partie des deux récits figure « mon frère » (25b et 31f). Les deux récits mettent en scène deux frères : Moïse et Aaron (non nommé) pour le premier, Abel et Caïn (non nommés) pour le second. Il y a une progression entre la fin du premier récit : « ils erreront sur *la terre* » (26b) et le centre du second : « que tu sois parmi les compagnons du *feu* » (29b) (même champ sémantique des quatre éléments).

ÉLÉMENTS D'INTERPRÉTATION

Les nombreuses convergences de vocabulaire et de structure manifestent bien la continuité entre le récit de révolte qui clôture la séquence A2 et celui qui ouvre la séquence A3. Une forme grammaticale relie d'ailleurs clairement le second récit au premier : « Et récite-*leur* l'histoire des deux fils d'Adam » (27a). Le récit s'adresse donc à ceux dont il est question dans le passage qui précède immédiatement² : les juifs incrédules qui ont refusé d'« entrer en islam », symboliquement représentés par les fils d'Israël qui jadis ont refusé d'entrer dans la Terre sainte. L'anachronisme entre les versets 26 et 27 est évidemment intentionnel : Muhammad ne s'adresse pas au peuple de Moïse errant dans le désert, mais aux juifs contemporains : c'est bien ainsi que le comprend Tabarî³. Le texte suggère un contexte historique de tension avec les juifs, et donc une date postérieure aux débuts de l'époque médinoise⁴.

Alors que le premier récit dénonce la violation de l'alliance par les fils d'Israël, en raison de leur désobéissance, le second condamne la violation d'un précepte moral majeur : l'interdit du meurtre. Il y a donc une progression dramatique entre les deux récits et l'on devine aussitôt, en raison de toutes leurs correspondances, que le second récit ne sera pas non plus étranger aux fils d'Israël, symboliquement figurés par Caïn. Le peuple qui s'est révolté contre Moïse (figure de Muhammad, dans le premier récit) attend maintenant à la vie de Muhammad (figuré par Abel). Selon Tabarî, le meurtre de Caïn signifie les attentats des juifs contre Muhammad et ses compagnons⁵.

Les deux récits soulignent aussi le libre choix de Dieu, qui peut donner à certains ce qu'il ne donne pas à d'autres (20e), et accepter des uns ce qu'il n'accepte pas des autres (27c-d).

² C'est une des cinq solutions recueillies par Râzî de la tradition exégétique (entre lesquelles il ne choisit pas), pour déterminer le référent du pronom « Récite-*leur* ». D'autres renvoient aux « croyants » du verset 11, aux « gens de l'Écriture » du verset 19, ou aux juifs et aux chrétiens du verset 18. RÂZÎ, XI, pp. 202-203.

³ TABARÎ, VI, p. 186.

⁴ Ceci, contre l'avis de R. Bell qui songe à l'époque mecquoise, en raison de la passivité d'Abel. Voir H. BUSSE, « Cain and Abel », *EQ*, I, p. 270.

⁵ TABARÎ, VI, p. 186.

*CONTEXTE INTERSCRIPTURAIRE*⁶**Le dialogue entre les deux frères (27e-29)**

La source biblique du récit de Caïn et Abel se trouve, comme tout le monde le sait, au livre de la Genèse 4,1-16. Le récit coranique est toutefois assez différent. Le dialogue entre Caïn et Abel (27e-29c) est absent du récit biblique. N.A. Stillman cite un passage des Targums *Jonathan* et *Yerushalmi* qui reproduit un dialogue entre les deux frères, quoique assez différent : « Dans les deux versions araméennes, Caïn s'exclame avec amertume : "Il n'y a ni jugement, ni juge, ni monde à venir, personne qui récompense les bonnes actions des hommes pieux, ni personne qui punit le méchant. Le monde n'est ni créé ni gouverné dans la miséricorde." Ce à quoi Abel réplique : "Il y a un jugement, il y a un juge etc."⁷. » Dans le dialogue rapporté dans le Coran, c'est surtout Abel qui parle. Les seuls mots de Caïn sont : « Je vais te tuer » (27e).

« Je n'étendrai pas ma main sur toi » (28b)

La passivité d'Abel, au verset 28, a posé question à l'exégèse traditionnelle : Abel aurait-il dû défendre sa vie ou non ? Sans doute faut-il voir surtout dans cette passivité une trace de la tradition chrétienne qui voit en Abel la figure du Christ innocent qui se laisse crucifier sans tenter de se défendre⁸. L'expression peut aussi refléter un souvenir de l'attitude de David (autre figure du Christ) qui refuse de porter la main sur Saül, alors que celui-ci le traque : « Que Yhwh me garde de porter la main sur l'oint de Yhwh » (1S 26,11 ; et 26,9).

« Je veux que tu te charges de mon péché et de ton péché » (29a)

Un arrière-fond chrétien du récit peut aussi résoudre les difficultés d'interprétation du verset suivant, littéralement : « Je veux que tu te charges de mon péché et de ton péché » (29a). Une des explications données par les exégètes serait : « Je veux que tu assumes ton péché envers moi et ton péché envers toi⁹. » Mais certains commentateurs interprètent ici « mon péché » par ses conséquences : « Je veux que tu te charges du châtement de mon assassinat¹⁰. » La phrase entière reviendrait donc à dire : « Je veux que tu te charges de ton péché envers moi (mon assassinat) et de son châtement. » Il s'agit en tout cas clairement d'une phrase d'imprécation, où Abel souhaite que tout le mal que lui veut son frère retombe sur lui, et qu'il soit finalement « parmi les compagnons du feu » (29b). Après le verset précédent (28) derrière lequel se dessinait le visage de Jésus,

⁶ Pour les contacts possibles entre le récit coranique de Caïn et Abel et les sources juives et chrétiennes, voir N.A. STILLMAN, « The story of Cain and Abel in the Qur'an and the muslim commentators », pp. 231-239.

⁷ N.A. STILLMAN, « The story of Cain and Abel in the Qur'an », p. 235.

⁸ H. BUSSE, « Cain and Abel », *EQ*.

⁹ Traduction de M. GLOTON, *Une Approche du Coran*, p. 236.

¹⁰ RÂZÎ, XI, p. 207. Râzî ajoute : « Il n'y a pas de doute que l'opprimé peut demander à Dieu le châtement de son oppresseur. »

victime innocente, il n'est pas invraisemblable que le verset 29 soit une réplique coranique de l'imprécation de Jésus contre les scribes et les pharisiens, au chapitre 23 de l'évangile de Matthieu, ce qui expliquerait du même coup le relativement long discours d'Abel, en comparaison de celui de Caïn, dans le Coran.

³³ Serpents, engeance de vipères, comment pourriez-vous échapper à la condamnation de la *géhénne* ? ³⁴ C'est pourquoi, voici que j'envoie vers vous des prophètes, des sages et des scribes : *vous en tuerez* et mettrez en croix, vous en flagellerez dans vos synagogues et pourchasserez de ville en ville, ³⁵ pour *que retombe sur vous tout le sang innocent* répandu sur la terre, depuis *le sang de l'innocent Abel* jusqu'au sang de Zacharie, fils de Barachie, que vous avez assassiné entre le sanctuaire et l'autel ! ³⁶ En vérité, je vous le dis, *tout cela va retomber sur cette génération !* » (Mt 23,33-36).

Le texte dénonce les crimes des pharisiens (« vous en tuerez,... ») et en annonce les conséquences : « que retombe sur vous tout le sang innocent [...] depuis le sang innocent d'Abel ». Si, dans le Coran, Caïn représente les juifs hostiles à Muhammad, comme le suggère la suite de la séquence A3, on peut comprendre que celui-ci prenne les traits de Jésus, qui lui-même s'est vu préfiguré en Abel (Mt 23,35). Abel-Muhammad reprendrait, en 5,29, et sous une autre forme, les imprécations de Jésus contre les juifs qui cherchaient à le faire mourir. Dans les deux textes, l'imprécation est accompagnée d'une menace de l'enfer : « Comment pourriez-vous échapper à la condamnation de la *géhénne* ? » (Mt 23,33) ; « Je veux [...] que tu sois parmi les compagnons du feu » (sourate 5,29a-b). Cette interprétation typologique prendra plus de relief quand nous la reprendrons plus loin, au niveau de toute la séquence.

« Dieu envoya un corbeau » (31a)

L'anecdote du corbeau semble avoir sa source dans le *Midrash Tanhuma* (*Bereshit*, 10 ; v^e siècle) : « Lorsque Caïn tua Abel, ce dernier était resté couché par terre et Caïn ne savait comment faire. Dieu y fit passer deux oiseaux se bataillant ; l'un tua l'autre, puis creusa avec ses pattes un trou dans le sol et y enterra le mort. S'inspirant de cet exemple, Caïn creusa dans la terre et y ensevelit Abel¹¹. »

Le regret de Caïn peut être mis en relation avec le texte biblique. Souvent traduit par « *Ma peine* est trop lourde à porter » (ainsi, dans la *Bible de*

¹¹ Voir H. SPEYER, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, pp. 86-87 ; D. SIDERSKY, *Les origines des légendes musulmanes*, p. 18 ; D. MASSON, *Le Coran*, p. 822. Ces trois auteurs corrigent A. Geiger (m. 1874) et W. Saint-Clair Tisdall (m. 1928), qui mettent l'anecdote du corbeau en relation avec un passage du *Pirke de R. Eliezer*. Ce dernier ouvrage, datant du IX^e siècle, est postérieur à l'islam et son récit pourrait donc théoriquement dépendre du Coran, quoiqu'il soit beaucoup plus vraisemblable que le récit juif du *Pirke de R. Eliezer* dépende directement – comme le Coran – du *Midrash Tanhuma*. Voir N.A. STILLMAN, « The story of Cain and Abel », pp. 231 et 236. Dans *la Vie grecque d'Adam et Ève* (de date incertaine), l'ensevelissement d'Abel fait aussi problème, mais le corbeau est remplacé par des anges et le récit est d'une tout autre tonalité (voir *la Vie grecque d'Adam et Ève*, XL, 3-7, trad. D.-A. Bertrand, dans *La Bible. Écrits intertestamentaires* I, pp. 1793-1794).

