

POUR UNE EXÉGÈSE CONTEXTUELLE DU CORAN

Une revendication majeure des intellectuels musulmans soucieux de réconcilier le monde musulman avec la modernité, est celle d'une nouvelle exégèse du Coran qui puisse surmonter aussi bien les impasses de l'exégèse traditionnelle que celles des exégèses idéologiques contemporaines. Une telle exégèse se doit d'être la plus objective et scientifique possible, fondée sur les méthodes modernes d'analyse linguistique et littéraire des textes, celles-là mêmes qui ont donné des résultats si spectaculaires dans l'exégèse biblique. Cette revendication, certes justifiée, n'est pas exempte de paradoxe : depuis un siècle et demi, innombrables sont en effet les études savantes consacrées au Coran, dans la perspective de la critique historique moderne, offrant un éventail énorme d'éléments pour une telle exégèse. On peut en trouver la somme dans les deux éditions de l'*Encyclopédie de l'Islam* et dans la récente *Encyclopaedia of the Qur'ân*¹. Il y a là une moisson considérable d'observations, d'analyses et d'interprétations, propres à donner vie à une nouvelle exégèse du Coran. Malgré cela, le sentiment demeure qu'une exégèse moderne du Coran n'est pas encore née. Pourquoi ?

Une première raison tient au fait que ces études occidentales portent sur des points particuliers du texte (tel mot du vocabulaire, telles formes stylistiques, tel personnage prophétique, etc.) ou, au contraire, sur des aspects généraux ou transversaux (les genres littéraires, la métaphore dans le Coran, les grands thèmes du Coran, etc.) : elles n'envisagent que rarement l'exégèse suivie d'une sourate, et jamais, à notre connaissance, du livre entier. Ces études ne ressemblent donc en rien aux commentaires (*tafâsîr*) traditionnels qui recouvrent tout ou partie du Coran, en suivant le texte, de manière continue. Les éléments d'interprétation sont là, mais ils n'ont pas été réunis dans une exégèse complète du texte.

Une autre raison provient du fait que ce travail scientifique s'est développé très majoritairement en Occident, et par des non-musulmans : d'où une certaine suspicion (compréhensible, et parfois justifiée) à son égard, de la part des musulmans. Ce n'est qu'à partir de la deuxième moitié du siècle dernier que certains intellectuels musulmans, formés aux disciplines universitaires occidentales, se sont progressivement joints à la cohorte des savants occidentaux. Mais jusqu'à présent, ce vaste savoir n'a guère encore pénétré les grandes institutions islamiques traditionnelles, telles que l'Université al-Azhar, au Caire.

Les réticences des savants musulmans à l'égard d'une exégèse scientifique sont, on le sait, d'ordre théologique : comment peut-on soumettre une Parole, considérée par la tradition islamique comme purement divine, à l'investigation des sciences humaines, qui, par définition, n'ont pour objet que les réalités humaines ? Aussi bien, nombre d'intellectuels musulmans ouverts abordent-ils cette question, comme préalable à toute recherche exégétique moderne². Elle avait déjà fait l'objet de débats dramatiques à l'époque du mu'tazilisme (III^e/IX^e siècle) qui défendait l'idée d'un Coran créé, contre la position bientôt triomphante défendant celle du Coran increé. Elle resurgit inévitablement aujourd'hui, alors que l'étude scientifique du Coran en souligne toujours davantage le côté humain, l'insérant dans le concert des grandes œuvres de la littérature sacrée de l'humanité. La réponse à cette question ne peut être

¹ *Encyclopaedia of the Qur'ân*, éd. J. D. McAuliffe, Leiden/Boston/Köln, Brill, 2001-2006.

² Voir, par exemple, les deux premiers chapitres de l'ouvrage de Nasr Abou Zeid, *Critique du discours religieux*, Sindbad-Actes Sud, 1999.

donnée que par les théologiens et les penseurs musulmans. Mais on ne voit pas qu'elle puisse avoir d'autre issue qu'une reconnaissance de la part humaine de la révélation coranique, comme de toute révélation utilisant le langage humain.

Quoiqu'il en soit, la recherche scientifique ne peut attendre que soit acceptée par l'ensemble des musulmans une nouvelle conception théologique de la révélation coranique. A vrai dire, c'est la solidité même de l'étude scientifique du texte coranique qui rendra inévitables les déplacements théologiques, de manière analogue à ce qui s'est passé dans la pensée chrétienne moderne : l'exégèse scientifique de la Bible a en effet été à l'origine d'une évolution et d'un approfondissement considérables de la théologie de la révélation, comme de la théologie toute entière.

Le titre de cet article annonce une approche « contextuelle » de l'exégèse coranique. Le dictionnaire *Robert* distingue deux sens du mot « contexte » : 1- Ensemble du texte qui entoure une phrase, une expression citée, et dont dépend sa signification précise ; 2- Par extension (à partir du XIX^e s.), ensemble des circonstances dans lesquelles s'insère un fait donné.

Nous jouerons sur les deux sens du mot, tout en privilégiant le premier, entendu comme contexte littéraire immédiat d'un verset ou d'un groupe de versets (soit leur contexte *intratextuel*, intérieur au Coran) ou comme contexte *intertextuel* quand le texte coranique révèle des points de contact avec d'autres textes, antérieurs (Bible et littérature para-biblique). Nous nous interrogerons sur la valeur du contexte historique (selon le deuxième sens du mot) avec lequel l'exégèse islamique traditionnelle met les versets en relation (les *asbâb al-nuzûl*, « circonstances de la révélation »), et également sur celle du contexte chronologique et logique que leur attribue la critique historique moderne. Nous espérons enfin montrer que le détour par le contexte littéraire, par le moyen de la méthode de l'analyse rhétorique, permet d'aboutir à une actualisation du texte coranique, dans le cadre des revendications de la modernité, notamment la liberté individuelle et le convivium pacifique avec « l'autre », dans sa différence religieuse.

Nous nous appuyons dans cet article sur nos travaux antérieurs d'analyse de texte, portant sur une trentaine de sourates. La plupart sont des sourates brèves, du début (la *Fâtiha*) ou de la fin du Coran (sourates 81 à 114), mais aussi quelques sourates de longueur moyenne, comme les sourates 74 (« Celui qui est couvert d'un manteau »), 55 (« *Al-Rahmân* ») et 12 (« Joseph »), et enfin une sourate longue, la sourate 5 (« La table servie »), analysée en détail dans notre étude, parue récemment, *Le Festin, une lecture de la sourate al-Mâ'ida*³.

De l'urgence d'une exégèse coranique contextuelle

Une caractéristique constante de l'exégèse traditionnelle du Coran, est ce que le savant pakistanais Mustansir Mir a appelé son caractère « linéaire-atomiste »⁴ : les versets sont commentés les uns après les autres, de manière isolée, sans aucune considération de leur contexte littéraire immédiat ; tout au plus, certains commentateurs (comme Fakhr al-Dîn al-Râzî, m. 1209) essaient-ils de lier un verset au verset précédent, par simple concaténation, ou encore, d'éclairer un verset par un

³ M. Cuypers, *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mâ'ida*, Lethielleux, Rhétorique sémitique 3, Paris, 2007. On trouvera notre bibliographie complète concernant l'analyse rhétorique du Coran en fin de cet ouvrage, ainsi que sur le site www.ideo-cairo.org.

⁴ « The *sûra* as a unity. A twentieth century development in Qur'ân exegesis », dans *Approaches to the Qur'ân*, éd. G.R. Hawting et A.-K. A. Shareef, London/New York, Routledge, 1993, p. 219.

autre, pris ailleurs dans le Coran. Cette exégèse « atomiste » est allée de pair, dès l'origine, avec une explication des versets par les « circonstances de la révélation ». Le commentaire par le *contexte historique* (deuxième sens du mot) remplace celui par le *contexte littéraire* (premier sens du mot) : on cherche la signification d'un verset en le rattachant à tel ou tel événement de la vie du Prophète ou de la communauté musulmane naissante. La chose peut être tenue pour légitime, lorsque, dans le texte lui-même, se lit une allusion claire à tel ou tel événement. Si l'unanimité des commentaires situe la proclamation solennelle du verset 3 de la sourate 5 (*al-Mâ'ida*, « La Table dressée ») : « Aujourd'hui, j'ai parachevé pour vous votre religion... », dans le cadre du pèlerinage d'adieu du Prophète, cette « circonstance » est appuyée par les allusions, aux versets 1 et 2, à « la Maison » ou « la Mosquée sacrée » (la Ka'ba), aux pèlerins, aux rites et aux prescriptions à respecter durant le pèlerinage. En revanche, il faudra traiter avec la plus grande prudence les « circonstances de la révélation » qui ne correspondent à aucune allusion dans le texte. Le plus souvent, celui-ci peut s'expliquer par son contexte littéraire, plus sûrement que par les récits des « occasions de la révélation ». La fragilité de ces dernières apparaît bien lorsque un même verset se voit « expliqué » par plusieurs anecdotes, complètement différentes.

Un exemple éclatant peut en être donné à propos du fameux verset 106 de la sourate 2 : « Nous n'abrogeons un verset, ni ne le faisons passer à l'oubli, sans en apporter de meilleur ou d'analogue » (trad. J. Berque)⁵. Les ouvrages spécialisés dans les « circonstances de la révélation », reprenant les commentaires classiques, qui à leur tour citent certains hadiths, nous apprennent que ce verset a été révélé suite à une révélation que le Prophète aurait reçue de nuit et aussitôt oubliée, le jour suivant⁶. D'autres l'expliquent par une anecdote différente : les païens se plaignaient de ce que Muhammad donnait tantôt un ordre, tantôt un autre qui contredisait le premier, preuve que cela ne lui venait pas de Dieu, mais était de son invention ; alors Dieu fit descendre le verset en question⁷.

