



HAL
open science

La fin du monde dans le Coran : une étude comparative du discours eschatologique coranique

Paul Neuenkirchen

► To cite this version:

Paul Neuenkirchen. La fin du monde dans le Coran : une étude comparative du discours eschatologique coranique. Littératures. Université Paris sciences et lettres, 2019. Français. NNT : 2019PSLEP060 . tel-03934826

HAL Id: tel-03934826

<https://theses.hal.science/tel-03934826>

Submitted on 11 Jan 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THÈSE DE DOCTORAT
DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études

La fin du monde dans le Coran
Une étude comparative du discours eschatologique
coranique

Soutenu par

Paul NEUENKIRCHEN

Le 13 décembre 2019

École doctorale n° 472

École doctorale de l'École
Pratique des Hautes Études

Spécialité

ED 2152 Etudes arabes et
islamiques

Composition du jury :

Mohammad Ali AMIR-MOEZZI

Directeur d'Études, École Pratique des Hautes Études

Directeur de thèse

Mehdi AZAIEZ

Maître de Conférences, Université de Lorraine

Examineur

Guillaume DYE

Professeur, Université Libre de Bruxelles

Rapporteur

Pierre LORY

Directeur d'Études, École Pratique des Hautes Études

Président du jury

Jan VAN REETH

Professeur, Faculté pour l'Étude Comparative des Religions et de
l'Humanisme d'Anvers

Examineur

La fin du monde dans le Coran

Une étude comparative du discours eschatologique coranique

Paul Neuenkirchen

À mon père, Dennis Neuenkirchen (1953-2016)

Sommaire

Remarques préliminaires	9
Sur la transcription	9
Abréviations	10
Remerciements	11
Introduction.....	13
Aperçu de l’histoire de la recherche sur le Coran	16
Les traductions polémiques du Coran.....	16
Les « influences » juives et chrétiennes du Coran	17
Le Coran sans Muḥammad	19
L’Urtext (syriaque) du Coran	20
Quelques conclusions et questions.....	21
L’apocalypse, l’eschatologie et le Coran	24
L’apocalypse	24
L’eschatologie.....	27
Le discours eschatologique coranique	28
L’homilétique.....	30
Qu’est-ce qu’une homélie ?	30
Le rapport de l’homilétique et du Coran.....	31
Une lecture comparative de l’eschatologie coranique	34
Sources et méthodes.....	35
Les textes zoroastriens.....	36
L’Ancien Testament.....	37
Les textes de Qumrân.....	38
Qumrân et le Coran	39
La Communauté de Qumrân et la Communauté des Croyants.....	40
L’eschatologie des textes de Qumrân.....	40
Le Nouveau Testament.....	42
Les homélies syriaques.....	43
Narsaï (m. ca. 500)	44
Vie de Narsaï	44
Œuvre de Narsaï	45
Pensée de Narsaï.....	48
Réception de Narsaï.....	49
Jacques de Saroug (m. 521).....	50

Vie de Jacques de Saroug.....	50
Œuvre de Jacques de Saroug.....	51
Pensée de Jacques de Saroug.....	51
Réception de Jacques de Saroug.....	52
Les textes musulmans	52
Le Coran.....	52
Exégèses coraniques.....	53
Dictionnaires arabes	55
Chapitre 1 – Les temps de la Fin : éléments du discours eschatologique.....	56
I. Le(s) jour(s).....	58
1. Les « jours » dans la tradition textuelle pré-coranique.....	59
1.1 Les « jours » vétérotestamentaires	59
1.2 Les « jours » des écrits de Qumrân	64
1.3 Les « jours » néotestamentaires.....	67
1.4 Les « jours » homilétiques.....	72
2. Les « jours » coraniques	80
2.1 Le « jour » eschatologique coranique.....	81
2.2 Les « jours » eschatologiques coraniques suivis d’adjectif(s).....	84
2.3 Les « jours » eschatologiques coraniques suivis de noms.....	92
2.3.1 Formules composées principales	93
2.3.2 Formules composées secondaires.....	128
II. Les noms métaphoriques de la Fin.....	143
1. Celle qui Couvre.....	143
2. Celle qui doit vraiment/inéluctablement [venir].....	145
3. L’Évènement.....	148
4. L’Enveloppante la plus grande	150
5. Le Cri.....	152
6. La Terreur	152
7. La Nouvelle Terrible.....	154
III. L’Heure et l’imminence de la Fin.....	157
1. La polémique (interrogations et réponses) autour de la venue de l’Heure.....	159
1.1 Questions	159
1.2 Réponses.....	161
2 La polémique (interrogations et réponses) autour de la venue de la Fin	164
2.1 Questions.....	164

2.2 Réponses.....	167
3. L'imminence de la Fin.....	169
3.1 L'imminence de la Fin – textes bibliques.....	169
3.2 L'imminence de la Fin – textes homilétiques syriaques.....	173
3.3 L'imminence de la Fin – textes coraniques.....	175
3.3.1 La Fin est « proche »	176
3.3.2 La Fin est « brusque »/ « soudaine »	181
3.3.3 La Fin est « imminente »	184
L'Imminente.....	188
Conclusions préliminaires.....	190
Chapitre 2 – Les évènements de la Fin.....	196
I. La venue du Sauveur eschatologique.....	199
1.1 La figure du Sauveur dans les écrits religieux antérieurs à l'islam et dans le Coran.....	199
1.1.1 Textes zoroastriens	200
1.1.2 Textes bibliques et de Qumrân	200
1.1.3 Textes coraniques	206
2.1 Muḥammad, figure messianique des écrits non coraniques	207
2.1.1 Un contexte historique général d'attentes messianiques	207
2.1.2 Le messianisme de Muḥammad dans les sources non-musulmanes anciennes.....	208
2.1.3 Questions autour de l'absence de messianisme dans le Coran	213
3.1 Des traces d'un Sauveur dans le Coran ?	217
3.1.1 L'avènement d'un Sauveur.....	217
3.1.2 Le Sauveur et les anges	224
3.1.3 Les anges sans le Sauveur	233
Conclusions préliminaires.....	236
II. À cors et à cris : les sons de la Fin.....	237
1. La trompette.....	237
1.1. La trompette dans les textes vétérotestamentaires.....	237
1.2 La trompette dans les textes de Qumrân.....	241
1.3 La trompette dans les textes néotestamentaires.....	242
1.4 La trompette dans les homélies de Narsaï et de Jacques de Saroug.....	249
1.5 La trompette dans les textes coraniques	256
1.5.1 La trompette coranique dans un contexte allusif.....	258
1.5.2 La trompette coranique et son sous-texte biblique	261
Excursus sur le « clin d'œil » et l' « Ordre »	274

1.5.3 La trompette coranique non nommée est suggérée	289
2. Le Cri	295
2.1 Le Cri dans la tradition biblique	295
2.2 Le Cri dans l'homilétique syriaque	297
2.3 Le Cri dans les textes coraniques	300
III. Les bouleversements cosmiques et terrestres.....	314
1. Antécédents aux bouleversements cosmiques coraniques	318
1.1 Textes néotestamentaires.....	318
1.2 Textes vétérotestamentaires.....	320
2. Bouleversements cosmiques.....	321
2.1 Obscurcissement du soleil	321
2.2 Obscurcissement de la lune	327
2.3 Chute et obscurcissement des étoiles	336
2.4 Ciel ébranlé.....	348
3. Bouleversements terrestres	371
3.1 Tremblement de Terre dans les textes antérieurs au Coran.....	371
3.2 Tremblement de Terre dans le Coran	377
3.2.1 Le tremblement de la Terre	377
3.2.2 La fente de la Terre.....	388
3.2.3 L'anéantissement de la Terre.....	397
3.2.4 L'aplanissement de la Terre	401
3.3 Les montagnes dans les textes antérieurs au Coran.....	405
3.4 Le sort eschatologique des montagnes dans le Coran	409
3.4.1 Le tremblement des montagnes	409
3.4.2 La destruction/dispersion des montagnes	413
3.4.3 Le déplacement/déracinement des montagnes	425
3.5 Les mers dans les textes antérieurs au Coran	430
3.6 Le sort eschatologique des mers dans le Coran.....	432
Conclusions préliminaires.....	443
Chapitre 3 – La finalité de la Fin : la Résurrection et le Jugement Dernier	451
I. La Résurrection.....	451
1.1 La Résurrection dans les textes zoroastriens	452
1.2 La Résurrection dans l'Ancien Testament	453
1.3 La Résurrection dans les livres deutérocanoniques	456
1.4 La Résurrection dans le Nouveau Testament.....	458

1.5 La Résurrection dans le Coran	463
1.5.1 Le retour à la vie.....	463
1.5.2 L'ouverture et la sortie des tombeaux	478
1.5.3 La levée des morts.....	499
1.5.4 La Résurrection comme réveil (et la mort comme sommeil)	508
1.5.5 La Résurrection comme enfantement de la Terre.....	516
1.5.6 Le rassemblement des os (et la recomposition des corps).....	531
1.5.7 La Résurrection et la trompette eschatologique	535
II. Le Jugement Dernier	535
1.1 Le Jugement dans les textes zoroastriens.....	536
1.2 Le Jugement dans l'Ancien Testament	537
1.3 Le Jugement dans les textes de Qumrân.....	542
1.4 Le Jugement dans le Nouveau Testament.....	543
1.5 Le Jugement dans le Coran.....	547
1.4.1 Dieu, le Juge du Jugement universel	547
1.4.2 La frayeur et l'effroi causé par le Jugement	554
1.4.3 Le Rassemblement et la Séparation.....	558
Le rassemblement.....	562
La séparation	566
1.4.4 L'exposition des actes des Hommes.....	567
1.4.5 L'intercession	570
1.4.6 Le mutisme et le témoignage lors du Jugement	573
1.4.7 L'interrogatoire	576
1.4.8 Le poids des actes.....	577
1.4.9 Les bons et leur rétribution et les mauvais et leur châtement	578
1.4.10 Exhortations « monacales » en vue d'une rétribution favorable au Jour du Jugement	580
1.4.11 La « séparation » finale entre les bons et les méchants	583
Conclusion	585
Bibliographie.....	590

Remarques préliminaires

Sur la transcription

Nous avons employé un système de transcription commun aux différentes langues sémitiques employées au sein de notre travail (principalement l'arabe, l'hébreu, l'araméen et le syriaque – nous ne notons pas ici le cas à part du guèze) qui rend chaque voyelle et consonne par une seule lettre ou symbole. Le tableau ci-dessous détaille la transcription que nous avons utilisée.