Jérusalem), Gn 4,13 dit littéralement, selon l'hébreu : « *Ma faute* est trop lourde à porter » (ainsi dans la *Traduction œcuménique de la Bible*). La *Septante* dit également : « Ma culpabilité est trop grande pour que je sois absous¹². »

Remarquons que ces deux traductions (faute/peine) correspondent exactement aux deux sens donnés par les commentateurs au « péché » dans la sourate 5,29a (péché/châtiment).

2. L'INTERDIT DU MEURTRE (32a-f)

TEXTE

³² C'est pourquoi nous avons prescrit aux fils d'Israël que celui qui tue une âme – non pour une [autre] âme, ou pour un désordre sur la terre –, c'est comme s'il avait tué l'humanité entière. Et celui qui la fait vivre, c'est comme s'il faisait vivre l'humanité entière.

COMPOSITION

– ^{32a} C'est pourquoi nous avons prescrit aux fils d'Israël
= ^b que CELUI QUI TUE UNE ÂME,
+ ^c – non pour une [autre] âme, ou pour un désordre sur la terre –
= ^d C'EST COMME S'IL AVAIT TUÉ L'HUMANITÉ ENTIÈRE.
= ^e Et CELUI QUI LA FAIT VIVRE,
= ^f C'EST COMME S'IL FAISAIT VIVRE L'HUMANITÉ ENTIÈRE.

Le passage ne compte qu'un morceau en trois segments : après un unimembre d'introduction narrative (a), les deux segments suivants (bcd ; ef) contiennent une sentence de sagesse, construite en parallélisme antithétique. Le membre c introduit une exception à l'interdit du meurtre, laquelle annonce l'exécution capitale qui sera prescrite pour certains crimes, dans le passage suivant (33).

ÉLÉMENTS D'INTERPRÉTATION

Aussitôt après le récit du meurtre de Caïn, Dieu évoque l'interdit du meurtre, jadis « prescrit aux fils d'Israël » (32a). Le lien entre le fratricide originel et les fils d'Israël est donc plus que suggéré. Selon Tabarî, on l'a déjà dit, toute l'histoire de Caïn et Abel est introduite ici comme un avertissement sévère adressé aux juifs qui avaient voulu attenter à la vie du Prophète et de ses compagnons¹³.

Nous compléterons l'interprétation de ce verset central plus loin, au niveau de la séquence, et ci-dessous, pour ce qui concerne ses correspondances intertextuelles.

¹² Voir *La Bible des Septante. Le Pentateuque d'Alexandrie*, p. 145.

¹³ TABARÎ, VI, p. 186.

CONTEXTE INTERSCRIPTURAIRE

« Nous avons prescrit » (32a)

Le verbe « nous avons prescrit » (*katabnâ*) de la formule d'introduction (32a) se retrouve plus loin, au verset 45, pour introduire la loi du talion : « Et nous y avons prescrit pour eux : vie pour vie, œil pour œil, nez pour nez, oreille pour oreille, dent pour dent. Le talion aussi pour les blessures. » Celle-ci reprend Ex 21,23-25 : « Mais s'il y a accident, tu donneras vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent, pied pour pied, brûlure pour brûlure, meurtrissure pour meurtrissure, plaie pour plaie » (parallèles en Lv 24,17-20 et Dt 19,21).

En Coran 7,145 *katabnâ* désigne l'action de Dieu qui écrit sur les tablettes données à Moïse : « Et nous écrivîmes pour lui, sur des tablettes, une exhortation sur toutes choses. » On retrouve le verbe en Ex 24,12 : « Yhwh dit à Moïse : “Monte vers moi sur la montagne et demeure là, que je te donne les tables de pierre – la loi et les commandements – que j'ai écrites pour leur instruction”. »

Le même verbe *katabnâ* figure encore dans un contexte de citation biblique, en Coran 21,105 : « Et certes, nous avons écrit dans les Psaumes, après le Rappel, que la terre, en hériteront mes serviteurs, les gens de bien » (citation du Ps 37,29 : « Les justes posséderont la terre »).

Il se peut que le texte de 4,66 (« Si nous leur avons prescrit (*katabnâ*) : “Entretenez-vous !” Ou bien : “Sortez de vos maisons !...” ils ne l'auraient pas fait, à l'exception d'un petit nombre d'entre eux ») fasse également allusion à un épisode biblique ; en Ex 32,27-28¹⁴, Moïse, au nom de Dieu, donne l'ordre aux lévites de tuer les Israélites révoltés : « Il leur dit : “Ainsi parle Yhwh, le Dieu d'Israël : ceignez chacun votre épée sur votre hanche, allez et venez dans le camp, de porte en porte, et tuez qui son frère, qui son ami, qui son proche”. »

Ces cinq occurrences de *katabnâ* dans le Coran (il n'y en a pas d'autres¹⁵) sont toutes des citations scripturaires¹⁶, en tout cas 5,45, 7,145 et 21,105. Dans le verset qui nous occupe (5,32), cette Écriture n'est toutefois pas la Bible, mais la *Mishna*, comme nous allons le voir.

Remarquons que le Coran n'a pas peur de se référer explicitement aux « Écritures antérieures » : loin de cacher ces « emprunts », il les souligne. Ce qui ne peut qu'inviter à une exégèse intertextuelle, afin de percevoir à la fois les rapports entre le texte-source et le Coran et l'orientation nouvelle que ce dernier lui donne.

« Celui qui tue une âme, c'est comme s'il avait tué l'humanité entière » (32)

La sentence de sagesse 32b-f provient de la *Mishna Sanhédrin* IV,5 (fin II^e-début III^e siècle après J.C.), où elle est également intégrée à un commentaire de

¹⁴ Voir D. MASSON, *Le Coran*, p. 784, qui met 2,54, parallèle à 5,32, en rapport avec Ex 32,27-28.

¹⁵ Sauf 57,27, où *katabnâ-ha* renvoie au monachisme que Dieu n'avait pas prescrit.

¹⁶ Voir H. SPEYER, *Die biblischen Erzählungen*, p. 317.

l'histoire d'Abel et de Caïn dans la Genèse ; ce n'est donc pas un hasard si cette parole de sagesse figure, dans le Coran, à la suite du même récit :

C'est en effet ce que nous avons trouvé avec Caïn qui frappa son frère, car il est écrit : « *Les sangs* de ton frère crient. » Il n'est pas dit : « *Le sang* de ton frère », mais « *Les sangs* de ton frère » – son sang et le sang de sa postérité. [...] C'est pourquoi un seul homme a été créé dans le monde pour enseigner que, si quelqu'un a causé la perte d'une seule âme d'Israël¹⁷, l'Écriture le lui impute comme s'il avait causé la perte d'un monde entier, et si quelqu'un sauve la vie d'une seule âme d'Israël, l'Écriture le lui impute comme s'il avait sauvé la vie d'un monde entier¹⁸.

On notera le même usage du terme « âme », pour désigner une personne, dans la *Mishna* et le Coran (32,b et c). Mais le Coran, à l'instar de certaines versions de la *Mishna*, universalise le fait de tuer ou de donner la vie à tout homme, par-delà le seul Israël.

3 CRIMES ET CHÂTIMENTS (32g-40)

TEXTE

^{32g} Certes, leur sont venus nos envoyés avec les preuves, ensuite, en vérité, beaucoup d'entre eux, après cela, sur la terre furent des abuseurs. ³³ La rétribution de ceux qui combattent Dieu et son Envoyé et s'évertuent à semer le désordre sur la terre sera qu'ils soient tués ou qu'ils soient crucifiés, ou que soient coupés leurs mains et leurs pieds opposés, ou qu'ils soient bannis de la terre : tel sera pour eux un opprobre dans l'ici-bas, et pour eux, dans l'au-delà, un châtement immense, ³⁴ sauf ceux qui se repentent avant que vous ne les ayez appréhendés, et sachez que Dieu est pardonneur, miséricordieux. ³⁵ Ô ceux qui croient, soyez pieux envers Dieu et recherchez le moyen d'accéder vers lui et efforcez-vous sur son chemin, peut-être serez-vous heureux. ³⁶ Certes, ceux qui mécroient, même s'ils avaient ce qui est sur la terre entière, et autant encore, pour se racheter par cela du châtement du jour de la Résurrection, cela ne serait pas accepté d'eux. Et à eux un châtement cruel. ³⁷ Ils voudront sortir du feu mais ils ne pourront en sortir. Et à eux un châtement permanent. ³⁸ Et le voleur et la voleuse, coupez leurs mains, en rétribution de ce qu'ils ont acquis, en punition de la part de Dieu. Et Dieu est puissant, sage. ³⁹ Et quiconque se repent après son méfait et se réforme, Dieu se repentira à son égard. Certes, Dieu est pardonneur, miséricordieux. ⁴⁰ Ne sais-tu pas qu'à Dieu est la possession des cieus et de la terre ? Il châtie qui il veut et il pardonne qui il veut. Et Dieu est sur toute chose puissant.