Ce verset a donc été très généralement compris par la tradition comme signifiant qu'en cas de contradiction entre des versets du Coran, le meilleur abroge le moins bon. Cette idée s'est transformée en véritable doctrine (du *nâsikh* et *mansûkh*), celle de l'abrogation de certains versets (abrogés) par d'autres (abrogeants) : des recueils en ont fait la liste, bien qu'aucune unanimité ne se soit jamais faite autour de l'identité des versets abrogés ou abrogeants, et qu'aucun hadith ne citât un quelconque verset qui fût abrogé. Cela n'a pas empêché cette doctrine d'être aujourd'hui très largement répandue, et redoutablement mise en œuvre par les extrémistes pour déclarer abrogés plus de cent trente versets conciliants (notamment dans la sourate 5), par le « verset du glaive » (9,29) : « Combattez ceux qui ne croient pas en Dieu ni au Jour dernier, ni n'interdisent ce qu'interdisent Dieu et Son Envoyé, et qui, parmi ceux qui ont reçu l'Écriture [juifs et chrétiens], ne suivent pas la religion du Vrai... ». Or, plusieurs savants musulmans du XX^e siècle ont vigoureusement protesté contre cette interprétation tout à fait erronée du verset 2,106 : ils font remarquer que tout le large

⁵ Ce paragraphe résume une étude de G. Gobillot, « Espoir en la pensée et pensées de l'espoir », intervention au colloque *Comment vivre l'interculturel (Islam-Occident) ? Obstacles et perspectives d'ouverture*, organisé à l'Université de Lyon 3 par le CRITIC, 1-3 février 2007, à paraître dans les actes du colloque. Voir aussi notre ouvrage commun, *Le Coran*, Le cavalier bleu, Idées reçues, Paris, 2007, pp. 93-97. Nous citons le texte du Coran tantôt dans la traduction de J. Berque, tantôt dans une traduction personnelle.

⁶ Par exemple, dans Suyûtî, *Lubâb al nuqqûl fî asbâb al-nuzûl*, s.l., s.d., p. 32.

⁷ Al-Wâhidî al-Nîsâbûrî, *Asbâb al-nuzûl*, Le Caire, 1991, p. 25.

contexte littéraire du verset est une polémique des juifs avec le Prophète, lui reprochant d'annuler leur loi par la nouvelle loi qu'il apporte. Il n'est donc nullement question des païens, comme dans le hadith rapporté dans les « circonstances de la révélation ». Et, dans un contexte plus resserré, au verset 104, le Coran corrige une formule (un « verset ») empruntée aux juifs : « Ô vous qui croyez ! Ne dites pas : “Favorise-nous !” mais dites : “Regarde-nous” », ce qui explique parfaitement l'allusion du verset 106 à un verset (coranique) corrigeant un autre verset (anté-coranique, biblique). Le verset 106 affirme donc l'abrogation des Écritures antérieures par le Coran, et non pas l'abrogation de certains versets coraniques par d'autres. La doctrine de l'abrogation n'a en réalité aucun fondement dans le Coran, et doit être considérée comme une création des *fuqahâ* pour tenter d'harmoniser des préceptes coraniques apparemment contradictoires.

On voit sur cet exemple, combien l'interprétation d'un verset hors de son contexte littéraire peut être lourde de conséquences. Il est troublant de constater la ténacité de l'interprétation « classique » de ce verset, qui, en neutralisant les versets les plus ouverts et les plus tolérants du Coran, entraîne une lecture du Livre plus dure et plus rigoureuse que sa lettre, malgré le fait qu'un nombre non négligeable de savants musulmans en ait dénoncé l'erreur. Pour n'en citer que quelques-uns : Maulvi Muhammad 'Alî⁸, Muhammad Asad et (avec quelque nuance) Yûsuf 'Alî dans leur traduction commentée du Coran en anglais ; et même Mawdûdî, l'un des pères de l'islamisme moderne, dans son commentaire du verset 106, ne retient que le sens de l'abrogation des Écritures juives par le Coran. Dans les années 1960, Ahmad Hasan, un chercheur musulman, s'étonne : « Il semble étrange que certaines des plus éminentes autorités en *tafsîr* aient manqué la question centrale de ce verset⁹. »

Cet exemple montre à la fois l'urgence d'une exégèse contextuelle du texte, et l'extrême prudence avec laquelle il faut traiter les commentaires par « circonstances de la révélation ». Les deux hadiths invoqués pour ce verset sont manifestement factices.

On peut penser que la manière « atomiste » de commenter le Coran (avec, le plus souvent, comme adjuvant le recours aux « circonstances de la révélation ») est une conséquence du caractère fragmentaire du texte coranique lui-même. C'est sans doute le trait stylistique le plus saisissant de ce texte, pour qui l'aborde pour la première fois, et qui en rend la lecture difficile, non seulement pour les non-musulmans, mais, de l'aveu de Farid Esack, pour bien des musulmans eux-mêmes : « Le Coran est un livre difficile à pénétrer, écrit-il, pour ceux qui lui sont “étrangers”, et même pour beaucoup de musulmans qui veulent seulement le lire¹⁰. » Peu de sourates sont d'un seul tenant, la plupart sont composées de plusieurs unités textuelles, abordant des sujets divers, entre lesquels il est souvent difficile de repérer un lien logique ou même une simple transition grammaticale. Voilà qui semble compromettre une lecture contextuelle du Coran : situer un verset dans son contexte littéraire, pour en saisir le sens, suppose qu'il y ait unité, cohérence du texte. Or, celle-ci n'est pas apparente. Peut-être n'existe-t-elle pas ? La question a été posée dès l'origine de l'islam, dès la révélation coranique elle-même, puisqu'on peut lire au verset 25,32 : « Les incrédules disent : “Si seulement on avait fait descendre sur lui le Coran en une seule fois !”

⁸ Voir la note 152, très développée, dans Maulvi Muhammad Ali, *The Holy Qur-ân*, Lahore, 1920, p. 54.

⁹ « ... it looks strange that some of the most eminent authorities of *tafsîr* have missed the central point of this verse », Ahmad Hasan, « Theory of naskh », *Islamic Studies*, IV, 1965, p. 189.

¹⁰ Farid Esack, *Coran, mode d'emploi*, Albin Michel, Paris, 2004, p. 281.

Nous l'avons révélé ainsi, pour que ton coeur en soit raffermi et nous l'avons fait réciter avec soin. »

Aux III^e et IV^e siècles de l'hégire paraissent une série d'ouvrages, aujourd'hui perdus, sur le *Nazm al-Qur'ân*, « La composition du Coran »¹¹. Leur font suite les ouvrages sur « l'inimitabilité du Coran » (*Ijâz al-Qur'ân*), qui posent, entre autres, la question de la cohérence du texte, mais dans une perspective qui ne dépasse pas celle de la phrase. Plus tard, Zarkashî (m. 734/1391), introduit la question des corrélations entre les versets et entre les sourates dans le cadre des « sciences coraniques » (*'ulûm al-Qur'ân*). Il y consacre deux chapitres dans son encyclopédie *Al-Burhân fî 'ulûm al-Qur'ân* (*L'Argument des sciences du Coran*)¹². Ses observations restent elles aussi très ponctuelles et partielles, n'aboutissant à aucune théorie générale de la composition du texte. Il en va de même chez Suyûtî (m. 911/1505) dans l'*Itqân fî 'ulûm al-Qur'ân* (*La Maîtrise des sciences du Coran*), qui ne fait pratiquement que reprendre Zarkashî. Au XX^e siècle, le cheikh syrien Sa'îd Hawwâ (m. 1989), de la mouvance des Frères musulmans, fonde son commentaire *Al-Asâs fî l-tafsîr* sur l'étude de l'unité du Coran par la mise en valeur de la cohérence des différentes parties des sourates, ce qui, dit-il dans l'introduction de son *tafsîr*, n'a encore jamais été fait avant lui¹³. Faute d'une théorie littéraire solide, ses découpages du texte restent cependant très subjectifs et discutables. La plupart des commentateurs anciens, tel Burhân al-Dîn al-Biqâ'î (m. 885/1480), auteur d'un vaste commentaire au titre évocateur : *Nazm al-durar fî tanâsub al-âyât wa l-suwar* (*L'ordre des perles dans la corrélation des versets et des sourates*), ou modernes, tel Sayyid Qutb, qui se sont posé la question de la cohérence du texte coranique, n'aboutissent qu'à une certaine concaténation des versets ou des sourates, sans mise en place d'une véritable composition organique du texte.

Du côté des savants occidentaux, la critique historique, dominante depuis le milieu du XIX^e siècle, a plutôt cherché à déconstruire le texte en petites unités, leur assignant une certaine chronologie (en fonction de l'évolution du vocabulaire, du style et des idées), et les déplaçant au besoin dans le texte, pour leur donner une suite présumée plus logique. Le sous-titre de la traduction de Richard Bell, dans les années 1930 est à ce titre très évocateur : *Le Coran. Traduction avec un ré-arrangement critique des sourates*¹⁴. Le texte du Coran, tel que Bell le réorganise, prend l'allure d'un véritable patchwork, dans lequel versets ou groupes de versets sont déplacés au gré de la logique du savant... et à la stupeur du croyant musulman, qui ne retrouve plus le texte qu'il connaît ! Par la suite, il est vrai, la critique historique s'est montrée plus sobre, tout en maintenant l'idée que le texte du Coran, tel que nous l'avons, reste un assemblage de fragments initialement indépendants et rassemblés par la suite sans ordre particulier, lors de la rédaction finale du Livre (le *Mushaf*). Le point de vue dominant reste *diachronique*.

Ce n'est qu'à partir des années 1980 que la recherche, avec Angelika Neuwirth¹⁵ et Pierre Crapon de Caprona¹⁶, a pris une direction nouvelle, posant délibérément la

¹¹ Pour une étude plus détaillée de « la question de la cohérence du Coran à travers l'histoire de l'exégèse », nous renvoyons à l'appendice de notre livre *Le Festin*, pp. 399-416.

¹² Al-Zarkashî, *Al-Burhân fî 'ulûm al-Qur'ân*, Le Caire, 1957, I, chapitres *Ma'rifat al-munâsabât bayn al-âyât*, pp.35 ss., et *Tartîb wad' al-suwar fî l-mushaf*, pp. 260 ss.

¹³ Sa'îd Hawwâ, *Al-asâs fî l-tafsîr*, Le Caire, 2003 (6^e éd.), p. 21.

¹⁴ R. Bell, *The Qur'ân. Translation, with a critical re-arrangement of the Surahs*, Edinburgh, 1937-1939.

¹⁵ A. Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, *Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients* 10, 1981.

question de la cohérence et de l'unité des sourates, du moins des sourates mecquoises. Le point de vue devient clairement *synchronique*. Ce n'est qu'au tout début du siècle présent que la même question a été posée pour les longues sourates médinoises, par Neal Robinson¹⁷ et A.H. Mathias Zahniser¹⁸. Leurs analyses aboutissent à des observations pertinentes, concernant les indices de composition du texte. On peut noter que N. Robinson emprunte certaines notions de ses analyses à une thèse universitaire sur la structure de l'épître aux Hébreux¹⁹. Les techniques de composition qu'il a repérées dans le Coran sont en effet familières aux biblistes ; et c'est bien dans les études bibliques que l'on peut trouver une systématisation scientifique de la question de la composition et de la cohérence du texte, liée à celle du contexte littéraire. Les études coraniques ont ici tout à gagner d'une ouverture à l'interdisciplinarité, pour profiter des avancées considérables de l'exégèse de la Bible.