Transcription	Arabe	Hébreu/Araméen	Syriaque
a / ā / ō / ʾ	ا	א	ܐ
b	ب	ב	ܒ
t	ت	ת	ܬ
ṭ	ث	ת	ܬ
j/g	ج	ג	ܓ
ḥ	ح	ח	ܚ
ḫ	خ	ח	ܚ
d	د	ד	ܕ
ḍ	ذ	ז	ܕ
r	ر	ר	ܪ
z	ز	ז	ܙ
s	س	ש/ס	ܫ
š	ش	ש	ܫ
ṣ	ص	צ	ܥ
ḍ	ض	צ	ܥ
ṭ	ط	ט	ܦ
ṭ̣	ظ	צ	ܦ
ʿ	ع	ע	ܦ
ḡ	غ	ע	ܦ
f	ف	פ	ܦ
q	ق	ק	ܩ
k	ك	כ	ܩ
l	ل	ל	ܩ
m	م	מ	ܩ
n	ن	נ	ܩ

h	ه	ה	ח
w/ ū/ ō	و	ו	ו
y/ ī	ي	י	י

Nous noterons que les voyelles longues sont rendues par *ā*, *ī* et *ū* (correspondant aux voyelles brèves *a*, *i* et *u* respectivement) pour l'arabe, ainsi que par les voyelles longues *ō* et *ē* pour l'hébreu et le syriaque. La diphtongue avec le *i* ou *ī* se réalise en transcription par un *y* et celle avec le *u* ou par un *w*.

Mentionnons aussi que nous n'avons pas rendu visible le phénomène de spirantisation de l'hébreu ou du syriaque dans notre transcription. Ainsi, au lieu de trouver l'hébreu *ktāv* ou le syriaque *ktōvō* pour le l'« écrit » ou le « livre », nous lirons respectivement *ktāb* et *ktōbō*.

En outre, nous avons choisi de respecter le système de prononciation occidental dans notre transcription du syriaque. Nous lirons donc *ktōbō* et non *ktābā*.

Abréviations

Dans le corps du présent travail, les dates relatives à l'histoire musulmane sont indiquées d'abord selon le calendrier hégirien, puis selon le calendrier grégorien. Ainsi, nous trouverons « 1^{er}/7^{ème} siècle » ou « 150/767 ».

Les dates de mort qui suivent le nom d'une personne sont indiquées entre parenthèses selon ce système et sont précédées de « m. ». De la même manière, les dates de règne d'un souverain sont précédées de « r. ».

Les noms propres arabes sont transcrits selon le système présenté ci-dessus et le terme arabe *ibn* (« fils »), lorsqu'il se trouve au milieu d'un nom, est abrégé en « b. ».

Les références scripturaires se trouvent mentionnées ainsi : lorsqu'il s'agit d'un verset du Coran, nous indiquons le numéro de sourate suivi d'une virgule et du numéro de verset, le tout précédé de la mention « Q ». Ainsi, pour le premier verset de la première sourate du Coran, nous lirons « Q 1, 1 ».

Dans les rares cas où nous avons cité la reconstruction hypothétique de la source des paroles de Jésus (Q), nous avons procédé de la même manière que ci-dessus mais en remplaçant la virgule par les deux-points comme suit : « Q 6 :20 ».

Lorsqu'il s'agit de la citation d'un passage de la Bible, nous employons là encore le même système, avec le nom du livre biblique cité dans l'abréviation de la TOB suivi des numéros de chapitre et de verset séparés par une virgule.

En note de bas de page, les références aux monographies, articles de journaux scientifiques, ou d'encyclopédies sont données de manière succincte, ne retenant que le nom de l'auteur, une version abrégée du titre de l'ouvrage ou de l'article, et le numéro de la page (celui-ci peut être précédé de la mention de volume et des initiales de l'encyclopédie).

Les correspondances aux abréviations de livres ou d'encyclopédies que nous citons le plus fréquemment dans le corps de notre étude sont les suivantes (les titres de périodiques sont donnés en entier uniquement dans la bibliographie en fin de volume) :

- BHS : Biblia Hebraica Stuttgartensia
- DSSR : Dead Sea Scroll Reader (éds. Emmanuel Tov et Donald Parry)
- E.A. : Encyclopedia of Apocalypticism (vol. I uniquement, éd. John J. Collins)
- E.C. : Encyclopedia of Christianity (éds. Erwin Fahlbusch et al.)
- E.I. : Encyclopædia Iranica (éd. Ehsan Yarshater)
- E.I.² : Encyclopédie de l'Islam (2^{nde} édition)
- E.I.³ : Encyclopédie de l'Islam (3^{ème} édition)
- E.J. : Encyclopaedia Judaica (éds. Fred Skolnik et Michael Berenbaum)
- E.Q. : Encyclopaedia of the Qur'ān (éd. Jane Dammen McAuliffe)
- E.R. : Encyclopedia of Religion (éds. Lindsay Jones, Mircea Eliade et Charles J. Adams)
- E.U. : Encyclopédie Universalis
- LXX : Septante
- TOB : Traduction Œcuménique de la Bible

Remerciements

Venu au terme de cette thèse de doctorat débutée en 2013, c'est un agréable devoir pour moi de remercier toutes les personnes qui m'ont permis, d'une façon ou d'une autre, de mener à bien ce travail de longue haleine.

Mes remerciements vont d'abord à mon directeur de thèse, Mohammad Ali Amir-Moezzi, qui dirigea dans un premier temps mon mémoire, soutenu à l'École Pratique des Hautes Études en 2013. L'ensemble des cours qu'il donna au sein de cette même institution et ses nombreux et érudits travaux furent pour moi une grande source d'inspiration et m'apprirent à envisager les débuts de l'islam selon une nouvelle grille de lecture. Je remercie aussi M. Amir-Moezzi de la grande confiance qu'il m'accorda tout au long de mes études sous sa direction, qui me permit d'exposer certains de mes travaux lors de ses cours ou plus récemment, de participer au grand projet du *Coran des historiens*. Qu'il trouve ici l'expression de ma profonde gratitude.

Je tiens ensuite à vivement remercier les membres de mon jury, Mehdi Azaiez, Guillaume Dye, Pierre Lory, Gabriel Said Reynolds et Jan Van Reeth, d'avoir accepté la lourde tâche de lire cet imposant volume et d'y avoir apporté leurs corrections, critiques et remarques qui contribueront à son amélioration.

Cette thèse est l'aboutissement d'un long processus de réflexion et d'apprentissage qui débuta lors de mon entrée à l'université, à l'Inalco, où j'appris l'ourdou et l'arabe. Deux de mes professeures y eurent un rôle décisif dans la formation de ma pensée critique ainsi que dans mon désir de prolonger mes études en islamologie : Catherine Mayeur-Jaouen et la regrettée Mariam Abou Zahab. Qu'elles en soient sincèrement remerciées.

J'ai pu mener mes recherches dans des conditions privilégiées grâce à l'obtention d'un contrat doctoral de trois années de l'École Pratique des Hautes Études et je tiens à exprimer ici ma

reconnaissance à cette institution, à M. Amir-Moezzi, ainsi qu'aux membres du jury qui acceptèrent ma candidature.

Je remercie aussi tou(te)s les ami(e)s et/ou collègues rencontré(e)s au cours des années qui contribuèrent plus ou moins directement à ma thèse : Gilles Courtieu pour tous ces dîners-discussions stimulants (et délicieux !) à son domicile, parfois en présence de Guillaume Dye et de Carlos Segovia, Fâhès Gillon pour son aide durant les quelques derniers mois en particulier, Damien Labadie pour sa fidèle amitié, Flavia Ruani pour m'avoir appris le syriaque, et deux de mes amis de l'EPHE, Kader Smail ainsi que Mathieu Terrier.

Pendant mes six années de thèse, la Bibliothèque universitaire des langues et civilisations fut comme une deuxième demeure pour moi, et j'eus la chance d'y rencontrer d'autres doctorant(e)s (dont certain(e)s sont depuis devenu(e)s docteur) avec qui j'ai pu partager les hauts et les bas de la vie en doctorat : je remercie en particulier Rahsan, Simon, Julie, Negar, Leila et Massaoud.

Je n'aurais certainement pas pu imaginer finir ma thèse dans de meilleures conditions que celles qui me furent offertes par mes collègues de la bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études. Que Morgan, Anne-Marie, Samuel, Margot et Romain en soient remerciés.

J'adresse de chaleureux remerciements à ma famille (Claudine, Anne, Joseph, Laura et mes nièce et neveu Lucille et Samuel, Leah et Mathieu) pour leur soutien constant durant ces années de doctorat. Deux membres de ma famille qui s'intéressaient tant à mes travaux et qui auraient été si heureux de me voir enfin parvenir au bout de ma thèse ne sont plus là. Je dédie cette thèse à la mémoire de mon grand-père maternel, Alexis Bernard, et de mon père, Dennis Neuenkirchen.

Last but not least, je remercie Marjan de tout cœur pour sa patience durant les trois dernières années, pour toutes nos discussions autour de nos thèses respectives, pour ses encouragements, et pour son soutien indéfectible.

Introduction

Dans ce qui suit, nous définirons l'ensemble des termes utilisés dans le titre de cette étude, nous la situerons dans le champ plus vaste des études universitaires portant sur le Coran et sur l'eschatologie coranique en particulier afin d'en soulever certaines problématiques, nous proposerons une nouvelle manière de lire le discours du Coran sur la Fin et nous conclurons sur des considérations portant sur les corpus de textes que nous avons utilisés pour mener à bien ce travail.

Si l'on en croit le très long article encyclopédique intitulé « al-Ḳurʿān » qu'écrivit Alford T. Welch pour la deuxième édition de l'*Encyclopédie de l'islam* (parue en français en 1986), les six principaux thèmes et formes littéraires du Coran, chacun abordés sur des dizaines de lignes, sont les suivants : les serments, les « passages-signes », les « passages-« dis » », les récits (et paraboles), les règles et les formules liturgiques¹. À cela, telle une pensée survenue après-coup, l'auteur ajouta une catégorie fourre-tout intitulée « formes diverses », qui inclut des « sujets théologiques » ainsi que des « scènes dramatiques, concernant d'ordinaire la mort, le Jugement Dernier, les délices du paradis et les tourments de l'enfer »². Ce sont là les seuls mots que Welch dédie à cette thématique, qu'il estime pourtant être « D'une importance spéciale dans les parties mekkoises »³. De manière surprenante, on remarquera que le nom de cette thématique importante n'y est pas mentionné⁴.