¹⁷ Certaines versions omettent « d'Israël ».

¹⁸ Voir H. DANBY, *The Mishnah*, p. 389. Également H. SPEYER, pp. 87-88, D. MASSON, p. 822, N.A. STILLMAN, pp. 237-238.

COMPOSITION

Le passage comprend trois parties : 32g-34 ; 35-37 ; 38-40.

La première partie (32g-34)

La partie est construite en deux morceaux : 32g-33b ; 33c-34.

– ^{32g} Certes, leur sont venus nos ENVOYÉS avec les preuves,
 = ^h ensuite, en vérité, beaucoup d’entre eux, après cela, *SUR LA TERRE* furent des abuseurs.

– ^{33a} La rétribution de ceux qui combattent Dieu et son ENVOYÉ
 = ^b et s’évertuent à semer le désordre *SUR LA TERRE*

Les deux segments du premier morceau sont parallèles, avec « envoyés »/ « Envoyé » dans les premiers membres (32g et 33a) et « sur la terre » dans les deuxièmes (32h et 33b). Le morceau dénonce d’abord, dans le premier segment, ceux des fils d’Israël qui furent « des abuseurs sur la terre », puis élargit sa condamnation, dans le deuxième segment, à tous « ceux qui combattent Dieu et son Envoyé et s’efforcent de semer le désordre sur la terre ».

= ^{33c} sera	<i>qu’ils soient tués</i>	ou qu’ils soient crucifiés,
= ^d ou	<i>que soient coupés</i>	leurs mains et leurs pieds opposés,
= ^e ou	<i>qu’ils soient bannis</i>	de la terre :
+ ^f tel sera	<i>pour eux</i>	un opprobre dans l’ici-bas,
+ ^g et	<i>pour eux,</i>	dans l’au-delà, un châtement immense,

– ^{34a} sauf ceux qui se repentent avant que vous ne les ayez appréhendés,
 – ^b et sachez que Dieu est pardonneur, miséricordieux.

Le deuxième morceau compte trois segments : le premier (33c-e) édicte trois châtements, en trois membres parallèles ; le troisième (34a-b) envisage la repentance du criminel avant son arrestation, et l’obtention du pardon de Dieu ; le segment central (33f-g) étend le châtement de l’ici-bas dans l’au-delà. Comme on l’a déjà vu plusieurs fois, la perspective eschatologique est caractéristique des centres, dans les constructions concentriques du Coran. Elle donne le principe théologique ultime qui éclaire le jugement des criminels : ils sont passibles d’un « châtement immense » que leur réserve Dieu, dans l’au-delà. Les deux membres parallèles du segment central sont partiellement construits en chiasme :

« un opprobre - *dans l’ici-bas* » / « *dans l’au-delà* - un châtement immense ».

– ^{32g} Certes, leur sont venus nos envoyés avec les preuves,
 = ^h ensuite, en vérité, beaucoup d'entre eux, après cela, sur la terre furent des abuseurs.

– ^{33a} La rétribution de CEUX QUI COMBATTENT DIEU et son Envoyé
 = ^b et s'évertuent à semer le désordre sur la terre

 = ^c sera *qu'ils soient tués* ou qu'ils soient crucifiés,
 = ^d ou *que soient coupés* leurs mains et leurs pieds opposés,
 = ^e ou *qu'ils soient bannis* de la terre :

+ ^f tel sera *pour eux un opprobre dans l'ici-bas*,
 + ^g et *pour eux, dans l'au-delà, un châtement immense*,

– ^{34a} sauf CEUX QUI SE REPENTENT avant que vous ne les ayez appréhendés,
 – ^b et sachez que DIEU est pardonneur, miséricordieux.

Le premier morceau de la partie (32g-33b) désigne les criminels et leurs crimes ; le deuxième (33c-34b) énonce leur châtement, ici-bas et dans l'au-delà, avec les conditions d'un éventuel pardon. À la fin des deux morceaux figurent les syntagmes antithétiques : « ceux qui combattent (Dieu) » (33a) et « ceux qui se repentent » (34a), ainsi que le nom de Dieu (33a et 34b).

La deuxième partie (35-37)

La partie est construite en deux morceaux : le premier (35) encourage les croyants sur le chemin droit pour trouver le bonheur, le deuxième (36-37) promet un châtement cruel et durable aux incroyables.

– ^{35a} Ô ceux qui *croient*,
 – ^b *soyez pieux* envers Dieu

= ^c *et recherchez* vers lui le moyen-d'accéder [*al-wASÎLata*]
 = ^d *et efforcez-vous* sur son chemin [*SabÎLi-hi*],

+ ^e peut-être serez-vous heureux.

Le premier morceau (35) compte trois segments : l'adresse aux croyants, avec l'ordre d'être pieux (35a-b), les conseils pour marcher dans la voie droite (c-d), le bonheur promis en récompense (e). La synonymie « le moyen-d'accéder »/ « son chemin », est assonancée : *al-wASÎLata/SabÎLi-hi*.

-
- ^{36a} Certes, ceux qui mécroient,
 – ^b même si était À EUX ce qui est sur la terre entière, et autant encore,
 – ^c pour se racheter par cela du CHÂTIMENT du jour de la Résurrection,
 = ^d cela **ne** serait **pas** accepté d’**eux** :
 = ^e et À EUX un CHÂTIMENT cruel.
- + ^{37a} Ils voudront *sortir du feu*
 + ^b mais **eux ne** pourront **pas** *sortir de lui* :
 + ^c et À EUX un CHÂTIMENT permanent.
-

Les trois segments du deuxième morceau (36-37) ont en finale le terme « châ-
 timent ». On retrouve dans les trois segments la formule « à eux » (36b.e ; 37c).
 Les membres 36d et 37b sont parallèles, avec le pronom « eux » et un verbe
 négatif. Rien ne pourra faire échapper les mécréants au châtime-
 ment du feu de l’enfer.

- ^{35a} Ô CEUX QUI CROIENT,
 – ^b soyez pieux envers Dieu
 = ^c et recherchez vers lui le moyen-d’ accéder
 = ^d et *efforcez-vous sur son chemin*,
 + ^e peut-être serez-vous heureux.
-
- ^{36a} Certes, CEUX QUI MÉCROIENT
 – ^b même si était à eux ce qui est sur la terre entière, et autant encore,
 – ^c pour se racheter par cela du châtime-
 ment du jour de la Résurrection,
 = ^d cela ne serait pas accepté d’eux.
 = ^e Et à eux un châtime-
 ment cruel.
 + ^{37a} Ils voudront sortir du feu
 + ^b mais ils ne pourront sortir de lui.
 + ^c Et à eux un châtime-
 ment permanent.
-

Les deux morceaux de la deuxième partie commencent par des termes anti-
 thétiques : « ceux qui croient »/« ceux qui mécroient » (35a et 36a), commandant
 l’opposition des deux ensembles. Aux premiers il est recommandé de rechercher
 les moyens qui les rapprocheront de Dieu ; aux seconds il est dit que rien ici-bas,
 fussent-ce toutes les possessions de la terre, ne pourra les racheter et leur faire
 éviter le châtime-
 ment éternel de l’au-delà. Les premiers sont encouragés à s’effor-
 cer sur le chemin de Dieu (35d), alors que les seconds ne trouveront aucun
 chemin pour « sortir du feu » (37a). Les deux morceaux concluent alors de
 manière opposée : les croyants peuvent espérer « être heureux » (35e), les incré-
 dules, eux, n’ont d’autre perspective qu’un « châtime-
 ment permanent » (37c).

La troisième partie (38-40)

- ^{38a} Et le voleur et la voleuse, coupez leurs mains,
- ^b *en rétribution* de ce qu'ils ont acquis,
- ^c *en punition* de la part de DIEU.

= ^d Et DIEU **est puissant, sage.**

- + ^{39a} Et quiconque *se repent* après son méfait et se réforme,
- + ^b DIEU *se repentira* à son égard.
- + ^c Certes, DIEU **est pardonneur, miséricordieux.**

-
- ^{40a} Ne sais-tu pas
 - ^b qu'à DIEU **est la possession des cieux et de la terre ?**
-

- + ^c Il châtie *qui il veut*
- + ^d et il pardonne *qui il veut.*

= ^e Et DIEU **est sur toute chose puissant.**

La partie comprend trois morceaux (38-39 ; 40a-b ; 40c-e) disposés de façon concentrique.

Le premier morceau compte trois segments : le premier énonce le châtiment des voleurs ; le troisième envisage la repentance possible du voleur, et le pardon de Dieu. Le segment unimembre central (38d) est une clause théologique, correspondant à celle qui clôt le morceau (39c) : le pardon et la miséricorde de Dieu (39c) sont complémentaires de sa sagesse et de sa puissance (38d).

Le troisième morceau (40c-e) reprend de manière synthétique le contenu du premier : Dieu châtie et pardonne « qui il veut », car il est « puissant » (38d et 40e).