Le véritable test pour la thèse de la sourate-comme-une-unité, écrit M. Mir, est de savoir si elle peut donner naissance à *une nouvelle méthode pour l'étude du Coran*. Cette thèse est-elle capable, d'une part, de produire *des techniques qui aident à établir des liens plausibles entre les versets et les passages du Coran, et, d'autre part, de produire un sens qui ne peut être produit autrement*²⁰ ?

Cette méthode et ces techniques existent, mais il faut les emprunter aux études bibliques, pionnières en ces domaines.

L'analyse rhétorique, de la Bible au Coran

L'approche synchronique des textes de la Bible, bien qu'elle ait eu de la peine à s'affirmer aux côtés de l'approche diachronique de la critique historique, ne date pas d'aujourd'hui²¹. On peut en situer la première ébauche au milieu du XVIII^e siècle, avec la découverte du parallélisme des membres dans les textes poétiques de la Bible, par le bibliste anglais Robert Lowth, et de l'importance du chiasme dans la Bible, par l'Allemand Jean-Albert Bengel. Mais ce sont surtout les travaux des Anglais John Jebb et Thomas Boys, aux débuts du XIX^e siècle, qui théorisèrent la plupart des règles de composition des textes bibliques. Ils ont essayé de répondre à la même question que celle évoquée plus haut à propos du Coran : quelle est l'unité et la cohérence des textes bibliques, lesquels se présentent eux aussi souvent de manière très fragmentaire, en une suite de petites unités sémantiques entre lesquelles ne se laisse

¹⁶ P. Crapon de Caprona, *Le Coran : aux sources de la parole oraculaire. Structures rythmiques des sourates mecquoises*, Paris, Publications Orientalistes de France, Arabiyya 2, 1981.

¹⁷ Robinson, Neal, "Hands Outstretched: towards a Re-reading of the *Sûrat al-Mâ'ida*", *Journal of Qur'anic Studies*, III 1, 2001, pp. 1-19; *Discovering the Qur'an. A Contemporary Approach to a Veiled Text*, London, SCM-Press, 2003, pp. 201-223.

¹⁸ A.H. Mathias Zahniser, "Sûra as Guidance and Exhortation : The Composition of *Sûrat al-Nisâ*", dans A. Afsaruddin et A.H. M. Zahniser (éd.) *Humanism, Culture and Language in the Near East: Studies in Honor of Georg Krotkoff*, Winona Lake/Indiana, Eisenbrauns, pp. 71-85; "Major Transitions and thematic Borders in two long Sûras: *al-Baqara* and *al-Nisâ*", dans *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'ân*, éd. I.J. Boullata, London/Richmond, Curzon Press, 2000, pp. 26-55.

¹⁹ G.H. Guthrie, *The Structure of Hebrews : A Text-linguistic Analysis*. Voir N. Robinson, « Hands Outstretched », pp. 6-8 et note 12. L'épître aux Hébreux est en effet un lieu privilégié pour l'étude des structures du texte, comme l'ont montré les nombreux travaux d'A. Vanhoye, notamment *La Structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Desclée de Brouwer, Paris, 1963.

²⁰ M. Mir, « The sûra as unity », loc. cit., p. 219. C'est nous qui soulignons.

²¹ On trouvera un aperçu de l'histoire de l'analyse rhétorique dans les deux ouvrages de Roland Meynet, signalés dans les deux notes suivantes : *L'Analyse rhétorique*, pp. 25-173, et *Traité de rhétorique sémitique*, pp. 31-110.

pas aisément percevoir un lien logique. Les résultats de leur recherche ne furent malheureusement guère exploités, et, en dehors de quelques chercheurs isolés qui poursuivirent dans la même voie (Albert Condamin, Nils W. Lund et quelques autres), furent largement ignorés de l'école historico-critique triomphante. De grands exégètes contemporains, comme Paul Beauchamps et Albert Vanhoye, qui ne se laissèrent pas enfermer dans des préjugés d'école, exploitèrent cependant largement le concept de structure et de composition du texte, dans leurs travaux exégétiques. Et ce fut à l'un de leurs disciples, Roland Meynet (jésuite, comme eux), que revint le mérite de systématiser magistralement les règles de composition des textes bibliques, dans une théorie parfaitement cohérente, et, jusqu'à preuve du contraire, exhaustive, qu'il a appelée l'« analyse rhétorique ». Parmi ses nombreux écrits, citons les deux ouvrages théoriques majeurs : *L'analyse rhétorique, une nouvelle méthode pour comprendre la Bible*²², repris et développé récemment dans le monumental *Traité de rhétorique biblique*²³.

D'autres méthodes synchroniques d'analyse du texte biblique se sont développées durant ces dernières décennies, notamment l'analyse structuraliste, devenue ensuite sémiotique, l'analyse narrative, et la « critique rhétorique », qui applique au texte biblique les catégories de la rhétorique gréco-latine dont la culture occidentale a hérité. Ces méthodes sont toutes nées en dehors de l'exégèse biblique ; celle-ci n'a fait que les appliquer à son propre domaine. Alors que « l'analyse rhétorique », elle, est issue directement de l'étude détaillée des textes bibliques. Ses lois ont donc été considérées dans un premier temps comme étant celles d'une « rhétorique biblique », différente de la rhétorique gréco-latine. Quelques sondages dans d'autres textes sacrés sémitiques de l'antiquité, akkadiens et ougaritiques (III^e et II^e millénaire av. J.-C.), ont toutefois montré que les mêmes lois de composition régissaient aussi ces textes antérieurs à ceux de la Bible²⁴. Au Liban, une petite équipe de chercheurs, composée de deux chrétiens (jésuites : Roland Meynet et Louis Pouzet) et de deux musulmans (Nayla Farouki et Ahyaf Sinno), ont ensuite tenté, au début des années 1990, la comparaison entre la composition de textes bibliques et de certains hadiths du corpus de Bûkhârî, aboutissant au même résultat²⁵. À partir de l'année 1995, nous avons ensuite publié nous-même nos premiers articles sur la composition des sourates du Coran, avec la même méthode, ce qui porta à opter pour le terme de « rhétorique sémitique », plutôt que « biblique ». C'est cette dénomination qui a d'ailleurs été choisie par R. Meynet pour la collection qu'il a fondée²⁶, dans laquelle figurent des études bibliques aussi bien qu'une étude coranique (notre étude sur la sourate 5, en attendant d'autres ouvrages dans le domaine sémitique), appliquant toutes la même méthode.

Sans entrer ici dans le détail, brosons-en rapidement les grandes lignes.

²² R. Meynet, *L'Analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre les textes bibliques : textes fondateurs et exposé systématique*, Paris, éd. du Cerf, Initiations, 1989. Trad. italienne : *L'analisi retorica*, Brescia, Queriniana, BiBi(B) 8, 1992 ; trad. anglaise : *Rhetorical Analysis. An Introduction to Biblical Rhetoric*, Sheffield, Sheffield Academic Press, JSOT.S 256, 1998.

²³ R. Meynet, *Traité de rhétorique biblique*, Lethielleux, Rhétorique sémitique 4, Paris, 2007.

²⁴ On trouvera ces textes en fin de l'ouvrage de R. Meynet, *L'analyse rhétorique*, pp. 316-317.

²⁵ Cette recherche a été publiée d'abord en arabe : R. Meynet, L. Pouzet, N. Farouki, et A. Sinno, *Méthode rhétorique et herméneutique. Analyses de textes de la Bible et de la Tradition musulmane*, Beyrouth, Université Saint-Joseph, Dar el-Machreq, 1993 ; puis, remanié et complété, en français : *Rhétorique sémitique. Textes de la Bible et de la Tradition musulmane*, Paris, éd. du Cerf, Patrimoines, Religions du Livre, 1998.

²⁶ Et pour la traduction française du livre publié en arabe à Beyrouth. Voir note précédente.

Nous entendons ici le terme « rhétorique » en un sens quelque peu restreint, correspondant à seulement une des cinq parties classiques de la rhétorique gréco-latine, à savoir la *dispositio* ou arrangement des diverses parties du discours²⁷. Alors que, selon la rhétorique gréco-latine, le discours doit suivre la linéarité d'un développement logique continu (exorde, narration, discussion, péroraison), la rhétorique sémitique, elle, est entièrement fondée sur le principe de symétrie, ce qui donne à la composition une forme plus géométrique ou spatiale que linéaire.

La symétrie peut prendre trois formes ou trois « figures de composition » :

- le parallélisme, quand des termes en relation sont disposés selon un même ordre : par exemple AB/A'B' ;
- la composition spéculaire, quand les termes en relation se présentent en ordre inversé : AB/B'A' (au niveau de la phrase, on parlera de « chiasme ») ;
- la composition concentrique, lorsqu'un élément central vient s'intercaler entre les deux versants du parallélisme : AB/x/A'B', ou plus souvent AB/x/B'A'.

Ces trois figures de composition se retrouvent à différents niveaux textuels : au niveau le plus bas, le segment peut combiner des membres (correspondant à des syntagmes) selon l'une ou l'autre de ces figures ; au niveau immédiatement supérieur, le morceau combinera de la même manière les segments ; et ainsi de suite pour les niveaux suivants, auxquels ont été donnés, en ordre ascendant, les noms de : *partie*, *passage*, *séquence*, *section*, et enfin le *livre* entier. Quelquefois il faut encore recourir à des niveaux intermédiaires : *sous-parties*, *sous-séquences* ou *sous-sections*. Un texte assez long, comme la sourate 5, peut comporter ainsi l'ensemble de ces niveaux, soit dix niveaux ! Chacun de ces niveaux doit être analysé pour lui-même, en commençant par les plus bas (condition indispensable pour éviter le risque d'erreurs). Les niveaux du segment, du morceau et de la partie sont qualifiés d'*inférieurs*, car ils ne sont pas indépendants, et chacun de ces niveaux ne peut comporter qu'un, deux ou trois éléments du niveau immédiatement inférieur (un morceau ne comportera qu'un, deux ou trois segments, par exemple). Les autres niveaux sont dits *supérieurs*, parce qu'indépendants : ils forment des unités textuelles qui se tiennent en elles-mêmes (comme les péripécopes bibliques) et peuvent comporter en principe un nombre indéfini d'éléments du niveau immédiatement inférieur.