Il s'agit pourtant d'une doctrine fondamentale, et même certainement de la doctrine principale du Coran : l'« eschatologie » (terme que nous définirons ci-après). Pour comprendre ce paradoxe il faut sans doute rappeler que Welch s'inscrivait tout simplement dans son temps, c'est-à-dire au 20^{ème} siècle, une période durant laquelle les chercheurs qui travaillaient sur l'islam de manière générale et sur le Coran de manière spécifique eurent une certaine aversion envers l'eschatologie. C'est ce que remarquait récemment Stephen J. Shoemaker, en écrivant que

Despite the eschatological urgency that pulses across the Qurʿān, scholars have often been reluctant to embrace its persistent forecast of impending judgment and the end of the world⁵

En effet, nous chercherons à démontrer tout au long de cette étude que le Coran est un texte résolument eschatologique, non pas seulement dans ses quelques derniers chapitres dits « mecquois », mais dans l'intégralité du texte. En outre, nous essayerons de montrer que nombre de ses versets qui, jusqu'à présent, ont été considérés comme ne relevant pas de cette thématique,

¹ Welch, « al-Ḳurʿān », E.I.², V, pp. 423-7.

² *Ibid.*, V, p. 427.

³ *Ibid.*

⁴ L'*Encyclopédie de l'islam*, à l'article « eschatologie [sic] », renvoie à celui intitulé « Ḳiyama » de Louis Gardet.

⁵ Shoemaker, « “The Reign of God Has Come” », p. 515.

doivent sans aucun doute être compris dans cette lumière. Chercher à comprendre le Coran sans tenir compte d'un tel arrière-plan, soit en voulant le minimiser ou le réduire à quelque chose d'insignifiant, voir en l'ignorant⁶, soit en essayant d'en changer la signification en faisant appel à une contextualisation relevant plus du mythe que de l'Histoire, ne peut que mener à faire des contresens.

Un cas symptomatique de ce dernier type de discours se trouve dans la monographie récente d'Aziz al-Azmeh intitulée *The Emergence of Islam in Late Antiquity*⁷. Le titre est prometteur et une partie du contenu l'est aussi, car il est en effet fondamental de replacer la naissance de l'islam – et dès lors celle du Coran – dans son contexte historique qui est celui de l'Antiquité Tardive. Malheureusement, la promesse n'est pas tenue, et l'auteur à vite fait de retomber dans une contextualisation qui ne relève plus de l'Histoire (le contexte de l'Antiquité Tardive tel qu'on peut le reconstituer à l'aide de diverses sources *contemporaines* aux faits), mais de la littérature (l'exégèse musulmane qui date de plus d'un siècle *après* les faits).

Ainsi Aziz al-Azmeh écrit-il qu'il est d'avis que les passages coraniques qui sont généralement considérés comme étant « apocalyptiques », tels que les sourates 99 à 103⁸, ne le sont pas réellement. Ces sourates, qu'il qualifie de « mecquoises » en suivant la tradition musulmane, sont selon lui dépourvues de références monothéistes et évoquent Dieu de la même manière que le faisaient les « polythéistes arabes »⁹. Il écrit à propos de ces sourates :

Though these premonitory, admonitory, warning verses are often taken for apocalyptic, the use of this particular term is unfortunate and misleading, as apocalyptic declamation presupposes a particular, linear notion of time and a *Heilsgeschichte* which had not yet arisen among Muḥammad and his followers in any form. [...] Neither is there any indication that Muḥammad had apocalyptic notions and aspirations *ab initio*, although one must say that eschatological scenarios came in gradually as a common interpretative scheme, being grafted upon accounts of impending catastrophes to be visited upon those who repudiate the preaching of Muḥammad the Warner, in this world rather than in the next.¹⁰

Al-Azmeh poursuit en écrivant qu'il est envisageable que certaines personnes de l'entourage de Muḥammad aient pu comprendre ses avertissements en ce qu'il appelle des « vaguely eschatological terms », mais que

⁶ Pour une discussion autour de chercheurs comme Richard Bell, Montgomery Watt ou Harris Birkeland qui éliminèrent toute référence à l'eschatologie dans la pensée de Muḥammad (et *mutatis mutandis*, dans celle du Coran), voir Shoemaker, *Death of a Prophet*, pp. 128-32.

⁷ Al-Azmeh, *Emergence of Islam*. On notera au passage que selon l'index de l'ouvrage, en plus de cinq cents pages sur le contexte d'émergence de l'islam dans l'Antiquité Tardive, on ne trouve qu'une seule mention du terme « eschatology » et aucune de « apocalypse » (bien qu'en réalité le texte lui-même mentionne ces deux mots plus souvent). Cela montre bien la place qu'ont ces notions dans la monographie d'al-Azmeh.

⁸ L'auteur évoque aussi le cas des deux dernières sourates du Coran, Q 113 et Q 114, mais nous ne voyons pas bien en quoi celles-ci pourraient être qualifiées d'« apocalyptiques ».

⁹ Al-Azmeh, *Emergence of Islam*, pp. 306-7. L'auteur veut illustrer ce point en invoquant l'adoration au *rabb* dont il est question dans ces versets.

¹⁰ *Ibid.*, p. 307.

Muḥammad's earlier visions were [...] essentially cataclysmic, unconnected to cycles of prophecy and regress as are normally associated with the monotheistic schemes of universal history, in which prophecy is renewed following the renewal of humanity's serial recidivism. This was a vision of concrete calamity, not of a Last Judgement applied to individual miscreants and maleficients.¹¹

Nous voyons bien que pour l'auteur, Muḥammad n'était qu'un visionnaire arabe parmi tant d'autres avant lui. Ce faisant, al-Azmeh replace ses « visions cataclysmiques » dans leur soi-disant contexte arabe païen, un contexte dont l'existence demeure pourtant à être prouvée historiquement. À la manière de Jacqueline Chabbi¹², l'auteur du *Emergence of Islam in Late Antiquity* reste profondément ancré dans une vision matérialiste et orientaliste de l'environnement dans lequel Muḥammad évolua. Ce contexte imaginaire, qui relève d'une construction *a posteriori* motivée entre autres par des raisons théologiques, et non d'une reconstruction historique, place Muḥammad dans la période que les sources islamiques tardives nommeront *jāhiliyya* – ou période de l'« ignorance » – au milieu d'Arabes polythéistes, dans le désert parmi les palmiers et les chameaux. Là, en raison des conditions de vie « précaires » tels que les aléas liés au climat qui résultèrent apparemment en la « destruction de communautés entières » en certaines occasions, les Arabes développèrent un penchant pour les visions cataclysmiques et mirent ces catastrophes géologiques ou météorologiques sur le compte de la « colère bétylique »¹³. Aziz al-Azmeh en conclut simplement que « It is not the eschatological end of time that is involved in this conception, but rather the end of one collective lifetime relative to a particular community. »¹⁴

L'exemple de cet ouvrage récent est éclairant car il illustre bien ce que Shoemaker déplore en évoquant la « réticence » de nombreux universitaires à accepter l'omniprésence dans le Coran du jugement dernier et de la fin du monde. Pour al-Azmeh, comme pour d'autres avant lui, le discours coranique évoquant les choses dernières ne doit pas être compris dans une perspective monothéiste – et plus particulièrement chrétienne – de fin des temps, mais d'une manière très « terre à terre », très concrète et matérielle. Il s'agirait d'une destruction localisée, inspirée par des catastrophes climatiques, qui sont le résultat de la colère d'un seigneur bétylique.

Le cas de la monographie d'al-Azmeh nous permet en outre de relever un certain nombre de problèmes méthodologiques et historiques qu'il nous faut aborder de manière succincte pour permettre une meilleure compréhension de l'étude qui suit.

¹¹ *Ibid.*

¹² Voir en particulier Chabbi, *Le Seigneur des tribus*. Pour une critique de certains raisonnements simplistes de l'auteure concernant le milieu « tribal » du « désert » dans lequel elle replace la formation du Coran, voir Robin, « Recension de Chabbi », pp. 17-20.

¹³ Al-Azmeh, *Emergence of Islam*, p. 308. Parmi les manifestations les plus communes de cette soi-disant « colère bétylique » : sécheresse, déluges, éclairs, tremblements de terre, éclipses lunaires, éclipses solaires, pluie de météorites, etc. Nous renvoyons à notre discussion plus approfondie dans le deuxième chapitre à propos des bouleversements célestes et terrestres.

¹⁴ *Ibid.*

Il s'agit d'une part de la notion persistante dans les études coraniques universitaires qui soutient que pour comprendre le Coran, il est nécessaire de le lire à la lumière de la vie de Muḥammad. C'est notamment ce qui ressort de la bipartition traditionnelle des sourates et/ou versets « mecquois » et « médinois » ou de l'affirmation que l'on peut suivre l'évolution de la pensée de Muḥammad à travers les idées changeantes des versets coraniques.

D'autre part, et ce point est intimement lié au précédent, il s'agit de l'idée qu'il y aurait eu une « influence » – que celle-ci soit « païenne » ou surtout « monothéiste » (comprendre juive ou chrétienne) – sur les textes du Coran.

Aperçu de l'histoire de la recherche sur le Coran

De manière schématique, il est possible de diviser l'histoire des études occidentales sur le Coran en quatre grandes périodes, chaque nouvelle phase étant initiée par un changement de paradigme dans la manière d'envisager le texte coranique¹⁵.

Les traductions polémiques du Coran

La première longue période, qui n'est pas à proprement parler une époque d'études universitaires portant sur le livre sacré des musulmans, s'étend du 12^{ème} siècle au 16^{ème} siècle de l'ère commune. Cette époque voit de nombreuses traductions du texte arabe en latin, qui s'inscrivent dans un effort de le comprendre pour mieux le réfuter, et ce dans un contexte de polémique entre chrétiens et musulmans¹⁶. C'est dans cette optique qu'apparaissent, au temps de la *reconquista* en Espagne – « berceau des premières traductions » coraniques occidentales¹⁷ – les plus importantes versions latines du Coran qui seront ensuite généralement insérées dans des traités de polémique religieuse plus vastes¹⁸. Le caractère polémique ressort clairement de très nombreuses traductions qui insistent sur le fait que Muḥammad écrivit un texte mensonger¹⁹. Bien que la majorité de ces

¹⁵ Plusieurs universitaires ont traité de l'histoire de la recherche occidentale sur le Coran durant la dernière décennie (généralement sous forme d'introduction), dont on signalera en particulier Amir-Moezzi, « Un texte et une histoire énigmatiques », pp. XV-XXVII ; Donner, « Qur'ān in Recent Scholarship », pp. 29-50 ; Kohlberg et Amir-Moezzi, *Revelation*, pp. 2-12 ; Reynolds, *Biblical Subtext*, pp. 3-19 ; id., « Golden age of Qur'ānic studies ? », pp. 1-21 et El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, pp. 13-30. Toutefois ces études n'adoptent pas la quadripartition temporelle telle que nous la présentons et ne notent pas de changements de paradigmes.