Le morceau central (40a-b) pose une question, comme c'est souvent le cas des centres des constructions concentriques : une question qui en appelle à la foi au Dieu maître de tout, pour justifier son châtiment et son pardon édictés dans les morceaux qui encadrent la question.

Les trois morceaux (ainsi que le segment central du premier morceau, 38d) se terminent tous par une clause théologique. La synonymie est particulièrement forte entre la clause du centre du premier morceau et celle de la fin du troisième morceau (déplacement du centre vers les extrémités) : « Et Dieu est puissant ('azîz), sage » (38d) et « Et Dieu est sur toute chose puissant (*qadîr*) » (40e).

L'ensemble du passage (32g-40)

^{32g} Certes, leur sont venus nos envoyés avec les preuves, ^h ensuite, en vérité, beaucoup d'entre eux, après cela, sur **la terre** furent *des abuseurs*. ^{33a} La RÉTRIBUTION de *ceux qui combattent Dieu et son Envoyé* ^b et s'évertuent à semer le désordre sur la terre ^c sera qu'ils soient tués ou qu'ils soient crucifiés, ^d ou *QUE SOIENT COUPÉS LEURS MAINS* et leurs pieds opposés, ^e ou qu'ils soient bannis de **la terre** : ^f tel sera pour eux un opprobre dans l'ici-bas, ^g et pour eux, dans l'au-delà, un châtement immense, ^{34a} sauf CEUX QUI SE REPENTENT AVANT que vous ne les ayez appréhendés, ^b et sachez que **DIEU EST PARDONNEUR, MISÉRICORDIEUX**.

^{35a} Ô ceux qui croient, ^b soyez pieux envers Dieu ^c et recherchez vers lui le moyen-d'accéder ^d et efforcez-vous sur son chemin, ^e peut-être serez-vous heureux.

^{36a} Certes, ceux qui mécroient, ^b même si était à eux ce qui est sur **la terre** entière, et autant encore, ^c pour se racheter par cela du châtement du jour de la Résurrection, ^d cela ne serait pas accepté d'eux : ^e et à eux un châtement cruel. ^{37a} Ils voudront sortir du feu ^b mais ils ne pourront sortir de lui : ^c et à eux un châtement permanent.

^{38a} Et **le voleur et la voleuse**, *COUPEZ LEURS MAINS*, ^b en RÉTRIBUTION de ce qu'ils ont acquis, ^c en punition de la part de Dieu. ^d Et Dieu est puissant, sage. ^{39a} Et QUICONQUE SE REPENT APRÈS son méfait et se réforme, ^b Dieu se repentira à son égard. ^c Certes, **DIEU EST PARDONNEUR, MISÉRICORDIEUX**.

^{40a} Ne sais-tu pas ^b qu'à Dieu est la possession des cieux et de **la terre** ?

^c Il châtie qui il veut ^d et **IL PARDONNE** qui il veut. ^e Et Dieu est sur toute chose puissant.

Le passage est construit de manière concentrique. Les deux parties extrêmes édictent des châtements physiques analogues, pour des crimes précis. La partie centrale contient des considérations plus générales, en deux volets antithétiques : une exhortation à la piété pour les croyants, qui les conduira au bonheur (35e), et un sévère avertissement aux incrédules, menacés d'« un châtement permanent » (37c). On remarque, une fois de plus, la perspective eschatologique, au centre d'une construction concentrique.

Les parties extrêmes (32g-34 ; 38-40) commencent par la désignation des criminels : les « abuseurs sur la terre » (32h), « ceux qui combattent Dieu et son Envoyé et s'évertuent à semer le désordre sur la terre » (33a-b) d'une part, « les voleurs et les voleuses » (38a) d'autre part. Viennent ensuite les châtements corporels, comme « rétribution » (33a ; 38b). Un châtement leur est commun : celui de se voir les mains coupées (33d ; 38a). C'est cette identité du châtement corporel qui a amené à introduire le cas du vol dans un développement qui concerne par ailleurs des crimes beaucoup plus graves : la révolte contre Dieu et son Envoyé (33a) et l'incrédulité (36-37).

^{32g} Certes, leur sont venus nos envoyés avec les preuves, ^h ensuite, en vérité, beaucoup d'entre eux, après cela, sur **la terre** furent *des abuseurs*. ^{33a} La RÉTRIBUTION de **ceux qui combattent Dieu et son Envoyé** ^b et s'évertuent à semer le désordre sur la terre ^c sera qu'ils soient tués ou qu'ils soient crucifiés, ^d ou *QUE SOIENT COUPÉS LEURS MAINS* et leurs pieds opposés, ^e ou qu'ils soient bannis de **la terre** : ^f tel sera pour eux un opprobre dans l'ici-bas, ^g et pour eux, dans l'au-delà, un châtiment immense, ^{34a} sauf CEUX QUI SE REPENTENT AVANT que vous ne les ayez appréhendés, ^b et sachez que **DIEU EST PARDONNEUR, MISÉRICORDIEUX**.

^{35a} Ô ceux qui croient, ^b soyez pieux envers Dieu ^c et recherchez vers lui le moyen d'accéder ^d et efforcez-vous sur son chemin, ^e peut-être serez-vous heureux.

^{36a} Certes, ceux qui mécroient, ^b même si était à eux ce qui est sur **la terre** entière, et autant encore, ^c pour se racheter par cela du châtiment du jour de la Résurrection, ^d cela ne serait pas accepté d'eux : ^e et à eux un châtiment cruel. ^{37a} Ils voudront sortir du feu ^b mais ils ne pourront sortir de lui : ^c et à eux un châtiment permanent.

^{38a} Et **le voleur et la voleuse**, *COUPEZ LEURS MAINS*, ^b en RÉTRIBUTION de ce qu'ils ont acquis, ^c en punition de la part de Dieu. ^d Et Dieu est puissant, sage. ^{39a} Et QUICONQUE SE REPENT APRÈS son méfait et se réforme, ^b Dieu se repentira à son égard. ^c Certes, **DIEU EST PARDONNEUR, MISÉRICORDIEUX**.

^{40a} Ne sais-tu pas ^b qu'à Dieu est la possession des cieus et de **la terre** ?

^c Il châtie qui il veut ^d et **IL PARDONNE** qui il veut. ^e Et Dieu est sur toute chose puissant.

À la fin de la première partie (34a-b) correspond la fin du premier morceau de la dernière partie (39a-c), avec en écho la fin de la partie (« il pardonne », 40d) : on y envisage le cas de la repentance des criminels, dans le premier cas « avant » d'être appréhendés, dans le second cas « après » le vol (avant le châtiment ou après ?). Les deux développements se terminent par la même clause théologique : « Dieu est pardonneur, miséricordieux » (34b ; 39c).

La grande fréquence du terme « Dieu », dans les deux parties extrêmes – deux fois dans la première partie (33a et 34b), six fois dans la deuxième (38c.d ; 39b.c ; 40b.e) – manifeste le souci de mettre des châtiments particulièrement sévères sous l'autorité divine.

Enfin, « la terre » figure au début de la première partie (32h.33b et e) et au centre de la troisième (40b) : celui qui sème le désordre « sur la terre » (33b) doit en être banni (33e), car il sème le trouble dans le domaine de Dieu, à qui seul est « la possession des cieus et de la terre » (40b). Cette dernière formule fait écho à la condition irréaliste de la partie centrale : « même si était à eux ce qui est sur la terre entière » (36b).

ÉLÉMENTS D'INTERPRÉTATION

« Ceux qui combattent Dieu et son Envoyé » (33a)

Nous n'entrerons pas ici dans les longs développements des commentateurs et des théologiens-juristes sur les aspects juridiques des crimes et des châtiments énumérés dans ce passage. Se pose cependant la question de l'identité de ceux « qui combattent Dieu et son Envoyé et s'évertuent à semer le désordre sur la terre » (33a-b). Les commentateurs hésitent : pour les uns il s'agirait de certains d'entre les « gens du Livre », pour d'autres de polythéistes, voire de simples brigands¹⁹, ou de renégats²⁰. S.H. Boubakeur, qui signale au verset 27 que le fratricide de Caïn « est rappelé ici, à propos de l'attentat manqué ourdi par les juifs contre Mahomet²¹ », estime qu'au verset 33 « il ne s'agit plus des juifs et de la sanction à leur infliger après l'attentat manqué contre le Prophète » mais d'un « incident survenu à Médine, provoqué par quelques individus des tribus de 'Ukayl, Sulaym, 'Urina et Bajîla, qui avaient trahi le Prophète, assassiné un berger médinois et razié un troupeau de chameaux²² », incident rapporté par tous les commentateurs.

Rhétoriquement, il y a une sorte de « fondu enchaîné » au début du passage. Le premier segment (32g-h), relié au passage précédent, désigne clairement les juifs. Mais aussitôt après, le deuxième segment élargit la perspective à tous ceux qui, à l'instar des juifs, sont des « abuseurs sur la terre », y semant le désordre, en se révoltant contre Dieu et son Envoyé (33a-b). Le fait que le passage se termine par la question des voleurs incite à voir dans l'ensemble du passage toutes sortes de crimes de droit commun, à côté de la corruption proprement dite, comme celle des juifs du début (32h), ou de l'incrédulité de « ceux qui mécroient », au centre (36a).