Qu'est-ce qui marque la correspondance des termes symétriques ? Ce peut être une simple répétition, une synonymie, une antithèse, une assonance ou une paronomase (ou quasi-homonymie), voire une homographie (l'écriture primitive arabe, ignorant les points diacritiques, a pu jouer sur des graphies identiques pour des lettres phonétiquement différentes) ; ce peut-être aussi une même forme grammaticale : deux verbes à l'impératifs, par exemple, ou deux phrases de même syntaxe.

Ces termes, groupes de termes ou phrases servent d'indices de composition, soit au début d'unités correspondantes (à titre de *termes initiaux*), à la fin (*termes finaux*), ou au milieu (*termes centraux*), soit encore qu'ils figurent au début et à la fin d'une unité qu'ils délimitent (*termes extrêmes*), ou encore à la fin d'une unité et au début de l'unité suivante, pour les relier entre elles (*termes médians* ; les biblistes parlent de *mots-crochets*).

Dans le Coran, et particulièrement dans la sourate 5, la figure de composition de loin la plus fréquente, dans les niveaux textuels supérieurs, est le concentrisme. Or, le centre de telles compositions revêt une importance très particulière, en rhétorique

²⁷ Les traités classiques de rhétorique arabes ne se sont pas intéressés à cet aspect du discours, mais plutôt à l'*ornatus*, l'embellissement du discours par les figures de rhétorique.

sémitique : il est le plus souvent la clef d'interprétation de l'ensemble dont il est le centre. C'est souvent une question, ou une sentence, une citation, une parabole : quelque chose qui appelle à la réflexion et à la prise de position.

Parmi les autres lois qui régissent la rhétorique sémitique, il faut en signaler une, d'application très fréquente dans le Coran, et assez déconcertante, au point d'avoir fréquemment induit en erreur les tenants de la critique historique. C'est le bibliste Lund qui l'a formulée (dans sa « quatrième loi »²⁸) : il existe souvent une correspondance entre le centre d'un système et les extrémités d'un autre système, pour signifier que ces deux systèmes vont ensemble²⁹. Ce phénomène s'apparente à celui des *termes médians*, mais, au lieu que les termes correspondants se trouvent à la fin du premier système et au début du suivant, ils figurent dans les extrémités du premier et au centre du second, ou vice versa. C'est donc une loi du « déplacement du centre vers les extrémités ».

À titre d'exemple, voici l'analyse figurée d'une très courte sourate, la sourate 101, « la Fracassante », dans laquelle s'appliquent quelques-unes des lois que l'on vient d'évoquer.

A – 1 LA FRACASSANTE (<i>al-qÂrI'A</i>).					
B	= 2	QU'EST-CE QUE		LA FRACASSANTE?	
	= 3	ET QU'EST-CE QUI T'APPRENDRA	CE QU'EST	LA FRACASSANTE?	
C	+ 4	Le jour où	les gens	seront	comme papillons éparpillés
	+ 5	et	les monts	seront	comme laine cardée.

C'	+ 6-7	Alors	celui dont la balance sera lourde	[sera]	dans une vie agréable,
	+ 8-9	mais	celui dont la balance sera légère	[aura]	pour mère l'abîme.
B'	= 10	ET QU'EST-CE QUI T'APPRENDRA	CE QU'IL EST?		
A' – 11 UN FEU ARDENT (<i>hÂmIyA</i>)!					

L'ensemble du texte est composé de *six segments* : trois d'entre eux (versets 1, 10 et 11) ne comptent qu'un seul membre, les trois autres en comptent deux (2-3/4-5/6+7 et 8+9).

Les segments 1 et 11 ne contiennent qu'un ou deux termes, isolés.

Les deux membres parallèles du segment 2-3 reprennent une même question, partiellement identique.

Les deux membres parallèles du segment 4-5 sont construits de la même manière, et ont un sens complémentaire : au jour du Jugement, les gens sont dispersés parce que les montagnes explosent.

Les deux membres parallèles du segment 6-9 sont également de même construction mais de sens antithétique : au juste, le paradis ; à l'impie, l'enfer.

Ces six segments se regroupent en deux fois trois segments, soit deux *morceaux* symétriques (1-5/6-11).

²⁸ Nous omettons de parler ici des autres lois de Lund, moins importantes pour notre propos.

²⁹ N.W. Lund, *Chiasmus in the New Testament. A Study in Formgeschichte*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1942 ; réimpression : *Chiasmus in the New Testament. A Study in the Form and Function of Chiastic Structures*, Peabody MA, Hendrickson, 1992, p. 41. R. Meynet cite les lois de Lund dans *L'Analyse rhétorique*, pp. 146-147.

Du point de vue du sens, les deux morceaux paraissent d'abord composés de manière parallèle (ABC/A'B'C') : un terme est posé dans les premiers segments (« la fracassante »/« l'abîme », à la fin du verset 9), suivi d'une question concernant ce terme, dans les deuxièmes segments (« qu'est-ce que.../qu'est-ce qui t'apprendra... ») et de sa réponse dans les troisièmes segments (« le jour »/« un feu ardent »).

Cependant, d'autres indices de composition, plus nombreux, montrent que les deux morceaux sont en réalité disposés en symétrie inversée :

- Aux deux extrémités (AA') figure un terme isolé : « la fracassante » (évocation du bouleversement cosmique)/« un feu ardent » (évocation de l'enfer). La correspondance de ces deux *termes extrêmes* est soulignée par leur assonance : *qÁrI'A/hÁmIyA*.

- En position médiane BB' figurent les questions, partiellement identiques.

- En position centrale, CC', figurent deux segments, chacun de structure strictement parallèle. Les deux segments forment en outre entre eux un parallélisme complémentaire : le premier (C) décrit le bouleversement du dernier Jour, le second (C') le jugement.

On peut donc figurer schématiquement la forme de la sourate de la manière suivante : ABC/C'B'A'. Cette petite sourate apocalyptique évoque donc le Jour du Jugement en deux morceaux complémentaires, disposés selon une *composition spéculaire*, le premier décrivant le bouleversement cosmique de ce Jour, le second le jugement et sa rétribution.

Cet exemple montre comment les versets peuvent se combiner en symétries, à l'intérieur d'une sourate, pour lui donner sa cohérence. Mais existe-t-il une cohérence du même genre, entre les sourates ? La question n'est pas nouvelle, on l'a vu, et savants en sciences coraniques (Zarkashî, Suyûfî) et commentateurs anciens (Biqâ'î) et modernes (Sayyed Quṭb et d'autres) l'ont résolue en montrant comment le début d'une sourate se relie à la fin de la précédente, par un effet de concaténation linéaire. Le commentateur moderne pakistanais, Amîn Aḥsan Iṣlâḥî (m. 1997), de langue ourdou, a ouvert, lui, une toute nouvelle voie, montrant qu'en réalité les sourates se regroupent par paires thématiques³⁰ (par similitude, antithèse ou complémentarité) : un principe de symétrie remplace chez lui la linéarité³¹. L'application de l'analyse rhétorique aux vingt-cinq dernières sourates du Coran ont montré l'exactitude de la thèse d'Iṣlâḥî : c'est évident pour les deux dernières sourates (113 et 114), très semblables, mais c'est également vrai, bien que moins apparent, pour les autres sourates. De plus, certaines sourates sont regroupées par quatre ou six, pour former des ensembles rhétoriquement structurés, formant, par exemple une *séquence* de quatre ou six *passages*. L'interprétation devra évidemment tenir compte de ce contexte élargi, le sens d'une sourate débordant sur sa ou ses voisines avec lesquelles elle forme une composition rhétorique. De ce point de vue, notre étude de la sourate 5, dans *Le Festin*, reste inachevée : il aurait convenu de tenir également compte des très nombreuses correspondances lexicales et thématiques de cette sourate avec la sourate 4 (« Le femmes »), avec laquelle elle forme manifestement une paire.

³⁰ On sait qu'il en va de même pour un certain nombre de psaumes.

³¹ Pour une étude détaillée du commentaire d'Iṣlâḥî, voir M. Mir, *Coherence in the Qur'ân. A Study of Iṣlâḥî's Concept of Nazm in Taddabur-i Qur'ân*, Indianapolis, American Trust Publications, 1986.

Le contexte littéraire intratextuel

La critique historique déconstruit le texte à partir de ses « incohérences », ses doublets et répétitions, ses incises, ses « maladresses », pour le découper en fragments présumés initialement indépendants et leur donner un certain ordre chronologique, voire un ordre logique jugé plus satisfaisant. Pour reprendre l'exemple très simple de la sourate 101, Richard Bell, éminent représentant de la critique historique, la considère comme « un fragment, ou une collection de fragments »³². « Les versets 1-4 (= 1-5 dans notre numérotation, courante) sont probablement une explication du mot *qâri'a* qui figure dans LXIX,4 » : mais dans cette dernière sourate, le mot désigne le « cataclysme » de la destruction de la ville des Thamûd, et non pas du dernier Jour ! « Il est douteux que les versets 5, 6 (= 6-9) aient fait originellement partie du passage » : l'analyse rhétorique leur reconnaît au contraire une place tout à fait essentielle, en tant que second volet de l'évocation du dernier Jour, celui du jugement, complémentaire de l'évocation du bouleversement cosmique, évoqué dans le premier volet. « Les versets 7, 8 (= 10-11) sont certainement de la nature d'une glose du mot *hâwiya* [*abîme*, au verset 6 (= 9)] » : en effet ; et comme le mot *hâwiya* appartient à un verset qui, selon R. Bell, n'était sans doute pas originel, il faudrait en conclure que cette glose ne l'était pas non plus. La déconstruction de Bell met cette sourate, remarquablement bien construite selon les lois de la rhétorique sémitique, littéralement en lambeaux !

Partant d'un présupposé inverse, l'analyse rhétorique considère que les sourates, même les sourates « composites » qui peuvent avoir été composées de fragments initialement indépendants, possèdent, dans leur rédaction finale, une réelle unité et une cohérence. Il appartient précisément à l'analyse rhétorique, mettant en œuvre les lois de composition propres à la rhétorique sémitique, de mettre cette cohérence en évidence. Si le texte du Coran (comme nombre de textes bibliques) apparaît si confus, c'est que le lecteur, et notamment le lecteur occidental qui n'a pas grandi avec ce texte, le lit avec un esprit formé par la rhétorique et la logique grecques, dont toute sa culture a hérité. Or, même si le Coran n'est pas sans contact avec le monde grec³³, sa composition répond à une toute autre logique, et une autre rhétorique : celles du monde sémitique, qui sont devenues totalement étrangères à nos manières de penser et de nous exprimer. L'analyse rhétorique, prenant le texte du Coran dans sa rédaction finale, canonique – la seule qui serve de référence pour la foi des croyants musulmans –, et y appliquant les lois de la rhétorique sémitique, y découvre une composition en réalité très élaborée. Elle indique avec précision le découpage du texte, à ses différents niveaux : ce faisant, elle détermine pour chaque élément textuel ses différents contextes littéraires, dûment hiérarchisés, permettant ainsi de nuancer le sens selon de subtiles correspondances. La voie pour une exégèse contextuelle est ainsi tracée, en tout respect du texte, et avec une garantie maximum d'objectivité pour l'interprétation, puisque c'est du contexte que dépend la signification précise du texte.