¹⁶ Burman, « The Latin-Arabic Qur'ān », p. 103 : « The earlier Latin Qur'āns [...] had been made specifically to assist Latin Christians in attacking Islam and defending Christianity ».

¹⁷ Déroche, « Traductions », p. 875. La portion de l'article « Traductions » est une reprise de la première sous-partie « Les traductions occidentales du Coran » du VI^{ème} chapitre « La réception du Coran en Occident » in Déroche, *Le Coran*, pp. 111-3.

¹⁸ À propos de la question des traductions du Coran, on lira Blachère, *Introduction au Coran*, le cinquième et dernier chapitre intitulé « Les traductions du Coran en langues européennes », pp. 264-77. Aujourd'hui voir Hanne, *L'Alcoran*.

¹⁹ Dans la première traduction latine du Coran patronnée par Pierre le Vénérable (1092-1156), des notes ont été ajoutées en marge (probablement par le clerc anglais Robert de Ketton), telles que : « Remarquez le mensonge ridicule » (*Nota ridiculum mendacium*) ou « Une fable des plus stupides s'ensuit au sujet de Dieu et

traductions ne cherchent dès lors pas à rendre le texte originel de manière précise, ni à comprendre le sens de divers passages, certaines font figurer, en marge de la traduction, un commentaire. C'est par exemple le cas de la version latine du Coran commissionnée par le cardinal Gilles de Viterbe²⁰ (1470-1532), et réalisée par un traducteur espagnol du nom de Johannes Gabriel Terrolensis²¹ qui dédie une section à des gloses²² ; lesquelles sont soit attribuées aux musulmans en général²³, soit à un commentateur en particulier²⁴.

Cette première période porte en elle les prémices de l'étude universitaire du Coran à proprement parler, qui va l'envisager comme un texte écrit par Muḥammad qui y déforme des récits bibliques et qui va chercher à le comprendre à la lumière des écrits musulmans.

Les « influences » juives et chrétiennes du Coran

S'ensuit une seconde période que l'on fait généralement commencer au début du 19^{ème} siècle, avec Abraham Geiger (1810-1874)²⁵, un rabbin allemand de la ville de Francfort qui fut l'un des dirigeants du mouvement réformateur du judaïsme, et à qui l'on peut probablement attribuer la première monographie consacrée au Coran²⁶ : sa thèse doctorale intitulée *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (Bonn, 1833)²⁷. Celle-ci fut ensuite traduite en anglais par F.M. Young et publiée en 1898 sous le titre *Judaism and Islam : A Prize Essay*²⁸.

Comme le titre original allemand l'indique, l'entreprise de l'auteur fut de chercher à démontrer que Muḥammad « emprunta » ou « dériva » de nombreux éléments linguistiques et conceptuels juifs

Adam ainsi que des anges et du Diable, et je ne sais où il [Mahomet] l'a trouvée » (*Sequitur de deo et adam et angelis et diabolo fabula stupidissima. quam nescio ubi repererit*).

²⁰ Ou Aegidius de Viterbo et Egidio da Viterbo. Voir Burman, « Latin-Arabic Qurʾān », p. 103 et Bobzin, « Translations », E.Q., V, p. 345.

²¹ Burman, « Latin-Arabic Qurʾān », p. 104 et Bobzin, « Translations », E.Q., V, p. 345.

²² Bobzin, « Translations », E.Q., V, p. 345 : « What is valuable about this work [...] is a column of notes, based on the Muslim exegesis of the Qurʾān » ; et Burman, « Latin-Arabic Qurʾān », p. 117 : « Without doubt, Egidio da Viterbo's new Latin-Arabic Qurʾān edition represented a real advance in the philological study of the Qurʾān in the Latin West... ».

²³ Il en est ainsi de la phrase « Ils disent [i.e. les musulmans] qu'Abraham et Israël bâtirent La Mecque, et que Dieu leur ordonna de la purifier afin qu'elle soit un oratoire pour les pieux » (*dicunt quod Abraham et Israel fabricauerunt Mecham, et quod Deus praecepit eis ut mundarent illud ut esset oratorium piis*), ad Q 2, 125. Voir Burman, « Latin-Arabic Qurʾān », p. 105.

²⁴ Ainsi du commentaire sur la nature de l'arbre interdit du Paradis : « al-Zamaḥṣarī a dit que l'arbre qui leur avait été interdit était un figuier » (*item dicit Azamachxeri quod arbor illa que fuit uetita illis era ficus*). Voir Burman, « Latin-Arabic Qurʾān », p. 106. Burman, p. 108, mentionne al-Buḥārī qui est parfois cité, ainsi que « les interprètes » du Coran non nommés.

²⁵ Voir par exemple Pregill, « Hebrew Bible and the Quran », p. 7 et Reynolds, *Biblical Subtext*, pp. 3-4.

²⁶ Nous n'avons pas trouvé de travail universitaire monographique portant sur le Coran avant 1833, date de la parution de cette œuvre de Geiger.

²⁷ Levinger, « Geiger, Abraham », E.J., VII, pp. 358-9. Le titre originel était *Was hat Mohammed aus dem Judenthume ubernommen?*. Voir Pregill, « Hebrew Bible and the Quran », p. 16, note 7.

²⁸ Aujourd'hui réimprimé dans Ibn Warraq (éd.), *Origins of the Koran*, sous le titre « What Did Muhammad Borrow from Judaism ? », pp. 165-226.

(plus précisément rabbiniques) qu'il intégra dans le Coran. Il voulut ainsi montrer que les histoires bibliques qui parsèment le Coran « sont presque toutes d'origine juive »²⁹, provenant de la Bible hébraïque passés par l'intermédiaire du midrash, expliquant la forme différente que revêtent ces récits dans les versets coraniques.

Selon ce nouveau paradigme établi par l'auteur – qui sera repris par de très nombreux autres savants à sa suite³⁰ – les récits coraniques sont le résultat de l'influence d'informateurs juifs sur Muḥammad³¹.

Ce même paradigme est à l'œuvre dans la célèbre étude de Theodor Nöldeke (1836-1930), soumise en latin à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres qui en 1857 avait mis au concours le sujet « L'histoire critique du texte du Coran », et qui sera publiée en allemand en 1860 sous le titre de *Geschichte des Qorâns*³². L'auteur y développa sa propre théorie quant à la chronologie des cent-quatorze sourates dont est constitué le Coran – en s'inspirant de la datation de G. Weil dans son *Historisch-kritische Einleitung in der Koran* (1844, 1878)³³ – sans pour autant remettre en question son histoire telle qu'elle est présentée par la Tradition musulmane³⁴. Plus tard, la *Geschichte des Qorâns* fut révisée par Friedrich Schwally (1863-1919) et Otto Pretzl (1893-1941), et ainsi republié entre 1909 et 1938.

Les auteurs de la *Geschichte des Qorâns* entreprirent donc de relier chacun des versets coraniques à un moment précis de la vie de Muḥammad, expliquant par là que les récits bibliques qui parcourent le Coran étaient le résultat d'interactions du prophète avec des juifs ou des chrétiens qu'il rencontra au cours de sa vie, ceux-ci étant autant d'« informateurs » qui exercèrent une certaine « influence » sur le texte coranique³⁵.

Durant des décennies, ce paradigme sera à l'œuvre sous différentes formes, certains orientalistes chrétiens penchant naturellement pour une « influence » chrétienne plus que juive³⁶, mais tous

²⁹ *Ibid.*, p. 186.

³⁰ Voir par exemple une décennie après Geiger, Gustav Weil (1808-1889) qui composa un travail sur le Coran et la Tradition intitulé *Historisch-kritische Einleitung in der Koran* (1844), traduit en anglais sous le titre *The Bible, the Koran, and the Talmud or Biblical Legends of the Mussulmans* (1846), dans lequel il prit des matériaux littéraires musulmans divers (dans le corps de son étude, l'auteur mélangea de petits éléments du Coran et de très nombreux de la tradition interprétative sans le signaler) et les compara aux écrits rabbiniques pour en déduire que Muḥammad les avait emprunté aux Juifs. On signalera en outre le cas similaire de Hartwig Hirschfeld, qui publia *Jüdische Elemente im Koran : ein Beitrag zur Korânforschung* en 1878.

³¹ Pregill, « Hebrew Bible and the Quran », pp. 7-8. Voir aussi Van Reeth, « Le Coran et ses scribes », p. 68. Sur la question des « informateurs » de Muḥammad, voir Gilliot, « “Informateurs” juifs et chrétiens », pp. 84-126 et id., « Informants », E.Q. II, pp. 512-8.

³² Voir Déroche, *Transmission écrite*, p. 17. Le titre originel latin était *De origine et compositione Surarum Qoranicarum ipsiusque Qorani*. Voir Reynolds, *Biblical Subtext*, p. 4.

³³ Welch, « Qurʾān », E.I.², V, p. 418.

³⁴ Kohlberg et Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification*, p. 6.

³⁵ Reynolds, *Biblical Subtext*, p. 5.

³⁶ C'est le cas notable de Theodor Nöldeke et de son « Hatte Muḥammad christliche Lehrer ? » publié en 1858, puis de William St. Clair-Tisdall qui publia un ouvrage intitulé *The Sources of Islam* en 1901 qui cherche à démontrer que le Coran se base sur des sources humaines, qui sont les fameux « informateurs » de Muḥammad. L'auteur montre l'« influence » anté-islamique sur le Coran, l'« influence » juive et sabéenne, et surtout l'« influence » chrétienne. On ajoutera à cela le cas de *The Origin of Islam and its Christian Environment* de

s'accordant sur le fait que le Coran est le produit de la vie de Muḥammad et qu'en tant que tel, il doit être lu comme reflétant les différents états de pensée qu'il traversa durant sa carrière prophétique ainsi que se faisant l'écho des récits qu'il entendit de juifs et de chrétiens.

Le Coran sans Muḥammad

On peut certainement retracer le changement de paradigme suivant à l'année 1977 qui vit paraître les *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation* de John Wansbrough (1928-2002). De manière quelque peu malheureuse, la postérité semble n'avoir retenu de lui que deux éléments : son style d'écriture jugé trop complexe par certains³⁷, et surtout sa datation tardive de la 'vulgate' du Coran qu'il situe à la fin du 2^{ème}/8^{ème} siècle ou au début du 3^{ème}/9^{ème} siècle³⁸.