Le moyen d'accéder à Dieu (35c)

S.H. Boubakeur, citant Tabarî (VI, 227), commente d'un mot le « moyen » pour accéder à Dieu (35c) : « l'*Islâm*²³ ». Cette interprétation de Tabarî concerne toutefois la proposition suivante : « et efforcez-vous sur son chemin », c'est-à-dire (pour Tabarî), « répandez l'islam ». Pour les « moyens » d'accéder à Dieu, Tabarî cite diverses traditions selon lesquelles il s'agit de « la proximité », de « l'obéissance » et de « la pratique de ce qui plaît à Dieu », voire de « l'amour » (*al-mahabbah*) qui fait désirer Dieu²⁴.

¹⁹ TABARÎ, VI, pp. 206, 211.

²⁰ MUQÂTIL IBN SULAYMÂN, *Tafsîr*, I, pp. 296-297.

²¹ S.H. BOUBAKEUR, I, p. 227.

²² *Ibid.*, I, p. 228.

²³ *Ibid.*, I, p. 228.

²⁴ TABARÎ, VI, pp. 226-227.

La profession de foi monothéiste des apôtres et de Jésus

Séquence B3 : 109-120

La séquence est organisée en trois passages (109-111 ; 112-115 ; 116-120), chacun de structure concentrique.

Après l'intermède juridique de la séquence B2, la source revient à des considérations concernant les gens de l'Écriture, et plus précisément les chrétiens : toute la séquence leur est consacrée. Dans le premier passage, on voit les apôtres proclamer leur foi en Dieu et en son Envoyé, Jésus fils de Marie, lui qui a accompli de nombreux miracles, « avec la permission » de Dieu. Dans le deuxième passage, à la demande de Jésus, sollicité par les apôtres, Dieu promet de faire descendre du ciel un mystérieux festin, pour que soit confirmée leur foi. Dans le troisième passage enfin, Jésus atteste devant Dieu qu'il n'a jamais prêché que le plus pur monothéisme.

<i>La profession de foi des apôtres</i>	109-111
La descente d'une table dressée	112-115
<i>La prédication monothéiste de Jésus</i>	116-120

1. LA PROFESSION DE FOI DES APÔTRES (109-111)

TEXTE

¹⁰⁹ Le jour où Dieu rassemblera les envoyés, et qu'il dira : « Que vous a-t-il été répondu ? », ils diront : « Nous n'avons aucune connaissance ; en vérité, c'est toi le grand-connaisseur des mystères. » ¹¹⁰ Quand Dieu dit : « Ô Jésus fils de Marie, rappelle-toi mon bienfait envers toi et envers ta mère. Quand je t'assistai de l'Esprit Saint, tu parlais aux gens, au berceau et à l'âge adulte. Et quand je t'enseignai l'Écriture et la Sagesse, et la Torah et l'Évangile. Et quand tu créas d'argile comme une forme d'oiseau, avec ma permission tu soufflas dedans, et elle fut un oiseau, avec ma permission. Et tu guéris l'aveugle-né et les lépreux, avec ma permission, et tu fis sortir les morts, avec ma permission. Et quand j'écartai les fils d'Israël de toi, quand tu vins à eux avec les preuves, et dirent ceux d'entre eux qui étaient incrédules : "Ceci n'est rien d'autre qu'une magie manifeste." ¹¹¹ Et quand j'inspirai aux apôtres : "Croyez en moi et en mon Envoyé", ils dirent : "Nous croyons. Et témoigne que, certes, nous sommes des soumis/musulmans !" »

QUESTIONS DE VOCABULAIRE

Les apôtres

Le mot *hawâriyyûn*, pluriel de *hawârî*, qui dans le Coran et la tradition islamique désigne les « apôtres » (« messagers ») de Jésus, est emprunté à l'éthiopien *hawâryâ*, qui, dans cette langue, traduit le grec *apostolos* (messenger)¹.

COMPOSITION

Le passage est construit en trois parties, disposées de manière concentrique : 109 ; 110 ; 111.

La première partie (109)

+ ^{109a} Le jour où Dieu rassemblera les envoyés,
 + ^b et qu' **il dira** : « Que vous a-t-il été répondu ? »,
 – ^c **ils diront** : « Nous n'avons aucune *connaissance* ;
 – ^d en vérité, c'est toi *le grand-connaisseur* des mystères. »

La partie compte un seul morceau composé de deux segments, le premier contenant une question adressée par Dieu à ses envoyés, les prophètes, au Jour de la résurrection, le second rapportant leur réponse. « Que vous a-t-il été répondu ? » doit s'entendre, d'après les commentateurs : « Comment le peuple à qui vous avez annoncé la Parole a-t-il répondu à votre prédication² ? » Le verset

¹ A. JEFFERY, *Foreign vocabulary*, pp. 115-116; A.J. WENSINCK, « H□awārī », *EF*.

² TABARĪ, VII, p. 125.

s'enchaîne ainsi au verset précédent, où il était dit : « Craignez Dieu et écoutez ! » (108)³. Au « Jour » de la résurrection, Dieu interroge les prophètes sur la manière dont les gens les ont écoutés et dont ils ont répondu à leur appel.

R. Blachère place ce morceau en retrait, à la fin de la section précédente, avec en note : « Ce verset sur finale *yûb*, dans un ensemble en *în*, détonne à cette place⁴. » En réalité, ce morceau est le début d'une nouvelle unité textuelle : sa thématique et plusieurs termes annoncent en effet la suite. Les prophètes « envoyés » annoncent le développement sur Jésus (110 et versets suivants), et le « Jour » (de la résurrection) sera repris en inclusion, à la fin de la séquence (119). La clause 109d est reprise littéralement en finale du verset 116 (avec même rime en *yûb*).

La partie centrale (110)

La partie contient trois morceaux : 110a-f ; g-j ; k-n.

+ ^{110a}	QUAND Dieu dit : « Ô	Jésus fils de Marie,	
- ^b	rappelle-toi mon bienfait	<i>envers toi</i>	<i>et envers ta mère.</i>
+ ^c	QUAND je t'assistai de	l'Esprit Saint,	
- ^d	tu parlais aux gens,	<i>au berceau</i>	<i>et à l'âge adulte.</i>
+ ^e	Et QUAND je t'enseignai	l'Écriture	et la Sagesse,
- ^f	et	la Torah	et l'Évangile.

Dans le premier morceau (110a-f), Dieu rappelle à Jésus fils de Marie les bienfaits qu'il a accomplis à son égard. Les trois segments commencent par la particule de temps *idh* (« quand »). La finale des trois segments (ainsi que du membre e) est construite sur un rythme binaire : « envers toi et envers ta mère » ; « au berceau⁵ et à l'âge adulte » ; « l'Écriture et la Sagesse⁶ » ; « la Torah et l'Évangile ». À « Jésus fils de Marie », à la fin du premier membre du premier segment (110a), fait écho « l'Esprit Saint », à la fin du premier membre du deuxième segment (110c). Les deux derniers segments commencent par un verbe à la première personne : « je t'assistai »/« je t'enseignai », une manière d'insinuer que Jésus n'est pas l'égal de Dieu, puisqu'il reçoit de Dieu assistance et instruction.

³ TABARÎ, VII, p. 124.

⁴ R. BLACHÈRE, III, p. 1142.

⁵ D. MASSON, p. 806, n. 46 écrit que « d'après le Pseudo-Matthieu (XVIII), Jésus petit enfant adresse la parole aux “dragons” ». Ce dernier point n'est pas tout à fait exact : Jésus enfant, dans cet apocryphe, se contente de se tenir face aux dragons, qui se prosternent et l'adorent, sans qu'il leur adresse la parole.

⁶ Au sujet de la Sagesse, voir R. PARET, *Kommentar*, p. 68, en commentaire du verset 3,48.

+ ^g Et quand	<i>tu</i> créas d'argile comme une forme d'	<i>oiseau</i> ,	AVEC MA PERMISSION,
+ ^h	<i>tu</i> soufflas dedans, et elle fut	un <i>oiseau</i> ,	AVEC MA PERMISSION.
- ⁱ Et	<i>tu</i> guéris l'aveugle-né et les lépreux,		AVEC MA PERMISSION,
- ^j et	<i>tu</i> fis sortir les morts,		AVEC MA PERMISSION.

Les verbes des deux segments du deuxième morceau sont tous à la deuxième personne du singulier, signifiant les œuvres merveilleuses de Jésus, mais à chaque membre il est répété qu'il les a faites « avec la permission » de Dieu : lui-même n'est donc pas Dieu !

= ^k Et	quand	j'écartai les fils d'Israël de toi,
= ^l	quand	tu vins à eux avec les <i>preuves</i> ,
+ ^m et dirent		ceux qui étaient incrédules d'entre eux :
+ ⁿ "Ceci n'est rien d'autre qu'		une <i>magie manifeste</i> ."

Les deux membres du premier segment du troisième morceau (k.l) commencent à nouveau par la particule *idh*, « quand ».

Les termes finaux des deux segments sont antithétiques : « preuves » (l) et « magie manifeste » (n). Ce qui est pour le Prophète des « preuves » n'est pour les incrédules que de la « magie manifeste ».

L'ensemble de la partie

La partie est très unifiée, avec la répétition de la particule *idh* (« quand »), au début de chaque morceau (110a.g.k), et encore répétée à l'intérieur des morceaux extrêmes (c.e.l). Ces derniers ont dans leur premier membre la correspondance « *fils de Marie* » (a) et « *fils d'Israël* » (k).