Cette approche exégétique diffère de celle que les anciens ont appelée « le commentaire du Coran par le Coran ». Ils expliquent un verset par d'autres versets, pris ailleurs dans le Livre. Cette méthode a la faveur, entre autres, d'un Râzî. Ibn

³² R. Bell, *The Qur'ân*, II, p. 674. Ajoutons qu'après R. Bell, la critique historique s'est montrée plus sobre dans sa déconstruction des textes.

³³ Voir là-dessus le chapitre « Le Coran est étranger au monde grec », dans M. Cuypers et G. Gobillot, *Le Coran*, *op. cit.*, pp. 63-66.

Taymiyya la considère comme la plus sûre, car ne faisant pas intervenir des sources d'explications extérieures au Livre (comme les « circonstances de la révélation »). La méthode peut certes donner lieu à des interprétations suggestives, mais elle n'est pas sans risque, étant totalement tributaire du choix subjectif du commentateur.

L'analyse rhétorique, elle, s'en tient au contexte littéraire d'un verset ou d'une sourate, tel que défini par les lois de la rhétorique sémitique. Ce contexte peut être immédiat, il peut aussi être plus large, quand des textes se correspondent en symétrie à travers une vaste composition, comme c'est le cas dans les sourates longues³⁴. Les versets ou les sourates mis en rapport répondent donc ici à des lois précises, inscrites dans le texte, et non à l'appréciation subjective du commentateur, qui choisit de rapprocher tels ou tels versets glanés dans l'ensemble du Coran.

Le contexte littéraire intertextuel

L'attention au contexte, induite par l'analyse rhétorique, ne s'arrête pas là. Elle s'étend tout naturellement au-delà du texte lui-même, vers d'autres textes avec lesquels le premier manifeste quelque rapport, par une citation (explicite ou implicite), ou une allusion. On quitte ici l'analyse rhétorique proprement dite, pour un prolongement nécessaire de la notion de contexte dans *l'intertextualité*.

Il est clair que le Coran présente globalement une affinité avec la tradition biblique, dont elle reprend nombre de thèmes, de termes, de concepts, de lois ou de récits. Mais entrant plus dans le détail, comment peut-on établir avec une certaine précision le lien entre un texte coranique et celui d'Écritures antérieures, bibliques ou para-bibliques (textes rabbiniques, intertestamentaires, apocryphes) ?

Il y a d'abord – cas le plus évident – la citation explicite. Dans la sourate 5, deux citations textuelles sont ainsi introduites par le verbe technique « *katabnâ* », « Nous avons prescrit » : Il s'agit chaque fois du rappel d'une prescription inscrite dans des textes juifs : la première (5,32) est une citation littérale de la Mishna (Sanhédrin, IV,5, datant de la fin II^e-début III^e siècle après J.-C.) sur le respect de la vie, la seconde (5,45) de la loi du talion, qui figure aux livres de l'Exode (21,23-25) et du Lévitique (24,19-20). Le même verbe *katabnâ* introduit encore la citation du Psaume 37,29 (« Le justes posséderont la terre ») en Coran 21,105: « Oui, *Nous avons écrit* dans le psaume, après le Rappel, que “la terre serait l'héritage des justes parmi Mes adorateurs”. »

Figurent ensuite les nombreux récits de la tradition biblique, repris en général de manière très abrégée et synthétique, renvoyant manifestement à des textes connus de l'auditoire. Ainsi, dans la sourate 5 figurent trois récits : celui de la révolte des fils d'Israël (5,20-26), refusant d'entrer dans la terre sainte promise (récit repris du livre des Nombres, chapitre 14, et du Deutéronome, chapitre 1) ; celui du meurtre de Caïn (5,27-31), qui a bien sûr sa source dans la Genèse, mais est ici refondu selon des récits légendaires extra-bibliques ; celui de la dernière Cène (5,112-115), profondément remanié et amalgamé avec le « discours sur le pain de vie », au chapitre 6 de l'évangile de Jean.

³⁴ On en trouve de nombreux exemples dans notre analyse de la sourate 5, dans *Le Festin*. Et si, dans une étude parue ailleurs, nous avons comparé les sourates éloignées du début et de la fin du Coran, c'est encore au titre de la composition rhétorique de l'ensemble du Livre, encadré d'une inclusion (ou de *termes extrêmes*). Voir M. Cuypers, « Une analyse rhétorique du début et de la fin du Coran », dans *Al-Kitâb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam*. Actes du Symposium International Al-Kitâb, 29 mai-1 juin 2002, Acta Orientalia Belgica, Louvain-la Neuve, Leuven, 2004, pp. 233-272.

Mais ce sont surtout les allusions moins immédiatement explicites qui nous retiendront ici. La sourate 5 est en effet truffée de réminiscences bibliques, qui, bien qu'implicites, n'en sont pas moins assez aisément repérables, surtout lorsque l'allusion, dans le Coran, se situe dans un contexte (intratextuel) analogue à celui du texte-source : contextes intertextuel et intratextuel ne sont pas sans relation ! Autrement dit, on peut s'assurer qu'un texte coranique doit être lu en consonance avec un texte de la tradition biblique, quand chacun de ces textes figurent dans un contexte (intratextuel) analogue.

Ainsi, l'« aujourd'hui » de l'achèvement de la religion, deux fois solennellement répété au verset 3 de la sourate 5, et encore au verset 5, peut être mis sans hésitation en relation avec le livre du Deutéronome qui ne répète pas moins de soixante-neuf fois cet « aujourd'hui » de Dieu, moment décisif dans lequel est achevée la Loi, renouvelée l'alliance et fondé un peuple nouveau. Tout le contexte de la première séquence rhétorique de la sourate 5 atteste une affinité incontestable avec le Deutéronome : cet « aujourd'hui » (5,3) se situe dans le contexte d'un engagement dans l'alliance (5,1.7) et d'un parachèvement de la législation (5,3.5), après une victoire sur les païens et la constitution d'un peuple nouveau de croyants (5,1.2.3), autant de traits caractéristiques du Deutéronome, qui, repris dans le Coran, font apparaître Muhammad comme un nouveau Moïse, apportant la perfection de la Loi, dans une alliance nouvelle et définitive, établissant le peuple des croyants musulmans.

Autre exemple : celui des versets 15 à 17 de la même sourate 5. Un certain nombre de termes et d'expressions les met en lien avec la fin du *Cantique de Zacharie*, dans l'évangile de Luc (1,76-79) : l'expression « les chemins de la paix » (sourate 5,16a) ne se trouve nulle part ailleurs dans le Coran, alors qu'elle figure en Luc, accompagnée de plusieurs autres termes que l'on retrouve également dans ce verset 16 de la sourate.

Luc 1,76-79	Sourate <i>al-Mâ'ida</i> (15-17)
<p>⁷⁶ Et toi petit enfant, tu seras appelé prophète du Très-Haut ; car tu marcheras devant le Seigneur pour lui préparer les voies, ⁷⁷ pour donner à son peuple la connaissance du salut par la rémission de ses péchés ; ⁷⁸ grâce aux sentiments de miséricorde de notre Dieu, dans lesquels nous a visité L'ASTRE D'EN HAUT, ⁷⁹ pour illuminer ceux qui demeurent dans les ténèbres et l'ombre de la mort, afin de guider nos pas dans le chemin de la paix.</p>	<p>^{15a} Ô gens de l'Écriture, vous est venu notre Prophète, ^b Il explicite pour vous beaucoup de ce que vous cachiez de l'Écriture ^c et il passe outre sur beaucoup. ^d Certes, vous sont venues de Dieu, UNE LUMIÈRE et une Écriture explicite. ^{16a} Par elle, Dieu guide sur les chemins de la paix ceux qui observent son bon plaisir, ^b et il les fait sortir des ténèbres vers LA LUMIÈRE, avec sa permission, ^c et il les guide vers une voie droite. ^{17a} Certes, ont mécré ceux qui ont dit : « Dieu, c'est le Messie, fils de Marie ! »</p>

Dans les deux textes, le prophète-envoyé délivre une connaissance au peuple : celle du salut par la rémission des péchés en Luc (Lc 1,77) et « beaucoup de ce que vous cachiez de l'Écriture » dans le Coran (sourate 5,15).

À « l'Astre d'en haut » (Lc 1,78) correspond « la lumière » (sourate 5,16). *La Bible de Jérusalem* explique « l'Astre d'en-haut » : « Titre du Messie, Astre qui apporte la lumière »³⁵.

Dans les deux cas, ceux qui se tiennent dans les « ténèbres » sont illuminés, et dirigés sur le ou les « chemin(s) de la paix ».

Le texte de la sourate apparaît donc comme une relecture du *cantique de Zacharie*, qui lui-même reprend Isaïe 9,1 : « Le peuple qui marchait dans les ténèbres a vu une

³⁵ *La Bible de Jérusalem*, en note à Lc 1,78.

grande lumière ; sur les habitants du sombre pays une lumière a resplendi ». Le même texte d'Isaïe est cité dans l'évangile de Matthieu, en introduction de la prédication de Jésus (Mt 4,16). Tous ces textes ont une portée hautement messianique. Dès lors, la reprise des éléments du *cantique de Zacharie* dans la sourate revêt Muhammad et son message des mêmes traits messianiques. Cette intention est d'autant plus manifeste, qu'au verset suivant est niée la divinité du « *Messie* fils de Marie » (17).

Ces rappels des Écritures antérieures ne doivent pas être considérés comme des « emprunts », des « plagiat », ni même comme des « influences », comme l'a trop longtemps répété une apologétique chrétienne anti-islamique. Ce sont des « relectures », à la manière dont les livres de la Bible plus récents ne cessent de relire les plus anciens, les réinterprétant dans une nouvelle synthèse : ainsi en va-t-il aussi du Nouveau Testament par rapport au Premier. Il est clair que, dans les exemples cités, les textes-sources ne sont pas repris selon leur signification primitive : ils sont réinterprétés dans une perspective typiquement islamique (faisant, par exemple, de Moïse et de Jésus les figures de Muhammad, comme prophète par excellence, revêtu de prérogatives messianiques).