Dans cet ouvrage, Wansbrough suggéra que le Coran trouve son origine dans un ensemble de collections de *logia* séparées émanant de traditions régionales différentes³⁹, qui furent ensuite retravaillées dans plusieurs « milieux sectaires » en dehors de l'Arabie sur une longue période, d'où la présence dans le Coran d'éléments linguistiques juifs ainsi que de nombreuses péripécies qui auraient été autant de *logia* prophétiques indépendantes⁴⁰. Pour l'auteur, le terme même de *qur'ān* (*lectio, legenda*) aurait désigné au départ une des nombreuses collections de *logia* qui étaient en circulation⁴¹.

L'auteur aborda ensuite la question de la composition du Coran en rappelant la vision musulmane « fictive » de celle-ci qui affirme dogmatiquement que le Coran que nous connaissons est le corpus exact que laissa derrière lui Muḥammad, sous la forme d'une recension officielle (la 'vulgate' dite *ṣuṭmānienne*)⁴².

Se faisant, l'auteur amène sa propre théorie en réfutant celle de Nöldeke et Schwally pour qui le Coran « Er ist nicht das werk mehrerer schriftsteller, sondern eines einzigen mannes und deshalb in der kurze spanne eines menschenalters zustande gekommen », en déclarant que considérant entre autres le caractère composite du Coran, le fait qu'il n'est utilisé comme source du *fiqh* que tardivement, ou encore l'apparition elle aussi tardive de la littérature des *variae lectiones*, il a forcément du être l'œuvre de plusieurs auteurs sur plusieurs générations⁴³.

Richard Bell, publié en 1925 ; ainsi que Karl Ahrens, « Christliches im Qoran », paru dans le ZDMG 84 en 1930, pp. 15-68 et 148-90.

³⁷ Micheau, *Débuts de l'islam*, p. 18 : Micheau écrit que les études de Wansbrough sont « de lecture très aride » ; ou encore Donner, *Narratives of Islamic Origins*, p. 24, note 63 : « Wansbrough [...] expressed his ideas – presumably intentionally – in almost incomprehensible language » ainsi que p. 38, note 8 : « Wansbrough's awkward prose style, diffuse organization [...] have elicited exasperated comment from many reviewers » et id., « Qur'ān in Recent Scholarship », pp. 30-1 : « Wansbrough's *Quranic Studies* [...] is so opaque in style that even native speakers of English are often unsure of what he meant to say » .

³⁸ Kohlberg et Amir-Moezzi, *Revelation*, pp. 5 et 11.

³⁹ Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 21.

⁴⁰ Sur les nombreux parallèles textuels entre la littérature de type *Sīra* et le Coran voir sa démonstration convaincante du monologue de Ja'far étudié à la lumière de divers passages coraniques, pp. 38-40 et 47.

⁴¹ *Ibid.*, p. 51.

⁴² *Ibid.*, p. 43. L'adjectif « fictive » se trouve dans la phrase « the story was a fiction », p. 45.

⁴³ *Ibid.*, pp. 43-4. Cf. Van Reeth, « Le Coran et ses scribes », pp. 67-82.

C'est donc à partir de ces considérations que John Wansbrough exprima la thèse selon laquelle le Coran dans sa version finale telle que nous la connaissons aujourd'hui n'avait pas pu avoir vu le jour avant le 3^{ème}/9^{ème} siècle⁴⁴, et que la tradition de la collecte sous le califat de 'Uṭmān n'était qu'un mythe généré par la jeune communauté afin de décrire ses origines⁴⁵.

Ce qui est essentiel pour notre propos est que la pensée de Wansbrough (qualifiée de « sceptique » par certains, d' « hypercritique » par d'autres) introduisit un nouveau paradigme qui délaisse la lecture musulmane traditionnelle – reprise dans le paradigme de Geiger – qui relie les versets coraniques à des épisodes spécifiques de la vie de Muḥammad, la considérant comme une construction plus littéraire qu'historique⁴⁶. Le paradigme de Wansbrough a durablement influencé la recherche universitaire portant sur le Coran, depuis la pensée de ses propres élèves Patricia Crone (1945-2015)⁴⁷ et Michael Cook (né en 1940)⁴⁸, jusqu'à celle d'universitaires du 21^{ème} siècle⁴⁹.

L'Urtext (syriaque) du Coran

Le quatrième et dernier paradigme qui, du point de vue temporel chevauche le précédent, se fait jour avec la publication, en 1974 du *Über den Ur-Qur'ân - Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'an*, écrit par le théologien protestant allemand Günter Lüling (1928-2014)⁵⁰. Cet ouvrage fut ensuite traduit en anglais, augmenté et publié en 2003 sous le titre évocateur *A Challenge to Islam for Reformation: the Rediscovery and Reliable Reconstruction of a Comprehensive Pre-Islamic Christian Hymnal Hidden in the Koran Under Earliest Islamic Reinterpretations*.

Dans ce dernier, l'auteur veut remonter à une version pré-canonique du texte de la 'vulgate' coranique et pour se faire, il postule comme thèse de départ que le Coran serait constitué d'une grande part d'hymnes chrétiens antéislamiques écrits en strophes qui auraient été 'dissimulés' ou 'altérés' par le fait que la jeune communauté musulmane se les serait appropriés, les auraient réinterprétés et réécrits⁵¹. Cette sous-couche ou *Urtext* d'un « Coran chrétien antéislamique » qui n'aurait plus été comprise par les générations postérieures de musulmans, en raison du travail

⁴⁴ Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 52 : « Formulation of the Sunna as embodiment of prophetic practice/judgement cannot be dated before the beginning of the third/ninth century, and thus may be seen as coincident with recognition of the Qur'an as the canonical collection of prophetic *logia* ».

⁴⁵ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 2 : « This kind of argument was a corollary of that scholar's [i.e. Horowitz's] acceptance of the Nöldeke-Schwally chronology of revelation, a feasible but hardly the only method of interpreting the Quranic data ». Voir Reynolds, « Problème de la chronologie », p. 498 et id., *Biblical Subtext*, p. 12.

⁴⁷ Voir Bonner, « Legacy and Influence », pp. 352-3.

⁴⁸ Voir le célèbre ouvrage de Crone et Cook, *Hagarism : The Making of the Islamic World* (1977).

⁴⁹ Voir l'ouvrage collectif dirigé par Carlos Segovia et Basil Lourie paru en 2012 : *The Coming of the Comforter : When, Where, and to Whom ? Studies on the Rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough* et en particulier Segovia, « John Wansbrough and the Problem of Islamic Origins », pp. xxvii-xxviii pour quelques ouvrages contemporains influencés par Wansbrough.

⁵⁰ Voir aussi l'article de Lüling, « A new paradigm for the rise of Islam », pp. 23-53.

⁵¹ Lüling, *Challenge to Islam*, pp. xii-xiii.

éditorial entrepris par les artisans de la ‘vulgate’, serait la raison derrière le caractère inintelligible de certains passages du Coran actuel⁵².

Lüling en déduit un contexte dogmatique central qui aurait été le combat de la communauté proto-musulmane contre les chrétiens hellénistiques trinitaires (selon lui, l’appellation coranique *mušrikūn* les désignerait), cette première se définissant en opposition aux seconds comme constituant la véritable « religion d’Abraham » sous la forme d’un ancien culte tribal païen⁵³.

En reprenant le paradigme de Lüling sans pourtant jamais mentionner ses travaux⁵⁴, le pseudonyme Christoph Luxenberg publia *Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung des Koransprache* en 2000, ensuite republié dans une version augmentée en anglais sous le titre *The Syro-Aramaic Reading of the Koran – A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran* en 2007.

Ainsi, dans ses travaux, Luxenberg cherche à remonter à un *Urtext* coranique pour tenter de démontrer qu’à l’origine, les textes du Coran auraient fait partie d’un corpus liturgique chrétien qui aurait été écrit en syriaque⁵⁵, en proposant que nombre de versets arabes sont la transcription de mots ou de phrases qui étaient originellement composés dans cette langue.

Ce paradigme rejoint en partie le précédent dans le fait que les chercheurs ont mis de côté le récit traditionnel musulman pour essayer de comprendre le texte du Coran, et en partie le paradigme de Geiger dans sa version chrétienne puisqu’il cherche à démontrer que l’archétype coranique – l’« *Ur-Qurʾān* » – est à trouver dans une liturgie (livre d’« hymnes » pour Lüling, « lectionnaire » pour Luxenberg) appartenant à un groupe plus ou moins hérétique de chrétiens orientaux. La ‘nouveauité’ (qui n’en est pas une) introduite par Luxenberg dans ce paradigme est l’insistance sur l’origine syriaque du Coran⁵⁶.

Quelques conclusions et questions

L’étude que nous allons mener dans les pages qui suivent est l’héritière de l’ensemble de ces enchaînements de périodes et de paradigmes. Bien que nous n’adoptions pleinement aucun des quatre paradigmes dont nous avons discuté, chacun d’entre eux posant leurs problèmes respectifs, nous en reprenons certains aspects.

⁵² *Ibid.*, p. xiii.

⁵³ *Ibid.*, p. xiv-xv.

⁵⁴ Gilliot, « Langue et Coran », p. 387, écrit qu’« on est étonné de ne le point voir mentionner le nom de Lüling » dans l’édition allemande de 2000 et Donner, « *Qurʾān in Recent Scholarship* », p. 33 remarque que Luxenberg ne mentionne jamais Lüling « although it is inconceivable that he did not know his work ».

⁵⁵ Luxenberg, *Syro-Aramaic Reading*, p. 104.

⁵⁶ Le fait indéniable que le vocabulaire du Coran entretient un lien très important avec le syriaque est connu depuis des siècles. Déjà certains lexicographes arabes établirent des listes de mots coraniques dérivant du syriaque, comme c’est le cas du célèbre polygraphe Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (m. 911/1505) dans son *al-Itqān fī ‘ulūm al-Qurʾān*. Parmi les chercheurs occidentaux on notera les pages trop souvent oubliées de Lee, dans les *Controversial Tracts*, pp. 124-38 de Martyn publiés en 1824 (mes remerciements à Guillaume Dye pour cette référence) ; le *Foreign Vocabulary* de Jeffery qui insiste en particulier sur l’origine syriaque de grand nombre de mots coraniques ; le célèbre article de Mingana, « Syriac Influence », pp. 77-98 ; et en dernier lieu Dye, « Traces of Bilingualism/Multilingualism », pp. 337-71.

Nous nous situons ainsi dans la suite du paradigme de Wansbrough, non pas pour ce qui est de sa datation tardive de l'élaboration de la 'vulgate' coranique, mais dans l'abandon de la vision traditionnelle musulmane qui n'est en rien justifiée et qui consiste à considérer que le Coran est le résultat d'un seul 'auteur' (Muḥammad) et de l'évolution de sa carrière prophétique. Grâce à plusieurs études publiées récemment, il paraît en effet évident que le texte coranique que nous connaissons aujourd'hui est le fruit d'auteurs multiples⁵⁷.