Le verbe « dire » encadre toute la partie : dans le premier cas (a), il introduit un discours de Dieu, dans le second (m), un discours de certains juifs incrédules à l'égard de la prédication de Jésus. Les autres verbes des morceaux extrêmes alternent première et deuxième personnes du singulier.

Le morceau central se distingue par des verbes uniquement à la deuxième personne du singulier et par la répétition de la formule « avec ma permission », en finale des quatre membres. Ce morceau évoque trois miracles de Jésus, alors que les morceaux extrêmes n'évoquent chacun qu'un seul miracle ou qu'une seule œuvre de Jésus : « tu parlais aux gens » (d) et « tu vins à eux avec les preuves » (l).

+ ^{110a} QUAND Dieu **DIT** : « Ô Jésus **FILS** de Marie,
+ ^b rappelle-toi mon bienfait envers toi et envers ta mère.

– ^c QUAND je t’assistai de l’Esprit Saint,
– ^d *tu* parlais aux gens, au berceau et à l’âge adulte.

= ^e Et QUAND je t’enseignai l’Écriture et la Sagesse,
= ^f et la Torah et l’Évangile.

+ ^g Et QUAND *tu* créas d’argile comme une forme d’oiseau, *avec ma permission*,
+ ^h *tu* soufflas dedans, et elle fut un oiseau, *avec ma permission*.

– ⁱ Et *tu* guéris l’aveugle-né et les lépreux, *avec ma permission*,
– ^j et *tu* fis sortir les morts, *avec ma permission*.

= ^k Et QUAND j’écartai les **FILS** d’Israël de toi,

= ^l QUAND *tu* vins à eux avec les preuves,

+ ^m et **DIRENT** ceux qui étaient incrédules d’entre eux :

+ ⁿ “Ceci n’est rien d’autre qu’une magie manifeste”. »

La troisième partie (111)

– ^{111a} Et quand j’inspirai aux *apôtres* :

– ^b “CROYEZ en moi et en mon *Envoyé*”,

= ^c ils dirent : “NOUS CROYONS.

= ^d Et témoigne que, certes, nous sommes des soumis/musulmans !”

Comme la première partie, celle-ci ne compte qu’un seul morceau, composé de deux segments bimembres. Les membres du premier segment se terminent par des mots de sens proches : « apôtres » (*hawâriyyûn*, « messagers ») et « Envoyé ». Le verbe « croire » sert de terme médian reliant les deux segments.

L'ensemble du passage 109-111

+ ^{109a} LE JOUR où Dieu rassemblera les **ENVOYÉS**,
 + ^b et qu'il dira : « Que vous a-t-il été répondu ? »,
 - ^c **ILS DIRONT** : « Nous n'avons aucune connaissance ;
 - ^d en vérité, c'est toi le grand-connaisseur des mystères. »

+ ^{110a} QUAND Dieu dit : « Ô **JÉSUS FILS DE MARIE**,
 + ^b rappelle-toi mon bienfait envers toi et envers ta mère.
 - ^c QUAND je t'assistai de l'Esprit Saint,
 - ^d tu parlais aux gens, au berceau et à l'âge adulte.
 = ^e Et QUAND je t'enseignai l'Écriture et la Sagesse,
 = ^f et la Torah et l'Évangile.

+ ^g Et QUAND tu créas d'argile comme une forme d'oiseau, avec ma permission,
 + ^h tu soufflas dedans, et elle fut un oiseau, avec ma permission.
 - ⁱ Et tu guéris l'aveugle-né et les lépreux, avec ma permission,
 - ^j et tu fis sortir les morts, avec ma permission.

= ^k Et QUAND j'écarterai **LES FILS D'ISRAËL** de toi,
 = ^l QUAND tu vins à eux avec les preuves,
 + ^m et **DIRENT** ceux qui étaient incrédules d'entre eux :
 + ⁿ « Ceci n'est rien d'autre qu'une magie manifeste. »

- ^{111a} Et QUAND j'inspirai aux apôtres :
 - ^b « Croyez en moi et en **MON ENVOYÉ** »,
 = ^c **ILS DIRENT** : « Nous croyons.
 = ^d Et témoigne que, certes, nous sommes des soumis [=des musulmans] ! » »

Toutes les parties comportent des indications de temps : « le jour » dans la première partie (109a) et la particule « quand » dans les deuxième et troisième parties (110a.c.e.g.k.l ; 111a).

Les trois parties commencent par des termes désignant des prophètes : « les Envoyés » (109a), « Jésus fils de Marie » (110a), « mon Envoyé (111b). Mais à « Jésus *fils de Marie* » fait aussi écho « les *fils d'Israël* », en position symétrique (110a.k).

Les trois parties se terminent par un segment commençant par le verbe « diront/ dirent » (*qâlû*), suivi d'un discours concernant l'accueil de la Parole. Dans le premier cas, les prophètes eux-mêmes avouent ne pas savoir comment leur prédication a été accueillie (109c) ; dans le deuxième cas, les juifs incrédules proclament leur incrédulité (110n) ; dans le troisième cas, les apôtres proclament leur foi de « soumis », de musulmans, en réponse à la Parole de Dieu.

Finalement, le passage se présente en forme concentrique. Dans le morceau central (110g-j) sont réunis les miracles opérés par Jésus, « avec la permission de

Dieu », destinés à susciter la foi des fils d'Israël. Dans les morceaux qui l'encadrent figurent d'autres bienfaits de Dieu à l'égard de Jésus : il l'assiste dans sa prédication prophétique (110a-f), et le protège contre les juifs incrédules (k-n).

Les parties extrêmes se répondent : outre les termes initiaux (indications de temps, titres de prophètes) qu'ils ont en commun aussi avec la partie centrale, on peut encore noter les correspondances suivantes :

- Les deuxièmes membres contiennent une parole divine, adressée, la première (109b) aux « envoyés », la seconde (111b) aux « apôtres ».
- Les deuxièmes segments, introduits par « ils diront/dirent », contiennent un discours, des envoyés (109c-d) ou des apôtres (111c-d), adressé à Dieu.
- La troisième partie (111) est en continuité avec la première (109) : alors qu'en 109c-d, les prophètes avouent leur impuissance à dire comment les gens ont répondu à leur appel, Dieu seul en ayant la connaissance, ici, Dieu répond lui-même à la question : à l'invitation à croire en Dieu et en son Envoyé (Jésus), les apôtres ont répondu positivement, en vrai « soumis » ou « musulmans ».

Les parties extrêmes se font donc suite : au jour du jugement (109), Dieu attestera de la foi des apôtres en sa Parole (111). Cette foi des apôtres contraste avec l'incrédulité d'une partie au moins des fils d'Israël, à la fin de la partie centrale (110m-n).

ÉLÉMENTS D'INTERPRÉTATION

« Nous n'avons aucune connaissance » (109)

Les commentaires proposent plusieurs explications à l'aveu d'ignorance des prophètes⁷ : on retiendra de préférence une réaction de déférence à l'égard de l'omniscience divine, devant laquelle tout autre savoir s'efface.

CONTEXTE INTERSCRIPTURAIRE

« Je t'assistai de l'Esprit Saint » (110c)

Par trois fois, dans le Coran, l'Esprit Saint est associé à Jésus pour venir à son secours, l'assister ou le fortifier : en 2,87, 2,253 et ici, en 5,110. Le terme « Esprit Saint » figure encore une quatrième fois, en 16,102, pour désigner l'agent transmetteur de la vérité divine au Prophète. C'est la raison pour laquelle la tradition exégétique a identifié l'Esprit Saint à l'ange Gabriel, l'inspirateur de la révélation. En eux-mêmes cependant, ces textes peuvent très bien désigner l'Esprit Saint de la doctrine chrétienne. Philologiquement *rûh al-qudus* dérive du syriaque *rûhâ d-qudshâ*, qui désigne la troisième personne de la Trinité, dans les textes chrétiens araméens. Si le Coran reprend à son compte cette terminologie chrétienne, il ne le fait bien entendu pas sans correctif, ni sans intention polémique : le fait que Jésus ait besoin d'être fortifié par l'Esprit Saint manifeste

⁷ Voir par ex. TABARÏ, VII, p. 125 ; AL-QURTUBÏ, VI, p. 361.

qu'il n'est pas Dieu. Ailleurs dans le Coran, l'Esprit de Dieu apparaît clairement lui-même comme créé : un « souffle » de Dieu par lequel Jésus est conçu dans le sein virginal de Marie, ou un intermédiaire par lequel Dieu communique avec les anges et les hommes⁸.

Pour nous limiter ici à l'Esprit *Saint* et aux fonctions qu'il assume dans le Coran, celles-ci sont tout à fait conformes à ce que l'on peut trouver dans le Nouveau Testament. L'Esprit Saint est la force qui fait agir Jésus : il lui donne d'affronter le diable au désert (Mt 4,1), de « rendre la vue aux aveugles et de libérer les opprimés » (Lc 4,18), mais aussi d'apporter la parole de « la bonne nouvelle aux pauvres » (Lc 4,18).