L'exemple suivant, plus développé, montrera comment diverses approches : lexicographique, historico-critique et rhétorique peuvent concourir pour une exégèse contextuelle du Coran. Les diverses approches exégétiques ne doivent pas être considérées comme rivales ou encore moins contradictoires, mais plutôt comme complémentaires.

La sourate 96 (« Le caillot de sang »), une des sourates les plus célèbres, commence par le verset dans lequel toute la tradition a lu l'envoi en mission du Prophète : « Lis (ou proclame), au nom de ton Seigneur qui a créé, qui a créé l'homme d'un caillot de sang... ». Telles auraient été les premières paroles de l'ange Gabriel adressées à Muhammad, lors d'une de ses retraites spirituelles dans la grotte de Hirâ', près de la Mecque.

La chose étrange est que cette sourate est composée de deux fragments stylistiquement, sémantiquement et, selon la tradition, historiquement totalement différents : les cinq premiers versets sont très rythmés, parfaitement réguliers, portant (apparemment) sur l'envoi en mission du Prophète par Dieu, créateur et révélateur. Les versets suivants, plus libre de style, sont une invective, contre un riche arrogant qui tente d'empêcher le « serviteur » de Dieu, de prier. La tradition met ce fragment en lien avec les menaces des gens de la Mecque contre Muhammad qui priait près de la Ka'ba, incident qui se serait produit au moins trois ans après la première révélation. Râzî, qui a perçu l'anachronisme, en conclut que les cinq premiers versets ont été révélés une première fois ; le reste, révélé plus tard, aurait été ensuite rattaché aux premiers versets, sur ordre du Prophète³⁶.

Même si l'on admet que ces deux fragments, de style si différent, aient pu avoir une origine indépendante, leur combinaison dans une même sourate doit avoir un sens. Qu'elle est l'unité sémantique, logique et rhétorique de cette sourate ?

Une première piste, lexicologique, nous est donnée par des chercheurs, pratiquant la critique historique, concernant le sens exact du premier mot : *iqrâ'*. Habituellement traduit par « lis », quelquefois « proclame », cet impératif a été mis par certains en relation avec la vocation du Deutéro-Isaïe (Is 40,6 : « Une voix ordonne : “Crie !” »), confirmant donc le sens d'un envoi en mission. Or, enquêtant parmi les hadiths, Uri Rubin a constaté que les récits de la vocation du Prophète les plus anciens, ne font

³⁶ Fakhr al-Dîn al-Razî, *Al-Tafsîr al-kabîr*, Beyrouth, 1983, XXXII, p. 18.

aucune allusion au premier verset de cette sourate, ce qui rend le lien entre les deux douteux³⁷. Et d'autre part, la formule *iqra' bi-sm* semble bien être un calque de l'expression hébraïque : *qera be-shem* « appelle », « invoque le nom »³⁸. Le verset ne voudrait donc pas dire : « Lis, au nom de ton Seigneur », mais « Invoque le Nom de ton Seigneur », signifiant une invitation à la prière, et nullement un envoi en mission³⁹. On retrouve la formule, par exemple, dans le psaume 116,13 : « J'invoquerai le nom du Seigneur ». On aurait donc, dans les cinq premiers versets du moins, un petit psaume invitoire, proche de ceux que l'on peut trouver dans le psautier, par exemple le psaume 95 (94).

Une deuxième piste s'ouvre dès lors du côté de l'intertextualité : il est remarquable en effet qu'aussitôt après cet impératif initial, la sourate évoque la création en général, et celle de l'homme en particulier. On retrouve la même séquence dans le psaume invitoire 95 : appel à la louange, à l'impératif (« Venez, crions de joie pour le Seigneur », v.1)/Dieu créateur (« à lui la mer, c'est lui qui l'a faite, la terre ferme, ses mains l'ont façonnée », v.5)/créateur de l'homme (« à genoux devant le Seigneur qui nous a faits », v.6). Dans les deux textes, cet ensemble est encore suivi par une même formule de justification très semblable : « Car ton Seigneur est le Très-Généreux... » (sourate 96,3) / « Car c'est lui notre Dieu » (Ps 95,7).

³⁷ U. Rubin, *The Eye of the Beholder. The Life of Muhammad as viewed by early Muslims*, The Darwin Press, Princeton, 1995, pp. 103-108, 230.

³⁸ Dans cette interprétation, la particule *bi-* est expliquée comme étant un *bâ' zâ'ida*, un *bâ'* « superflu ». Cf. Abû 'Ubayda, *Majâz al-Qur'ân*, éd. M.-F. Sazkîn, Le Caire, 1988, II, p. 304 ; Ibn Qutayba, *Ta'wîl mushkil al-Qur'ân*, éd. A. Şaqar, le Caire, 1954, p. 193 ; U. Rubin, « *Iqra' bi-smi rabbika... ! Some notes on the reinterpretation of the sûrat al-'Alaq* (vs. 1-5) », *Israel Oriental Studies*, XIII, 1933, p. 213-230, résumé dans Cl. Gilliot, « Bulletin d'islamologie et d'études arabes », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 78, 1994, p. 461. L'idée de U. Rubin est reprise dans J. Chabbi, *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*. Éd. Noësis, Paris, 1997, p. 214, et dans A.-L. de Prémare, *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Seuil, Paris, 2002, pp. 311-312.

³⁹ Cette interprétation est déjà tenue au XIX^e siècle par Gustav Weil et Hartwig Hirshfeld (voir Günter Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation*, Motilal Babarsidass Publishers, Delhi, 2003, p. 32) et Hubert Grimme (*Das Leben Mohammeds*, Münster, 1892, I, p. 18 : « Preise den Namen deines Herren »). Th. Nöldeke dans *Geschichte des Qorâns*, I, p. 81, cite le philologue arabe Abû 'Ubayda (m. 203/818) pour qui le verbe *qara'a*, en 96,1 « a le même sens que le verbe *dhakara* : invoque, loue, glorifie » (Lüling, *id.*, p. 31). Ch. Luxenberg met le verbe en relation avec une formule syriaque d'introduction à la prière (Christoph Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, Das Arabische Buch, Berlin, 2000, p. 279). Lüling et Luxenberg voient à l'origine de la sourate 96 (moyennant diverses adaptations) une hymne chrétienne.

Sourate 96,1-5)	Psaume 95 (94),1-7
<p>1 Invoque le nom de ton Seigneur</p> <p>qui <i>créa</i>,</p> <p>2 créa l'homme d'une adhérence. 3 Invoque, car ton Seigneur est le Très-Généreux 4 qui enseigna par la plume, 5 enseigna à l'homme ce qu'il ne savait pas.</p>	<p>1 Venez, crions de joie pour le Seigneur, Acclamons le rocher de notre salut ; 2 approchons de sa face en rendant grâces, 3 au son des musiques, acclamons-le Car c'est un Dieu grand que le Seigneur, un Roi grand par-dessus tous les dieux ; 4 en sa main sont les creux de la terre et les hauts des montagnes sont à lui ; 5 à lui la mer, c'est lui qui l'a faite, la terre ferme, ses mains l'ont façonnée. 6 Entrez, courbons-nous, prosternons-nous ; à genoux devant le Seigneur qui nous a faits ! 7 Car c'est lui notre Dieu, et nous le peuple de son berceau, le troupeau de sa main.</p>

La troisième piste est celle de l'analyse rhétorique. Ainsi compris, les cinq premiers versets ne sont plus hétérogènes aux suivants : c'est toute la sourate qui concerne la prière. Rhétoriquement, elle forme un *passage* composé de deux *parties* : 1-5/6-19, reliées par une série d'indices⁴⁰ :

- « l'homme », à la fin de la première partie (5) et au début de la deuxième (6) joue le rôle de *terme médian* reliant les deux parties ;
- « ton Seigneur » (1,3/8) figure en *terme(presque) initial*, indiquant le début des deux parties ;
- « il ne sait pas »/« ne savait-il pas » (même verbe *ya'lam*), v. 5 et 14, à la fin de la première partie (5) et au centre exact de la seconde, représente une application de « la loi du déplacement des extrémités vers le centre » (quatrième loi de Lund). Cette construction soude les deux parties en un tout, selon un procédé typique de la rhétorique sémitique. Le v. 14 apparaît alors comme une explicitation de l'énigmatique v. 5 : « enseigna à l'homme ce qu'il ne savait pas ». Qu'est-ce que l'homme ne savait pas ? Le v. 14 répond : que Dieu est le juge suprême qui voit tout, et ne laissera pas impunie la rébellion de l'homme riche. Remarquons que ce centre est en forme de question, trait caractéristique des centres des constructions rhétoriques.

⁴⁰ Nous ne montrons ici que la composition rhétorique d'ensemble de la sourate. Pour le détail des niveaux inférieurs, voir notre analyse dans « Structures rhétoriques des sourates 92 à 98 », *Annales Islamologiques*, 34, 2000, pp. 116-122.

1 **INVOQUE** (*IQRA'BI*) le nom de TON SEIGNEUR
 qui créa,
 2 créa l'homme d'une adhérence.
 3 Invoque, car ton Seigneur est le Très-Généreux
 4 qui enseigna par la plume,
 5 enseigne à **l'homme** ce qu'*IL NE SAVAIT PAS* (*YA'LAM*).

 6 Non-non ! Certes **l'homme** se rebelle
 7 dès qu'il se voit dans l'aisance.
 8 Certes, vers TON SEIGNEUR est le retour.
 9-10 Vois-tu celui qui interdit à un serviteur [de Dieu] quand il prie ?
 11-12 Vois-tu qu'il soit dans la direction ou qu'il ordonne la piété ?
 13 Vois-tu qu'il crie-au-mensonge et tourne-le-dos ?

14	<i>NE SAIT-IL PAS</i> (<i>YA'LAM</i>) que, certes, Dieu voit ?
----	--

15 Non-non ! S'il ne cesse pas, vraiment, Nous le saisirons par le toupet,
 16 un toupet menteur, pécheur.
 17 Qu'il appelle donc son clan !
 18 Nous appellerons les Archanges.
 19 Non-non ! Ne lui obéis pas,
 mais prosterne-toi et **APPROCHE-TOI** (*IQtARIB*).