Cette multiplicité a deux conséquences directes pour notre compréhension du texte coranique : d'abord elle nous mène à abandonner la dichotomie traditionnelle qui cherche à diviser les versets et/ou sourates du Coran en période « mecquoise » (ancienne) et « médinoise » (récente)⁵⁸, correspondant aux différentes étapes supposées de la vie de Muḥammad qui sont relatées dans des sources musulmanes tardives et problématiques⁵⁹. Aussi convient-il d'étendre la période de composition des textes qui seront intégrés au Coran depuis une époque certainement antérieure à la naissance de Muḥammad⁶⁰, jusqu'à la période du règne de 'Abd al-Malik b. Marwān (r. 685-705 de l'ère commune) sur laquelle nous allons revenir sous peu.

Ensuite le fait que le Coran a plusieurs auteurs sous-entend qu'il ne s'agit pas d'un texte continu, d'un livre. Il s'agit bien plus d'un *corpus* rassemblant des textes d'époques et d'auteurs différents qui n'étaient, à l'origine, pas destinés à être regroupés ensemble⁶¹.

Nous sommes là dans le même cas de figure (bien que sur une période bien moins longue) que la Bible hébraïque, dont le macro-récit forme un « *patchwork* de textes et de rédactions d'origines diverses »⁶² et qui, à l'instar de l'épopée de Gilgamesh par exemple, intègre des épisodes disparates dans un ensemble qui est progressivement unifié. Ainsi, le texte final de l'Ancien Testament contient différents niveaux, différentes strates de textes hétérogènes datant de périodes variées et émanant de rédacteurs multiples qui, tout en conservant la (ou les) strate la plus ancienne, y ajoutent de nouveaux morceaux⁶³. Cet « art de l'édition »⁶⁴ implique la loi de conservation de textes

⁵⁷ Van Reeth, « Le Coran et ses scribes », p. 70 ; Dye, « Lieux saints », pp. 55-121 ; et surtout id., « Pourquoi et comment se fait un texte canonique ? », pp. 70-2.

⁵⁸ Weil et Nöldeke, cités précédemment, vont même jusqu'à proposer une subdivision quadripartite avec trois périodes mecquoises et une période médinoise.

⁵⁹ Reynolds, « Problème de la chronologie », pp. 477-502. Et voir Shoemaker, *Death of a Prophet*, pp. 73-117 pour la problématique des sources musulmanes tardives dont les chercheurs se servent pour étudier les débuts de l'islam de manière scientifique.

⁶⁰ Voir par exemple le cas de Q 106 qui s'apparente à des inscriptions antéislamiques. Cf. de Prémare, « Les Éléphants de Qādisiyya », p. 263.

⁶¹ De Prémare, *Aux origines du Coran*, pp. 29-30 : « Le Coran tel qu'il se présente aujourd'hui est un assemblage de textes, un corpus » et « lorsque nous parlons du Coran, nous avons affaire à un corpus d'écritures et non à une entité qui serait indépendante de cette réalité concrète et observable » ; Van Reeth, « Le Coran et ses scribes », pp. 71-2 ; id., « Les fardes de la Révélation », pp. 145-62 ; Dye, « Pourquoi et comment se fait un texte canonique ? », p. 55 : « le Coran est moins un livre qu'un *corpus*, à savoir la réunion de textes relativement indépendants et hétérogènes » et cf. p. 95.

⁶² Sonnet, « Analyse narrative », p. 50.

⁶³ Voir aussi Römer, *Les Cornes de Moïse*, pp. 44-5 : « Il nous faut [...] repenser notre manière de reconstruire l'histoire d'Israël et de Juda, et notamment l'élaboration de la chronologie narrative de la première partie de la Bible hébraïque. Celle-ci n'est pas première ; elle est le résultat d'un effort théologique et éditorial de réunir, à

parfois contradictoires, un phénomène non seulement vétérotestamentaire, mais aussi très présent dans le Coran⁶⁵.

Le corpus coranique renferme donc des textes de nature hétérogène (lois, récits, prières, etc.) et de longueur variée (les péricopes coraniques peuvent être constituées de trois versets comme de plusieurs dizaines), formant *de facto* ce qu'il conviendrait d'appeler dans ce cas aussi un « patchwork ». De nombreuses sourates du Coran contiennent en elles-mêmes différents styles littéraires (eschatologie, textes normatifs, *Straflegenden*, etc.) et peuvent donc être qualifiées de patchworks microscopiques au sein du patchwork macroscopique qu'est leur contenant – le Coran.

Une première question qui se pose et qui, à l'heure actuelle, demeure sans réponse définitive est celle de savoir combien d'auteurs composèrent les textes qui seront intégrés dans le corpus coranique final, ainsi que d'en savoir plus sur leur identité. Nous chercherons, en partie, à répondre à cette seconde question au cours de notre étude qui, nous l'aurons compris, considérera que la 'vulgate' coranique est le résultat d'un assemblage de textes antérieurs composés par des auteurs multiples, et non comme le produit de la pensée de Muḥammad durant les périodes soi-disant « mecquoise » et « médinoise ».

Une deuxième question est celle de savoir comment, à quel moment, par qui et pour quelle(s) raison(s) le corpus coranique fut constitué. Des éléments de réponse ont été proposés pour ce qui est des deuxième et troisième questions, situant de manière plausible la finalisation et la canonisation de la 'vulgate' coranique sous le règne du « premier calife de l'Islam »⁶⁶, l'omeyyade 'Abd al-Malik b. Marwān (r. 685-705 de l'ère commune), entreprise lancée par celui-ci et son gouverneur de l'Irak, al-Ḥajjāj b. Yūsuf (m. 95/714)⁶⁷. Les deux autres questions demeurent sans réponse définitive mais on en esquissera une en conclusion de ce travail, en revenant sur nos différentes hypothèses.

Nous finirons ces remarques concernant les changements de paradigmes dans la recherche universitaire sur le Coran en insistant sur le fait qu'il est nécessaire d'abandonner le paradigme de Geiger et ses successeurs qui entend démontrer que le Coran a « emprunté » des traditions aux juifs et/ou aux chrétiens. Parmi les nombreuses raisons de le faire⁶⁸, il faut insister une fois de plus sur le fait que le Coran n'est pas le résultat d'un auteur écrivant à une seule et même période, et dès lors la forme des récits bibliques qui apparaissent dans le corpus coranique ne peut être envisagée de manière linéaire comme étant le produit de l'« influence » d'« informateurs » juifs et/ou chrétiens que Muḥammad croisa durant sa vie. Le processus à l'œuvre est à l'évidence bien plus complexe que cela.

l'intérieur d'une même bibliothèque, des traditions et des rouleaux d'époques diverses, véhiculant des idéologies différentes voire contradictoires ».

⁶⁴ C'est là la traduction de l'expression « art of editing » telle qu'elle se trouve dans Amit, *Book of Judges*.

⁶⁵ Dye, « Pourquoi et comment se fait un texte canonique ? », pp. 96-7 sur le concept de « bien textuel » ou *Textgut*.

⁶⁶ L'expression hautement justifiée est de Micheau, *Débuts de l'Islam*, pp. 185-211.

⁶⁷ Mingana, « Transmission of the Koran », pp. 97-113 et en particulier pp. 112-3 ; de Prémare, « Process of the Qur'ān's Composition », pp. 189-221 ; Dye, « Pourquoi et comment se fait un texte canonique ? », pp. 80-9.

⁶⁸ Voir Pregill, « Hebrew Bible and the Quran », pp. 11-4.

Par exemple, Emran El-Badawi a récemment proposé une nouvelle approche délaissant le concept d'« emprunt » en cherchant à montrer que le discours coranique s'inscrit dans le contexte de l'Antiquité Tardive et « réarticule dogmatiquement » la langue et les images des Évangiles en araméen afin de les adapter à un auditoire Arabe hétérogène⁶⁹.

Dans ce qui suit, nous voudrions à notre tour inscrire les textes arabes du Coran dans leur contexte historique de l'Antiquité tardive, une période qui s'étend *grosso modo* du 3^{ème} siècle au 8^{ème} siècle de l'ère commune⁷⁰, et les comparer à des textes quasi-contemporains, en les envisageant non comme réarticulant dogmatiquement les Évangiles, mais comme les employant (ainsi que d'autres textes bibliques) comme sous-textes de compositions originales de style homilétique, pour ce qui est des passages eschatologiques du moins.

L'apocalypse, l'eschatologie et le Coran

Comme nous le disions, le patchwork coranique contient des textes hétérogènes relevant de genres littéraires différents. De ces genres, le plus important est très certainement celui de l'eschatologie.

En citant les écrits d'Aziz al-Azmeh en début d'introduction, nous avons pu voir qu'il utilise les adjectifs « eschatologique » et « apocalyptique » de manière apparemment interchangeable. Il semble en effet qu'un certain flou sémantique subsiste à propos de l'« eschatologie » et de l'« apocalypse » dans nombre d'études et nous voudrions apporter quelques données pour tenter de clarifier la situation.

Dans la mesure où la présente étude se veut d'analyser le « discours eschatologique coranique » (comme l'indique notre sous-titre), il est nécessaire de chercher à comprendre ce que signifie l'« eschatologie » et en quoi elle diffère du terme « apocalypse ». La question subsidiaire sera de savoir s'il est légitime de parler d'un « Coran eschatologique », et s'il est préférable d'employer cette expression plutôt que de celle d'« Apocalypse coranique », pour reprendre le titre du dernier ouvrage de Michel Cuypers⁷¹. Il conviendra donc d'établir une définition précise de l'un et de l'autre de ces noms en en dégagant les subtilités sémantiques.

L'apocalypse

Avant que le terme « apocalypse » n'en vienne à désigner la « fin du monde » très tardivement, durant le 19^{ème} siècle, et que l'adjectif « apocalyptique » soit utilisé comme un quasi-synonyme de « catastrophique »⁷², celui-ci désignait un genre littéraire bien précis qui tient son nom de l'Apocalypse de Jean (ou Livre de la Révélation), le dernier livre du canon du Nouveau Testament et le premier à s'auto-définir en tant qu'apocalypse.

⁶⁹ El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 5.

⁷⁰ Martin, « Qu'est-ce que l'antiquité "tardive" ? ».

⁷¹ Cuypers, *Une apocalypse coranique*. Nous n'avons pu consulter cet ouvrage au moment de la rédaction de ce travail.