Le verbe *ayyada*, traduit ici par « assister », renvoie à l'évangile de Jean : Jésus, dans son discours d'adieu, promet l'envoi de l'Esprit Saint, pour être auprès de ses disciples un « Paraclet » (*paraklêtos*). Le mot « désigne non la nature de quelqu'un, mais sa fonction : celui qui est "appelé à côté de" (*para-kaleô* ; *ad-vocatus*) joue le rôle actif d'assistant, d'avocat, de soutien⁹ ». Les traductions (du moins les traductions modernes) du Nouveau Testament en arabe traduisent le mot par *al-mu'ayyid*, dérivé du même verbe utilisé dans le Coran. On voit combien les spéculations philologiques et polémiques sur le terme Paraclet comme étant en lui-même une annonce directe de la venue de Muhammad (les deux noms étant supposés avoir le même sens) sont sans fondement aucun dans le texte du Coran. Celui-ci, bien au contraire, porte témoignage du sens authentique du mot. En traduisant par un verbe ce que l'évangile donne par un nom donnant le même sens, le Coran atteste avec justesse qu'il s'agit d'une fonction et non de la nature de quelqu'un. L'Esprit Saint, c'est celui qui « assiste, porte secours, fortifie », bref, c'est celui qui « est appelé auprès de (quelqu'un) », qui est son *para-klêtos*.

La tradition exégétique selon laquelle l'avènement de Muhammad aurait été annoncé par Jésus s'appuie sur le verset 6 de la sourate 61 : « Et quand Jésus fils de Marie dit : "Ô fils d'Israël, je suis en vérité le messager de Dieu [envoyé] vers vous, pour confirmer ce qui, de la Torah, existait avant moi et pour vous annoncer la bonne nouvelle d'un messager qui viendra après moi et dont le nom sera *Ahmad*". » Ce verset a été interprété par les exégètes comme faisant allusion à l'évangile de Jean. Râzî cite les versets Jn 14,16-17.26.29, 16,7-8, 12-13¹⁰. S'appuyant sur Jn 14,16 (« Et je prierai le Père et il vous donnera un autre Paraclet, pour être avec vous à jamais, *l'Esprit de vérité* »), il interprète le terme Paraclet (qu'il dit explicitement lire *al-fâraqlî* dans la traduction arabe¹¹) comme signifiant « l'Esprit de vérité », c'est-à-dire, explique Râzî, « celui qui

⁸ Ce paragraphe s'inspire de S.H. GRIFFITH, « Holy Spirit », *EQ*.

⁹ X. LÉON-DUFOUR, « Paraclet », *Vocabulaire de théologie biblique*, col. 895.

¹⁰ RÂZÎ, XXIX, p. 313. Est-ce par erreur qu'il attribue les citations de Jn 14,26 et 29 au chapitre 15 de saint Jean, ou disposait-il d'une version autrement numérotée ?

¹¹ Bien que ce ne soit pas ce texte que cite Râzî, le mot Paraclet est aussi rendu par *al-fâraqlî* dans une traduction du Diatessaron en arabe, datée du XI^e siècle (voir A.-S. MARMARDJI, *Diatessaron de Tattien*, pp. 434 sqq).

(les) conduira vers la vérité et (leur) enseignera la Loi¹² ». L'assimilation du Paraclet à Aḥmad ne se fait donc pas, chez Râzî, sur la base d'une traduction erronée, mais par le biais d'une commune identification des deux personnages à l'« Esprit de vérité » (Aḥmad, qui littéralement veut dire : « plus digne d'éloge, plus glorieux », n'étant autre, évidemment, que Muḥammad : même racine *HMD*).

Bien avant lui, Ibn Ishâq (VIII^e siècle), dans la *Sîra* du Prophète, cite Jn 15,23-16,1 et il précise que le terme grec *al-baraq̄lītis* est rendu par « *mnaḥmânâ*, en syriaque, *c'est-à-dire Muhammad*¹³ ». D'après A. Guillaume, ce terme ne figure que dans le lectionnaire liturgique palestinien syriaque, et non dans la Bible ordinaire en usage dans le milieu de langue syriaque, laquelle reprend toujours le mot grec *paraklētōs*¹⁴. Le rapprochement entre *mnaḥmânâ* et *Muḥammad* opéré par la tradition exégétique se fonde uniquement sur une similitude phonétique, le sens des deux mots étant totalement différent : *mnaḥmânâ* signifie « celui qui donne la vie, qui ressuscite », alors que *Muḥammad* signifie « loué, digne d'éloge¹⁵ ». Pour justifier un rapprochement entre Aḥmad et *paraklētōs*, il a été suggéré par certains commentateurs « qu'Aḥmad est la traduction de *perikhutos* "célèbre" qui serait à son tour une corruption de *paraklētōs* "le paraclet" [...]. Mais l'histoire du texte et des traductions de l'Évangile, jointe au fait que le mot *perikhutos* n'était pas courant en grec contemporain, montre que c'est impossible¹⁶ ».

On conclura que le rapprochement du verset 61,6 avec les textes de l'évangile de Jean se limite à l'annonce par Jésus de la venue de quelqu'un qui sera envoyé après lui¹⁷. Philologiquement et sémantiquement Aḥmad et *paraklētōs* n'ont rien de commun, quoi qu'en dise la tradition exégétique. En revanche, dire que l'Esprit Saint « assistera » Jésus, comme dans les versets cités plus haut des sourates 2 et 5, correspond exactement au sens de *paraklētōs*.

¹² RÂZÎ, XXIX, p. 314.

¹³ IBN ISHÂQ, *Al-Sîrat al-nabawîyya*, I, p. 187.

¹⁴ A. GUILLAUME, *The Life of Muhammad. A translation of Ishâq's Sîrat Rasûl Allâh*, p. 104, n.1.

¹⁵ « Cette identification est seulement basée sur l'assonance entre le mot araméen et le nom de Muḥammad, et semble avoir été suggérée par des chrétiens convertis », J. SCHACHT, « Aḥmad », *EF*². Le mot, comme le propose M. Sfar, aurait-il transité également par le manichéisme où l'Esprit Saint, le Paraclet, prend le nom de *Manûḥmêd*, qui phonétiquement se rapproche encore davantage de Aḥmad (M. SFAR, *Le Coran, la Bible et l'Orient ancien*, pp. 413-414) ? Mais aucun exégète musulman, à notre connaissance, ne fait ce rapprochement.

¹⁶ J. SCHACHT, « Aḥmad », *EF*².

¹⁷ R. Blachère signale l'antique recension d'Ubayy ibn Ka'b, différente de la version canonique du Coran, et dans laquelle ne figure pas le nom d'Aḥmad, mais l'annonce de la venue du « sceau des prophètes » : « Et quand Jésus fils de Marie, dit : "O fils d'Israël ! je suis l'Apôtre d'Allah [envoyé] vers vous et je vous annonce un Prophète dont la communauté sera la dernière communauté et par lequel Allah mettra le sceau aux Prophètes et aux Apôtres" » (61,6, cité dans R. BLACHÈRE, *Le Coran*, III, pp. 909-910). Les deux textes, d'Ubayy et de la Vulgate, ont en commun seulement l'annonce d'un envoyé ou d'un prophète qui succédera à Jésus. Cette convergence, au-delà des différences des deux textes, semble relativiser la portée « prophétique » du nom d'Aḥmad, sur laquelle la tradition exégétique a spéculé.

« Croyez en moi et en mon Envoyé » (111b)

Cette parole est présentée par le Coran comme une parole de Dieu inspirée aux apôtres (111a), les appelant à la foi en lui et en Jésus, son « Envoyé ». Elle rappelle la parole de Jésus dans l'évangile de Jean : « Vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi » (Jn 14,1)¹⁸. Ainsi, deux versets à la suite, 110 et 111, convergent vers le même chapitre 14 du discours d'adieu de Jésus dans l'évangile de Jean.

« Nous croyons » (111c)

À l'ordre de Dieu « croyez en moi et en mon Envoyé » les apôtres répondent positivement : « Nous croyons. » Dans l'évangile de Jean, les apôtres déclarent seulement à deux reprises leur foi sous cette forme : en Jn 6,69, en finale du discours sur le pain de vie (que nous retrouverons bientôt) et en Jn 16,30, en finale du discours d'adieu : « Ses disciples lui disent : “Voilà que maintenant tu parles clair et sans figures ! Nous savons maintenant que tu sais tout et n'as pas besoin qu'on te questionne. À cela *nous croyons* que tu es sorti de Dieu” » (Jn 16,29-30). La formule est la même, mais les contextes indiquent bien la différence de contenu : foi en la transcendance de la personne de Jésus, en saint Jean ; foi-témoignage de soumission dans le Coran : « Et témoigne que, certes, nous sommes des soumis/musulmans » (111d).

« Et quand tu créas d'argile comme une forme d'oiseau... » (110g)

Le récit populaire d'un miracle opéré par Jésus enfant figure au moins dans deux apocryphes : la *Vie de Jésus en arabe*, postérieure à l'avènement de l'islam, reprend une anecdote connue¹⁹, que l'on trouve déjà dans l'*Histoire de l'enfance de Jésus* (texte souvent cité indûment comme *L'Évangile selon Thomas*, alors qu'il n'a rien à voir avec l'écrit gnostique connu sous ce nom, découvert à Nag Hammadi²⁰). Ce dernier écrit date au moins du III^e siècle après J.C. et s'origine sans doute dans le milieu syro-palestinien de tendance ébionite²¹. Comme ces récits ne sont en général signalés que par une référence, nous le citerons ici *in extenso* :

Alors qu'il était un enfant âgé de cinq ans, Jésus était en train de jouer près du gué d'un ruisseau, et il faisait couler de l'eau, la dirigeant vers une flaque, afin de la rendre claire. Ensuite, il tira de la vase de l'argile molle et en façonna douze oiseaux. C'était alors le jour du sabbat et beaucoup d'enfants jouaient avec lui. Un Juif le vit en train de faire cela avec les enfants, et il alla vers Joseph son père et accusa Jésus en disant : « Il a fait de la boue et il en a façonné des oiseaux le jour du sabbat où il n'est

¹⁸ Voir D. MASSON, *Les trois voies de l'unique*, p. 121.