Une dernière subtilité rhétorique confirme la cohérence de l'ensemble de la sourate : les termes tout à fait extrêmes délimitant la sourate (début v. 1, fin v. 19) sont deux verbes à l'impératif singulier. La correspondance des deux verbes est soulignée par une assonance : *IQRA'BI* / *IQtARIB*. Cette correspondance semble d'autant moins due au hasard que le terme *iqtarib* est le seul à ne pas rimer avec un autre verset. S'il a été choisi, hors rime, ce ne peut être que pour son aptitude à faire inclusion avec le premier mot de la sourate. Cette correspondance des deux termes peut être un argument supplémentaire pour considérer le verbe *iqra' bi* comme un verbe à particule (comme l'hébreu *qara be* ou l'anglais *call on*) : la particule *bi* fait partie de l'assonance ; elle est donc ressentie comme faisant corps avec le verbe *iqra'*. Cette inclusion assonancée invite à mettre ces deux impératifs extrêmes de la sourate également en relation sémantique. Le v. 19b est évidemment une invitation à la prière et à l'adoration : « prosterne-toi et approche-toi », ce qui rejoint le sens du v. 1, si on le traduit par : « invoque le nom de ton Seigneur ». Toute la sourate s'en trouve unifiée autour du thème de la prière, évoquée non seulement aux v. 1, 3 et 19, mais encore aux v. 9-10 : « Vois-tu celui qui interdit à un serviteur [de Dieu] quand il prie ? »

La structure de la sourate ainsi mise en évidence permet de revenir une seconde fois à l'intertextualité. Le psaume 95 est lui aussi clairement composé en deux temps : une invitation à la louange 1-7 (citée ci-dessus), suivie d'une menace contre les rebelles désobéissants (8-11).

8 « N'endurcissez pas vos coeurs comme à Meriba
 comme au jour de Massa dans le désert,
 où vos pères m'éprouvaient, me tentaient, alors qu'ils me voyaient agir !

10 Quarante ans cette génération m'a dégoûté
 et je dis : toujours ces coeurs errants,
 ces gens-là n'ont pas connu mes voies.
 Alors j'ai juré en ma colère : jamais ils ne parviendront à mon repos. »

Il en va de même pour les deux parties de la sourate 96, même si le caractère de la rébellion diffère (rébellion générale du peuple contre Dieu, dans le psaume ; rébellion d'un riche ennemi du « serviteur » de Dieu, dans la sourate).

On notera encore l'insistance des deux textes sur l'ignorance du rebelle : « Ces gens-là n'ont pas connu mes voies » (Ps 95,10) / « Ne sait-il pas que Dieu voit ? » (Sourate 96,14), et surtout la similitude du dernier verset de la sourate : « Prosterne-toi et approche-toi » (Sourate 96,19) avec les deux versets du psaume : « Venez ! Prosternons-nous, inclinons-nous » (Ps 95,6) et « *approchons* de sa face en rendant grâce » (Ps 95,2). La *Traduction Oecuménique de la Bible* signale que « s'approcher » fait partie du vocabulaire du culte⁴¹. Il en va de même dans le Coran⁴².

On voit que l'accumulation des données de l'enquête lexicologique et historico-critique d'une part, de l'intertextualité et de l'analyse rhétorique d'autre part, ne laissent aucun doute sur le caractère de psaume invitatif de la sourate 96. Il est d'ailleurs remarquable que le destinataire n'est nulle part clairement désigné, si ce n'est par le terme « serviteur » ou « esclave » (*'abd*) : la tradition suppose que la sourate s'adresse à Muhammad, mais elle peut tout aussi bien s'adresser à tout croyant qui se heurte à l'insolence d'ennemis incrédules.

Cette analyse appelle donc à remettre en cause l'interprétation traditionnelle de ce psaume, et particulièrement de son premier verset, sans avoir à modifier en rien le texte canonique du Coran⁴³. Elle montre le caractère factice de la mise en relation de ce verset avec la vocation de Muhammad. Le sens de la sourate s'en trouve profondément changé, mais sans que la foi islamique en soit le moins du monde atteinte.

De l'intertextualité au contexte historique littéraire

Tout comme la langue arabe du Coran situe celui-ci dans l'aire culturelle qui utilisait cette langue, sa composition rhétorique, typiquement sémitique, le situe dans le cadre plus vaste de la culture sémitique ancienne qui pratiquait ce mode de composition textuelle.

Les références intertextuelles, quant à elles, le mettent en lien avec un ensemble scripturaire important, connu à l'époque : la Bible, en premier lieu, mais aussi les écrits rabbiniques, les apocryphes, les textes intertestamentaires ou pseudépigraphiques. Rien que dans la sourate 5, les références à ces différents textes sont nombreuses⁴⁴. Et sans doute pourrait-on encore élargir le contexte littéraire de cette sourate et de tout le Coran : les genres polémique, apologétique et initiatique, inconnus de la littérature arabe avant le Coran et si caractéristiques du Livre, étaient pratiqués depuis longtemps dans le monde grec (dialogues socratiques de Platon et de

⁴¹ En note à Jér. 30,21, qui renvoie à Lv 9,5-9 [« Approche-toi de l'autel »] et Nb 8,19 [« Ainsi les fils d'Israël ne seront plus frappés par un fléau pour s'être approchés du lieu saint »].

⁴² Un commentaire contemporain glose ainsi le mot *iqtarib* : « Avance-toi vers ton Seigneur en lui obéissant » (*Al-Tafsîr al-wasîf*, al-Azhar, le Caire, 1973-1993, p. 1972).

⁴³ Contrairement à ce que suggèrent G. Lüling et Ch. Luxenberg. Voir ci-dessus, note 39.

⁴⁴ D. Masson, dans sa traduction du Coran, en cite un grand nombre. *Le Coran*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1967.

Xénophon, apologistes chrétiens)⁴⁵. Une comparaison des procédés d'argumentation et de persuasion utilisés dans le Coran avec ceux de la rhétorique classique gréco-latine (dans l'*inventio*) révélerait assurément des points de contact. Le Coran, solidaire de son époque, rassemble un héritage littéraire multiforme, le refondant en une synthèse nouvelle et tout à fait originale. En ce sens, le mot de Theodor Nöldeke reste vrai : « Le Coran forme à lui seul un genre littéraire qui n'a pas eu de vrai précurseur et qui ne pouvait pas avoir de successeur »⁴⁶.

Du contexte historique littéraire au contexte historique réel

Reprenons l'exemple de la sourate 5 : la tradition, nous l'avons vu, situe à tout le moins le verset 3 (« Aujourd'hui, j'ai parachevé pour vous votre religion... ») dans le cadre du pèlerinage d'adieu du Prophète. Mawdûdî, frappé par l'unité d'ensemble de la sourate, estime que, même si certaines parties en ont été révélées dans des circonstances antérieures, celles-ci ont dû être récitées à nouveau dans leur intégralité durant ce pèlerinage⁴⁷. Pour notre part, les très nombreuses similitudes thématiques, lexicales et stylistiques avec le Deutéronome, nous paraissent confirmer ce contexte historique, à titre de *représentation littéraire* : Muhammad proclame de la part de Dieu les dernières instructions de la loi de l'Alliance, fondant le nouveau peuple des croyants, alors qu'il vient de pénétrer dans la terre sainte de la Maison sacrée pour y célébrer le culte par excellence, celui du pèlerinage. Il dépasse en ceci Moïse, dont les discours, dans le Deutéronome, précèdent l'entrée des fils d'Israël en terre sainte, alors que lui-même n'y entrera pas.

Aujourd'hui, aucun exégète ne prend plus ce cadre historique du livre du Deutéronome à la lettre : c'est là une représentation littéraire, certes de haute portée théologique, mais sans fondement dans la réalité historique proprement dite. Un large consensus s'est fait depuis longtemps pour situer l'origine des discours qui composent le Deutéronome dans le cadre de la grande réforme religieuse du roi Josias (622 av. J.-C.), soit plus d'un demi-millénaire après la date présumée de la mort de Moïse (entre 1220 et 1200 av. J.-C.).

L'étude détaillée de la sourate 5 pose une question analogue, même si les écarts chronologiques sont en toute hypothèse beaucoup plus courts. Ce texte, par son caractère très polémique, semble s'adresser à un auditoire juif et chrétien nombreux et idéologiquement menaçant. Or, on ne voit pas qu'un tel auditoire cadre avec le pèlerinage d'adieu, signant le triomphe de l'islam sur le paganisme de la Mecque, ni même (du moins en ce qui concerne les chrétiens) avec la vie du Prophète. Une question se pose par conséquent aux historiens, à laquelle nous ne pouvons répondre ici : la population de la Mecque comptait-elle beaucoup plus de chrétiens (et des chrétiens cultivés, connaissant bien les Écritures auxquelles le Coran se réfère) que la tradition ne le rapporte ? Ou bien cette sourate, dans sa rédaction finale, répond-elle à une autre situation historique, postérieure à la vie du Prophète, quand les conquérants musulmans se trouvèrent en plein milieu byzantin ?

On voit que le point de vue essentiellement synchronique de l'étude du contexte littéraire, peut déboucher sur des questions historiques de première importance, rejoignant en cela la critique historique.

⁴⁵ Voir M. Cuypers et G. Gobillot, *Le Coran*, op. cit., p. 63.

⁴⁶ Th. Nöldeke, *Remarques critiques sur le style et la syntaxe du Coran*, A. Maisonneuve, Paris, 1953, pp. 34-35.

⁴⁷ Mawdûdî (Maududi), *The Meaning of the Qurân*, trad. en anglais par Ch. Muhammad Akbar, Lahore, Islamic publications, 1991, III, pp. 3-4 et 19.

Une exégèse dans le contexte de notre temps ?

L'application des sciences humaines au Coran, telle que la pratique l'islamologie scientifique, dans toute sa diversité, répond certes aux exigences de l'esprit critique moderne : elle cadre avec notre temps. Mais il ne s'agit là encore que de la méthode de l'exégèse, et non de l'interprétation elle-même du contenu du texte. Or, la question cruciale que nous posons en début de cet article concerne l'adéquation du contenu du Coran avec les exigences spirituelles, éthiques, sociales et politiques de notre temps. Car, en dernière analyse, c'est bien cela qui importe le plus pour le croyant musulman, pris entre les réalités de notre monde d'aujourd'hui, et les enseignements du Coran, qui ont pris forme il y a quatorze siècles, dans un monde totalement différent. Comment actualiser le contenu du Livre ? Comment le lire et l'interpréter dans le contexte de notre temps ? L'exégèse scientifique est-elle à même de répondre à ces questions vitales ? L'analyse rhétorique de la sourate 5 nous a peut-être fourni quelques éléments de réponse.