⁷² *Le Nouveau Petit Robert* (2009), p. 114. Ce dictionnaire précise que ce n'est que par extension (en 1863) que l'apocalyptique vient à désigner ce qui se rapporte à la fin du monde et à de terribles catastrophes.

interprétées par un ange, leur contenu est essentiellement historique, divisé en périodes différentes dont la dernière peut être la restauration d'Israël, et elles mettent *in fine* l'accent sur le remplacement du monde actuel par un autre radicalement nouveau – ce qui peut sous-entendre la fin du monde⁸³.

Bien souvent, ce type d'apocalypse juive trouve son origine dans une crise historique, comme c'est le cas de 2 Baruch qui fut composé après la seconde destruction du Temple de Jérusalem⁸⁴.

Ensuite les apocalypses de 'voyages dans un autre monde' comme l'*Ardā Virāz Nāmag* zoroastrien ou le livre juif de 1 Énoch, dans lesquels le protagoniste éponyme fait une ascension auprès de Dieu, à la suite de quoi il est accompagné par des anges afin de faire le tour du monde et se rendre aux confins de l'univers⁸⁵. En règle générale, dans ce type d'apocalypse, le personnage principal effectue une ascension à travers différents cieux (qui sont, le plus souvent, au nombre de sept)⁸⁶. Ces récits sont généralement de tonalité plus mystique et incluent, dans la plupart des cas, un passage sur la vision du Trône de Dieu⁸⁷.

Nous aurons compris qu'historiquement, bien avant l'écriture du dernier livre du canon du Nouveau Testament, les israélites dès le 4^{ème} siècle avant notre ère produisirent et promurent le genre littéraire de l'apocalypse, un genre dont l'origine la plus probable est à trouver dans la religion zoroastrienne qui elle aussi connaît des textes qui divisent l'Histoire en plusieurs périodes, et dans lesquels les morts sont ressuscités, etc., comme c'est le cas dans le *Bahman Yašt*, une apocalypse de type 'historique'⁸⁸.

Ainsi dès l'Antiquité, l'« apocalypse » est utilisée pour désigner « les écrits annonçant et souvent décrivant, « révélant » donc l'état et le statut définitifs des choses, terrestres et célestes, lors de la phase ultime de l'histoire »⁸⁹ et ce genre littéraire se développe surtout à partir du 2^{ème} siècle de l'ère commune avec des écrits apocryphes comme l'*Apocalypse de Paul* ou l'*Apocalypse de Pierre*⁹⁰.

Peut-on dire que le Coran est une apocalypse selon ce que nous venons de dire ? Cela revient à se demander si ce texte remplit les critères du *genre littéraire* de l'apocalypse. Est-il dit dans le Coran qu'il s'agit d'une révélation mystérieuse et divine transmise et interprétée par un ange ? À part deux péricopes coraniques – Q 53, 2-18 et Q 81, 19-25 – qui s'apparentent de près à l'apocalypse chrétienne qu'est l'*Ascension d'Isaïe*⁹¹, mais qui sont néanmoins extrêmement ambiguës, pas un seul verset n'affirme que le Coran est la révélation de Dieu effectuée par un intermédiaire angélique. Toutefois,

⁸³ Collins, « Apocalypse », E.R., I, p. 334.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.* et pour l'aspect zoroastrien de ce type de littérature voir Gignoux, « Signification du voyage extra-terrestre », pp. 63-9 et Hultgård, « Persian Apocalypticism », E.A., I, p. 43 et surtout pp. 60-2.

⁸⁶ Collins, « Apocalypse », E.R., I, p. 334.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*, E.R., I, p. 335. Voir aussi Shaked, « Eschatology in Zoroastrianism », E.I., VIII, pp. 565-9 et Hultgård, « Persian Apocalypticism », E.A., I, pp. 39-83.

⁸⁹ *Ibid.*, E.R., I, p. 334.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Neuenkirchen, « Visions et ascensions », pp. 303-47.

la Tradition musulmane postérieure donnera sans conteste ce cadre « apocalyptique » à l'histoire de la révélation de ce texte sacré en lui donnant un contexte connu (révélation de Dieu à Muḥammad par l'intermédiaire de l'ange Gabriel) sur lequel il est nul besoin de revenir.

Ensuite, peut-on dire du Coran qu'il s'agit d'une apocalypse de type « historique » ? La réponse est une fois de plus négative puisque d'une part l'on n'y trouve pas de périodisation de l'Histoire qui sous-entende que Dieu a divisé celle-ci en différentes époques à la fin desquelles se trouvera une ère messianique, et d'autre part puisque le contenu du texte lui-même est résolument *ahistorique*⁹². Encore une fois, une seule exception peut être signalée avec le cas des versets introductifs de la sourate al-Rūm (Q 30) qui constituent une prophétie concernant la guerre entre les empires Sassanide et Byzantin en l'interprétant de manière eschatologique⁹³. Cette exception ne fait que confirmer la règle.

Enfin, est-il justifié de considérer le Coran comme une apocalypse de « voyage vers un autre monde » sous forme d'ascension durant laquelle le protagoniste principal (qui peut être accompagné par un ou des anges) à une vision dans les cieux qui lui permet d'y obtenir des informations de première main et de transmettre son expérience de retour sur Terre⁹⁴ ? Là encore le texte lui-même ne l'affirme jamais clairement. Les péripécies suscitées de Q 53 et Q 81 semblent faire allusion à un tel type d'ascension, mais ces récits sont fort compliqués et allusifs, ne permettant pas d'apporter une réponse définitive. Et certes la tradition interprétative musulmane, qui apparaît plus d'un siècle après la mort de Muḥammad, prendra le premier verset de la sourate al-Isrā' (Q 17) comme une référence à l'ascension céleste du prophète, mais le Coran lui-même ne dit jamais cela⁹⁵.

En conclusion, il nous semble pleinement justifié de suivre l'avis de l'un des plus grands spécialistes de la question apocalyptique musulmane, David Cook, en affirmant que le Coran n'est *pas* une apocalypse⁹⁶, du moins dans le sens technique du genre littéraire tel qu'il est d'usage avant le 19^{ème} siècle⁹⁷.

L'eschatologie

Si le Coran n'est pas une apocalypse, est-il correct de le qualifier – du moins en (grande) partie – d'« eschatologique » comme le fait David Cook ? Avant de répondre, voyons ce que signifie le terme lui-même.

⁹² Voir Donner, *Narratives of Islamic Origins*, p. 80 qui qualifie très justement le texte coranique de « profoundly ahistorical ».

⁹³ Tesei, « “The Romans Will Win !” », pp. 1-29 et Shoemaker, *Apocalypse of Empire*, pp. 151-3.

⁹⁴ Gruenwald, « Jewish Apocalypticism », E.R., I, p. 339. On notera que cela ne se produit que dans les apocalypses apocryphes puisque dans le canon de la Bible hébraïque, lorsqu'un personnage effectue une ascension céleste, il en résulte la fin de la vie du protagoniste comme c'est le cas en 2 Rois 2, 1 sqq.

⁹⁵ Gilliot, « Coran 17, Isrâ', 1 », pp. 1-26.

⁹⁶ Cook, *Muslim Apocalyptic*, p. 308 : « the Qur'ān is an eschatological book and not an apocalyptic one ».

⁹⁷ Cela n'empêche toutefois pas que l'on utilise le terme dans son sens adjectival pour qualifier certaines scènes du Coran qui sont analogues à celles d'apocalypses zoroastriennes, juives et chrétiennes.

Le nom « eschatologie », qui est une construction relativement récente⁹⁸, est composé des mots grecs pour le « discours » (λόγος)⁹⁹ et pour la « fin » (ἔσχατος)¹⁰⁰. Ainsi désigne-t-il la doctrine ou la science concernant les choses dernières¹⁰¹. Il ne s'agit bien entendu pas de n'importe quelle doctrine mais d'une doctrine religieuse, et pas non plus de n'importe quelle fin, mais de celle de l'Homme et du monde¹⁰².

L'eschatologie est donc un discours dualiste qui traite d'une part du destin *individuel post mortem* des Hommes en élaborant une pensée décrivant leur jugement dans l'au-delà, leur salut ou leur damnation, etc., et qui d'autre part traite de manière *générale* des événements de la fin du monde avec notamment des indications des signes annonciateurs de cette fin ou des descriptions des cataclysmes finaux¹⁰³. Cette doctrine prévoit en outre la fin de l'état présent des choses et le commencement d'un ordre nouveau qui est radicalement différent¹⁰⁴. Ce dernier peut être de l'ordre de l'*Endzeit*, une fin qui restaure un état de perfection perdu, ou de l'*Urzeit*, une fin qui inaugure un état de perfection qui n'avait jamais existé auparavant¹⁰⁵.

Ainsi, de la même manière que la plupart des religions (qu'elles soient « abrahamiques » ou non) connaissent des enseignements concernant le début du monde qui sont souvent de nature étiologique, comme dans le cas célèbre du début du livre de la Genèse qui décrit l'agencement ordonné des cieux et de la Terre par Dieu, elles tiennent aussi un discours à propos de la fin qui, inversement, se produira dans un grand chaos avec des bouleversements célestes et terrestres.

Le discours eschatologique coranique

Le discours coranique peut être, en grande partie, qualifié d'eschatologique puisqu'il traite essentiellement de *doctrines sur la fin*, suivant le dualisme qui décrit à la fois le sort *individuel* des Hommes après leur mort et le devenir *général* du monde lors de la Fin.

L'eschatologie dans le Coran englobe donc *de facto* les événements suivants¹⁰⁶ :

a) les questionnements (polémiques) présents autour du moment de la venue de l'*eschaton* ou de la véracité de la résurrection

⁹⁸ Zwi Werblowsky, « Eschatology », E.R., V, p. 148. L'auteur note que le mot anglais « eschatology » ne semble pas avoir été employé avant le 19^{ème} siècle.

⁹⁹ Liddell et Scott, *Lexicon*, pp. 1057-9. Parmi les très nombreuses définitions que prend ce mot nous citons les plus pertinents : « debate », « thinking », « reflection », « idea », « speech », « verbal expression », « words », « mention », « description », « discussion », « subject-matter ».

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 699-700.

¹⁰¹ Zwi Werblowsky, « Eschatology », E.R., V, p. 148 et Hulin, « Eschatologie », E.U., VIII, p. 582.

¹⁰² Schmidt, « Jewish Eschatology », p. 102 : « a doctrine dealing with man's condition after death, the destiny of the nation, and the end of the world ».

¹⁰³ Hulin, « Eschatologie », E.U., VIII, p. 582 et Zwi Werblowsky, « Eschatology », E.R., V, p. 149.

¹⁰⁴ Voir Mowinckel, *He That Cometh*.

¹⁰⁵ Zwi Werblowsky, « Eschatology », E.R., V, p. 149.