¹⁹ Voir CH. GENEQUAND, *Vie de Jésus en arabe*, dans *Écrits apocryphes chrétiens I*, pp. 208 et 226.

²⁰ Voir S.J. VOICU, *Histoire de l'enfance de Jésus*, dans *Écrits apocryphes chrétiens I*, p. 191.

²¹ *Ibid.*, p. 192.

pas permis de le faire. » Et Joseph, étant arrivé, le réprimanda en disant : « Pourquoi fais-tu un jour de sabbat ce qu'il n'est pas permis de faire ? » Mais, l'ayant entendu, Jésus frappa des mains et fit s'envoler les passereaux en disant : « Allez, volez et souvenez-vous de moi, vous qui êtes vivants. » Et les passereaux s'envolèrent en poussant des cris. Ayant vu cela, le pharisien en fut étonné et alla le raconter à ses amis » (*Histoire de l'enfance de Jésus*, 2,1-4)²².

Dans la *Vie de Jésus en arabe*, il n'est plus question du jour du sabbat et du juif qui reproche à Jésus de « travailler » ce jour-là, mais Jésus y est accusé de magie, comme dans la sourate 5,110n : « Ceci n'est rien d'autre qu'une magie manifeste. »

Le passage du Coran qui éclaire le nôtre se trouve en 3,49 : « Je suis venu à vous (les fils d'Israël) avec un signe de votre Seigneur : je vais, pour vous, créer d'argile, comme une forme d'oiseau. Je souffle en lui, et il est : "oiseau", – avec la permission de Dieu. » Ce que Tabarî commente par un récit transmis par Ibn Ishâq²³ :

Jésus – que les prières de Dieu soient sur lui – était un jour assis avec des garçons de l'école ; il prit de la glaise et dit : « De cette glaise je vais vous faire un oiseau. » Ils dirent : « Peux-tu faire cela ? » Il dit : « Oui, avec la permission de mon Seigneur. » Puis il la façonna jusqu'à ce qu'il lui donne la forme d'un oiseau et souffla dedans. Puis il dit : « Sois un oiseau, avec la permission de Dieu. » Et il s'échappa en volant d'entre ses mains. Là-dessus, les garçons partirent raconter l'événement à leur maître, et le divulgèrent parmi les gens, lesquels le répandirent au point d'inquiéter les fils d'Israël. Et quand sa mère eut peur pour lui, elle le mit sur un âne, puis s'enfuit avec lui.

Le récit coranique et celui d'Ibn Ishâq ne rapportent pas l'interdit du sabbat, sur lequel insiste *L'Histoire de l'enfance de Jésus* ; il se concentre sur le pouvoir créateur qui est prêté à Jésus « avec la permission de Dieu » et qui lui vaut d'être accusé de magie par les incrédules (5,110m-n). Ce dernier point sera repris dans le récit de la *Vie de Jésus en arabe*.

« Tu parlais aux gens, au berceau et à l'âge adulte » (110d)

Un récit merveilleux de Jésus enfant parlant comme un adulte se trouve dans l'*Évangile de l'enfance du Pseudo-Matthieu*, texte latin de la fin du VI^e ou du début du VII^e siècle ; il puise dans des textes plus anciens, qui ne nous sont pas tous connus²⁴.

Au cours de la fuite en Égypte, la sainte Famille rencontre des dragons auxquels l'enfant Jésus « bien que n'ayant pas encore deux ans » fit face sans crainte, et les dragons l'adorèrent. Inquiets malgré tout, « Marie et Joseph se disaient : "Mieux vaut que ces dragons nous tuent plutôt qu'ils ne blessent

²² S.J. VOICU, *Histoire de l'enfance de Jésus*, pp. 197-198.

²³ Tabarî, III, p. 275.

²⁴ J. GUSSEL, *Évangile du Pseudo-Matthieu*, dans *Écrits apocryphes chrétiens I*, pp. 107-108.

TABLE DES MATIÈRES

Préface de Mohammad Ali Amir-Moezzi	
Introduction	13
Avertissements	21
Lexique des termes techniques	27
 Esquisse de la sourate « La Table dressée ».....	 29
 PREMIÈRE PARTIE	
Musulmans, juifs et chrétiens, face à l'alliance	
La section A (1-71)	31
 1. L'ACCOMPLISSEMENT DE L'ALLIANCE DANS L'ISLAM	
(Séquence A1 : 1-11)	33
1. La fidélité aux règles de licéité durant le pèlerinage (1-2)	34
2. L' <i>islâm</i> , achèvement de la religion (3)	46
3. La licéité des bonnes choses (4)	56
4. L'ensemble de la première sous-séquence (1-4)	58
5. La licéité des partages avec les gens de l'Écriture (5)	64
6. Les rites d'ablution pour la prière islamique (6)	67
7. Le rappel de l'alliance et de ses exigences morales (7-11)	70
8. L'ensemble de la deuxième sous-séquence (5-11)	79
9. L'accomplissement de l'alliance dans l'islam (1-11)	80
 2. JUIFS ET CHRÉTIENS REFUSENT D'ENTRER DANS L'ALLIANCE	
(Séquence A2 : 12-26)	91
1. Juifs et chrétiens sont infidèles à leur alliance (12-14)	92
2. Le Prophète est envoyé auprès des gens de l'Écriture (15-19)	107
3. Le peuple de Moïse refuse d'entrer dans la Terre sainte (20-26)	114
4. Juifs et chrétiens refusent d'entrer dans l'alliance (12-26)	126
 3. L'ENTRÉE DANS L'ALLIANCE ISLAMIQUE	
La première sous-section : 1-26	133
 4. LE CHÂTIMENT DES FILS D'ISRAËL REBELLES	
(Séquence A3 : 27-40)	145
1. Le meurtre de Caïn (27-31)	146
2. L'interdit du meurtre (32a-f)	154
3. Crimes et châtiments (32g-40)	156
4. Le châtiment des fils d'Israël rebelles (27-40)	164

5. LA JURIDICTION DU PROPHÈTE SUR LES JUIFS ET LES CHRÉTIENS (Séquence A4 : 41-50)	171
1. La juridiction de Muhammad refusée par les juifs (41-43)	172
2. La loi du talion inscrite dans les Écritures (44-47)	179
3. Muhammad doit juger en vérité selon l'Écriture (48-50)	189
4. La juridiction du Prophète sur les juifs et les chrétiens (41-50)	194
6. DE LA JUSTICE DANS LA CITÉ MUSULMANE La deuxième sous-section : 27-50	203
7. STATUT DES MUSULMANS ET DES GENS DE L'ÉCRITURE (Séquence A5 : 51-71)	209
1. Pas d'alliance avec les gens de l'Écriture (51-58)	210
2. Condamnation du grand nombre des juifs (59-64)	222
3. Un salut possible pour juifs et chrétiens croyants (65-71)	233
4. Statut des musulmans et des gens de l'Écriture (51-71)	248
8. MUSULMANS, JUIFS ET CHRÉTIENS FACE À L'ALLIANCE La section A : 1-71	253
DEUXIÈME PARTIE	
Appel aux chrétiens à entrer dans l'alliance La section B (72-120)	261
9. APPEL À LA CONVERSION DES CHRÉTIENS (Séquence B1 : 72-86)	263
1. Dénonciation des erreurs dogmatiques des chrétiens (72-77)	264
2. Condamnation des juifs, éloge des chrétiens convertis (78-86)	275
3. Appel à la conversion des chrétiens (72-86)	284
10. CODE LÉGISLATIF POUR LA COMMUNAUTÉ DES CROYANTS (Séquence B2 : 87-108)	287
1. Prescriptions et expiations légales (87-96)	288
2. Institutions divines durables, pratiques païennes caduques (97-105)	303
3. Procédures pour le témoignage testamentaire (106-108)	314
4. Code législatif pour la communauté des croyants (87-108)	318
11. LA PROFESSION DE FOI MONOTHÉISTE DES APÔTRES ET DE JÉSUS (Séquence B3 : 109-120)	321
1. La profession de foi des apôtres (109-111)	322
2. La descente d'une table dressée (112-115)	333
3. La prédication monothéiste de Jésus (116-120)	346
4. La profession de foi monothéiste des apôtres et de Jésus (109-120)354	

TABLE DES MATIÈRES	453
12. APPEL AUX CHRÉTIENS À ENTRER DANS L'ALLIANCE	
La section B : 72-120	359
13. LA COMPOSITION GÉNÉRALE DE LA SOURATE	365
14. UN RETOUR SUR LA DÉMARCHE, EN GUISE DE CONCLUSION	383
Appendice : La question de la cohérence du Coran	
à travers l'histoire de l'exégèse	399
Bibliographie	417
Index des auteurs cités	429
Index des références coraniques	433
Index des références bibliques	437
Index des notions	443
Remerciements	449