Contrairement à l'exégèse idéologique contemporaine, qui projette ses idéaux politiques et sociaux sur le texte, privilégiant du même coup les versets les plus guerriers et les plus intransigeants, le grand théologien réformiste Muhammad 'Abduh considérait que beaucoup de versets du Coran sont circonstanciels, et doivent être compris conformément à leur contexte historique originel. Tels sont précisément les versets relatifs aux situations de guerre et de conflit des premières conquêtes, ou encore, les versets relatifs à des situations sociales dépassées, qui tous doivent être considérés comme caducs dans leur application. En revanche, ont valeur permanente, tous les versets relatifs aux grandes vérités de foi.

L'unicité de Dieu, la croyance au jugement dernier, l'action comme mesure du mérite humain [on reconnaîtra l'exacte contenu du verset 5,69 analysé un peu plus loin] sont, avait-il [= Muhammad 'Abduh] souligné, les dogmes essentiels qui font le cœur de la foi islamique. Le reste est un ensemble de dispositions qui visent à implémenter dans des contextes historiques particuliers les principes fondamentaux de l'islam. Ces croyances fondamentales sont donc des principes universels, évidents dans le cadre de tout monothéisme et conformes aux aspirations morales de l'humanité de toujours...⁴⁸

L'analyse rhétorique de la sourate 5 semble bien fournir une base objective à une telle distinction, inscrite dans la structure même du texte. Celui-ci comporte en effet différents niveaux sémantiques que l'analyse rhétorique peut mettre en évidence.

Un fait surprend, dans la lecture continue de cette sourate : à distance assez régulière, plus ou moins tous les dix versets, figure un verset ou un segment dont la tonalité tranche sur celle de son contexte immédiat. Une tonalité plus ouverte, plus tolérante, plus universelle, au milieu de versets plus rigoureux, plus polémiques ou historiquement marqués. Or, il se trouve que ces versets se situent tous *au centre exact de grandes constructions rhétoriques concentriques*. Et nous avons vu plus haut que le centre, en rhétorique sémitique, revêt une importance particulière, comme clef d'interprétation pour l'ensemble du texte dont il occupe le centre. Ce qui est donc premier, pour l'établissement du sens du texte, ce sont ces versets centraux, plus « doux », plus « universels » ; les versets périphériques, plus « durs » et « exclusifs », sont seconds et rendus relatifs par la seule présence des versets centraux.

⁴⁸ A. Filali-Ansary, *Réformer l'islam ? Une introduction aux débats contemporains*, Paris, La Découverte, 2005, p. 30. Les soulignements sont de l'auteur.

Ces versets concernent soit le domaine de l'éthique, soit celui des relations avec les autres religions. Nous en présentons ci-après les plus importants.

Au centre de chacune des deux séquences centrales (5,27-40 et 41-50) de la première section de la sourate (5,1-71) prennent place deux sentences qui sont des citations (on y a déjà fait allusion plus haut), la première de la Mishna, la seconde du Livre de l'Exode et du Lévitique

Centre de la séquence 5,27-40	Centre de la séquence 5,41-50
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.	⁴⁵ Et nous leur y avons prescrit : « Vie pour vie, œil pour œil, nez pour nez, oreille pour oreille, dent pour dent, et les blessures [impliquent] le talion. » Et quiconque ferait l'aumône de cela, cela sera une expiation pour lui.

La première citation énonce un principe éthique clairement universel : l'interdit du meurtre et le devoir de promotion de la vie (avec toutefois une incise pour justifier la condamnation à mort pour les crimes les plus graves).

La deuxième énonce d'abord la loi du talion, défendue dans toute la séquence qui entoure ce verset. Mais à la fin du même verset, le texte invite à un dépassement de la loi du talion par l'abstention de toute vengeance. Le penseur réformiste soudanais, Mahmûd Muhammad Taha distinguait déjà deux niveaux de sens, dans ce verset : celui de la stricte justice (le talion) et son dépassement éthique par le « bel-agir » qui « relève du pardon pour l'offenseur », « ce qui surpasse la justice »⁴⁹.

Les deux versets énoncent clairement la priorité d'une éthique de respect de la vie sur l'application de la stricte justice.

Au centre exact de la séquence 5,87-96, consacrée à toute une série d'interdits dont celui des boissons fermentées, figure le verset 93 abolissant soudainement tout interdit alimentaire pour celui qui « craint Dieu, croit et fait œuvres bonnes » :

⁹³ À ceux qui croient et font œuvres bonnes aucune faute [n'est imputable] pour ce qu'ils ont consommé tant qu'ils craignent [Dieu] et croient et font œuvres bonnes, puis craignent [Dieu] et croient, puis craignent [Dieu] et pratiquent le bien. Et Dieu aime les bienfaisants.

Autrement dit, les interdits alimentaires peuvent être dépassés par celui qui vit une vie spirituelle supérieure, authentique : la nécessité de cette condition est soulignée par l'insistance de la répétition ; il ne s'agit donc pas de laxisme. C'est ainsi que M.M. Taha comprenait également ce verset : « Lorsque l'itinérant spirituel arrive à atteindre le but désiré, c'est-à-dire la pureté totale de la conscience et la droiture complète du comportement, toutes les substances comestibles lui deviennent permises, telles qu'elles le sont à l'origine⁵⁰. »

Enfin, particulièrement importants pour les relations entre religions, aujourd'hui, sont les versets 48 et 69, qui figurent en position symétrique, au centre des passages finaux des séquences 5,41-50 et 5,51-71 :

⁴⁹ M.M. Taha, *Un Islam à vocation libératrice*, L'Harmattan, Paris, 2002, p. 52.

⁵⁰ *Id.*, p. 47.

Centre du passage 5,48-50

⁴⁸ Pour chacun de vous nous avons fait une voie et un chemin, et si Dieu avait voulu, il vous aurait fait une communauté unique. Mais il vous éprouve dans ce qu'il vous a donné : **Surpassez-vous dans les bonnes œuvres**. Vers Dieu est votre retour à tous : il vous informera de ce en quoi vous divergiez.

Centre du passage 5,65-71

⁶⁹ Certes, ceux qui croient, et ceux qui pratiquent le judaïsme et les sabéens et les chrétiens, quiconque croit en Dieu et au dernier Jour, et **fait œuvre bonne**, il n'y a pas de crainte sur eux, et ils ne seront pas affligés.

Ces deux versets transgressent l'exclusivisme que semblent proclamer nombre d'autres versets qui affirment au contraire la suprématie de l'islam sur toute autre religion. Ils attestent au contraire la validité salutaire des autres religions monothéistes, inscrites elles aussi dans l'insondable mystère de la volonté divine, et insistent sur la nécessité primordiale de la pratique des bonnes œuvres. Le penseur Pakistanais Fazlur Rahman (m. 1988) voyait dans le verset 48 la réponse finale donnée par le Coran au problème d'un monde multi-communautaire : « La valeur positive des différentes religions et communautés réside dans le fait qu'elles puissent rivaliser entre elles en bonté⁵¹. »

Ces versets centraux que nous venons de citer ont le plus souvent embarrassé les commentateurs anciens : ou ils en minimisent la portée en passant rapidement dessus (comme Râzî ou Mawdûdî, pour le verset 5,48), ou ils les mettent en relation avec une « circonstance de la révélation » qui les vide de tout sens (comme le verset 5,93 qui aurait visé les guerriers morts au combat, alors qu'ils avaient bu du vin, mais avant que celui-ci n'ait été interdit⁵² !). À propos du verset 5,69, qui est répété en 2,62, Fazlur Rahman écrit :

Dans ces deux versets, la vaste majorité des commentateurs musulmans s'efforcent d'éviter de devoir admettre le sens obvie : que ceux – appartenant à n'importe quelle portion de l'humanité – qui croient en Dieu et au dernier Jour et font œuvres bonnes sont sauvés⁵³.

Le verset 5,69, central, exprime un principe théologique universel, transhistorique, alors que les autres versets qui l'entourent, périphériques, font clairement allusion à des situations particulières, contingentes : « Si les gens de l'Écriture avaient cru (5,65)..., s'ils s'étaient conformés à la Torah et l'Évangile (66)..., pour beaucoup parmi eux est mauvais ce qu'ils font (66)... », ils se révoltent contre le Coran (68) et traitent les prophètes de menteurs et les tuent (70), etc.

Une autre manière d'évacuer ces versets de l'horizon de la pensée musulmane, très en faveur auprès des courants islamistes actuels, est de jouer sur la théorie de l'abrogation : les versets intransigeants et violents de la sourate 9, notamment, auraient abrogé un grand nombre de versets plus conciliants, dont ceux de la sourate 5. Nous avons vu plus haut la fragilité de la théorie de l'abrogation.

Plutôt que d'éliminer certains versets selon le bon plaisir du commentateur, nombre de penseurs musulmans modernes, à la suite de Muhammad 'Abduh, ont compris que

⁵¹ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'ân*, Minneapolis, Chicago, Bibliotheca Islamica, 1980, p. 167.

⁵² Voir S.H. Boubakeur, *Le Coran*, I, Fayard/Denoël, Paris, 1972, p. 250.

⁵³ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'ân*, p. 166.

tous les versets du Coran peuvent être admis, mais à condition de ne pas les mettre tous sur le même plan. Ainsi, par exemple, du penseur syrien contemporain Mohammad Chahrour (né en 1938) :

M. Chahrour souligne en effet qu'il existe des tons différents dans le discours coranique : le prescriptif, le narratif, l'eschatologique, celui qui vise à l'édification morale, etc. La linéarité attribuée au texte, implicitement le plus souvent, est une fiction qui s'est forgée tardivement. Ne pas reconnaître ces modulations de ton, observe-t-il, conduit, par exemple, à voir des prescriptions dans des propos destinés à l'édification morale, ou à donner une valeur universelle à des règles destinées à des étapes particulières de la prédication⁵⁴.

L'analyse rhétorique donne une base objective, inscrite dans la structure du texte, à une telle lecture nuancée du Livre, qui respecte les niveaux sémantiques du discours. L'universel se trouve toujours dans les centres rhétoriques, le particulier et le circonstanciel dans les versets périphériques.

Conclusion

En conclusion, remarquons que fondamentalistes islamistes et intellectuels musulmans modernes s'accordent au moins sur un point : la nécessité de « revenir au Coran ». Mais ils divergent aussitôt sur la manière d'opérer ce retour. Selon la méthode (ou l'absence de méthode) adoptée, le résultat peut être diamétralement opposé. La voie proposée dans le présent article n'est pas la plus simple, mais elle est, nous semble-t-il, à la fois sûre et libératrice. Elle n'est pas non plus la seule. Mais aucune exégèse ne devrait plus se passer des instruments que la critique moderne met à sa disposition. L'analyse rhétorique et l'intertextualité font partie de ces instruments, à notre avis, incontournables.

⁵⁴ A. Filali-Ansary, *Réformer l'islam ?*, p. 180.