¹⁰⁶ Comparer à la classification de Gardet, « Kiyama », E.I.², V, pp. 233-4 et de Smith, « Eschatology », E.Q., II, pp. 44-9.

- b) les « signes annonciateurs » de la Fin, ou « signes de l'Heure » comme les nomment les auteurs musulmans qui, selon notre lecture, sont des événements tels que l'apparition de la « fumée » ou encore celle d'une « bête » sortie de terre qui n'impliquent pas en eux-mêmes la destruction de la création divine
- c) les cataclysmes ou bouleversements célestes et terrestres qui n'annoncent plus seulement que la Fin est proche, mais qui signalent que la Fin a bel et bien commencée puisque leur conséquence est l'annihilation du monde actuel et son remplacement par un nouveau monde
- d) la Résurrection, qui est la conséquence des bouleversements précédents
- e) le Jugement, qui est précédé d'un Rassemblement de toute l'humanité, et qui constitue la finalité de l'ensemble des événements a) jusqu'à d)
- f) la rétribution, les bons/croyants allant au Paradis et les mauvais/mécréants allant en Enfer

Ces six types de discours coranique qui sont eschatologiques, représentent une part considérable du corpus, puisque à notre connaissance, hormis les trois dernières sourates (Q 112, Q 113 et Q 114) qui n'ont objectivement rien qui permette de les qualifier d'eschatologiques¹⁰⁷, chacun des chapitres du Coran aborde de près ou de loin l'un de ces six événements. Dans notre étude, nous traiterons des points a) jusqu'à e) puisque le discours concernant le Paradis et l'Enfer qui parsème le Coran est un vaste sujet qui mériterait à lui seul une monographie.

De plus, il convient de noter que les parties a) à c) sont intrinsèquement liées à un autre genre du Coran : ce que Welch nomme les « histoires de prophètes » au sein de sa catégorie « récits » du Coran¹⁰⁸, et ce qui est communément appelé *Straflegenden* dans la recherche depuis Josef Horovitz¹⁰⁹. Ce terme allemand, qui signifie « récits de punition », se réfère aux histoires de prophètes – bibliques ou arabes – qui parsèment l'ensemble Coran et qui suivent toujours le même schéma narratif tripartite : un prophète est envoyé par Dieu à son peuple qui mécroit dans le but de le convertir, ce dernier traite le messager divin de menteur et le renie, Dieu châtie et le peuple pour le punir de leur mécréance¹¹⁰.

Selon la lecture dominante chez les universitaires qui se basent sur une lecture traditionnelle du Coran, les *Straflegenden* ont comme fonction principale de fonctionner comme un avertissement émanant de Muḥammad, à l'adresse de ses contemporains polythéistes et mécréants de La Mecque, les exhortant à se convertir avant que le Châtiment divin ne les atteigne comme cela fut le cas tant de fois de par le passé¹¹¹.

Toutefois cette vision 'contextualisante' n'est en aucun cas justifiée par le texte coranique lui-même. Il n'y est jamais dit que Muḥammad avertit les polythéistes du fait que Dieu les châtiara s'ils ne se

¹⁰⁷ La question du *Sitz im Buch* de ces sourates se pose ici puisque le fait que ces trois dernières sourates sont entièrement dépourvues d'une thématique eschatologique est révélateur de leur nature : ce sont des textes qui ont certainement été ajoutés à la fin du Coran par les éditeurs du corpus d'une part pour le protéger (Q 113 et Q 114 sont de nature prophylactique) et d'autre part pour donner une sorte de définition de la nouvelle religion qui se définit dans un rapport d'altérité, face aux chrétiens (Q 112 est un crédo de tonalité polémique).

¹⁰⁸ Welch, « al-Ḳurʿān », E.I.², V, pp. 425-6.

¹⁰⁹ Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, pp. 10-26.

¹¹⁰ Pour une vision d'ensemble voir Marshall, « Punishment stories », E.Q., IV, pp. 318-22.

¹¹¹ *Ibid.*, IV, pp. 320-1.

convertissent pas à l'islam. Il semble en revanche bien plus plausible de les envisager comme les avertissements d'un prédicateur à son auditoire/lecteur, inspirant en lui la crainte pour le pousser à se repentir (ce qui n'est pas la même chose que de passer du « polythéisme » à l'« islam », deux concepts anachroniques à l'époque de la prédication des textes qui seront intégrés au Coran) avant que la Fin du monde n'advienne, ce premier utilisant ces *Straflegenden* pour préfigurer le Châtiment eschatologique et ancrer ainsi son discours dans une 'réalité' du passé (Dieu détruisit des peuples dans le passé et cela va indubitablement se reproduire).

Ces avertissements vont dès lors de pair avec la catégorie a) du discours eschatologique coranique, regroupant des versets qui insistent sur l'imminence de la Fin et l'inévitabilité du Châtiment pour ceux qui auront mécré (l'ensemble de ces textes constituent ce qu'al-Azmeh appelait les « premonitory, admonitory, warning verses »).

Le corollaire du discours eschatologique coranique est donc double : il s'agit d'un côté d'avertir en prêchant et en exhortant, et de l'autre de pousser au repentir. Ainsi l'eschatologie du Coran est-elle intimement liée au discours parénétiq ue, et plus spécifiquement à l'homilétique¹¹².

L'homilétique

Ce double constat nous amène à nous pencher sur un genre littéraire religieux bien précis qui est celui de l'homélie. Cherchons d'abord à définir en des termes généraux ce que signifie ce mot et ensuite à voir en quoi il est pertinent d'étudier le texte du Coran à la lumière de l'homilétique.

Qu'est-ce qu'une homélie ?

Le mot français « homélie » dérive du bas latin *homilia* (lui-même provenant du grec ὁμιλέω pour « converser ») et est généralement employé dans un contexte chrétien pour désigner le commentaire de l'Évangile effectué par le célébrant de la Messe. De manière plus générale, l'homélie peut désigner un commentaire simplifié d'un passage scripturaire. Celle-ci est intrinsèquement liée au « prêche », et donc au discours parénétiq ue¹¹³. Le prédicateur remplit les fonctions de conteur, d'interprète, d'enseignant et de guide dans sa communauté, et durant les premiers siècles de l'Église, le prêcheur était à la fois enseignant, dirigeant spirituel et apologiste¹¹⁴. Dans le christianisme primitif, lorsque la communauté se regroupait pour célébrer l'Eucharistie, la personne présidant à la table lisait et commentait les « Prophètes » et les « Mémoires des Apôtres », combinant de fait l'ancien usage synagoga l à de nouveaux éléments de l'Eucharistie et du canon chrétien en développement et « depuis cette époque jusqu'à maintenant, la prédication chrétienne a lieu en même temps que la liturgie et en relation avec l'Écriture »¹¹⁵.

¹¹² Reynolds, « Nature parénétiq ue », p. 182 : « Le Coran paraît [...] moins comme un traité théologique rationnel que comme une prédication ou un argument qui vise la conversion de son auditoire ».

¹¹³ Voir Rice, « Preaching », E.R, XI, pp. 494-501.

¹¹⁴ *Ibid.*, XI, pp. 494-5.

¹¹⁵ *Ibid.*, XI, p. 494 : « From that time until this, Christian preaching has taken place alongside the liturgy and in connection with the scriptures. »

Le rapport de l'homilétique et du Coran

Nous avons vu, dès l'article « al-Kurʿān » de Welch mentionné en début d'introduction qui classait une partie du discours coranique dans la rubrique « formules liturgiques », que le corpus coranique appartient, en grande partie, au genre liturgique. En effet certains versets du Coran prennent la forme de prières complètes¹¹⁶, on y trouve des répons ou refrains¹¹⁷, des instructions qui peuvent être adressées à un prédicateur¹¹⁸, et on y rencontre de très nombreuses formules de prière (*Gebetstypus*) qui prennent la forme de bénédictions/d'eulogies, de doxologies et de salutations¹¹⁹. En outre les termes techniques coraniques soi-disant « autoréférentiels »¹²⁰, au premier rang desquels se trouve le terme قرآن (*qurʿān*) lui-même, trahit l'origine liturgique (et syriaque) de nombreux passages du Coran¹²¹.

Ce rapport entre le Coran et la liturgie a été noté depuis longtemps par les chercheurs¹²², mais rares sont ceux à avoir remarqué que celui-ci peut s'expliquer par la relation que ce premier entretient avec l'homilétique. Deux exceptions notables sont toutefois à signaler.

¹¹⁶ Voir par exemple Q 1 et nos remarques sur le rapport de cette sourate à la liturgie dans Neuenkirchen, « La Fātiḥa », pp. 81-100.

¹¹⁷ Voir Q 77, 24+28+34+37+40+45+47+49 qui répète huit fois « Malheur, ce jour-là, à ceux qui criaient au mensonge » وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ / *wayl^{mn} yawmaʿid^{ln} li-l-mukaddibin* ; Q 55 qui répète par trente fois la phrase « Lequel des bienfaits de votre Seigneur nierez-vous donc ? » رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ / *fa-bi-ayy alāʾ rabbikumā tukaddibān* ; Q 54 qui répète « Comment donc furent Mon châtement et Mon avertissement ? / Nous avons rendu le *qurʿān* facile pour le *dīkr*. Y'a-t-il quelqu'un pour réfléchir ? » وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ (فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرٍ ۚ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ) / *fa-hal min muddakir* ; Q 37, 78-81 ; 108-11 ; 119-22 ; 129-32 : « Nous fîmes de sa descendance les seuls survivants/ Et Nous perpétuâmes son renom dans la postérité/ Paix sur X/ Ainsi récompensons-Nous les bienfaisants/ car il(s) étai(en)t de Nos serviteurs croyants » وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ ۝ سَلَامٌ عَلَىٰ ... فِي الْعَالَمِينَ ۝ إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ۝ إِنَّهُ مِن عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ / *wa-taraknā ʿalayhi fi l-ahīrīn/ salām ʿalā ... fi l-ʿālamīn/ innā ka-dālika najzī l-muḥsinīn* ; et Q 26, 8-9 ; 67-8 ; 103-4 ; 121-2 ; 174-5 ; 190-1 : « Voilà bien là un signe ! Et la plupart d'entre eux ne croient pas/ Et ton Seigneur est Lui le Tout-Puissant, le Très Miséricordieux » وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ / *inna fi dālika la-āya wa-mā kān aktharhum muʾminīn* / *wa-inna rabbika la-huwa l-ʿazīz al-raḥīm*).

¹¹⁸ Voir par exemple Q 19, 16+41+51+54+56 ; Q 26, 69-70.

¹¹⁹ Voir notamment les bénédictions conclusives تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (*tabāraka Llāh rabb al-ʿālamīn*) de Q 7, 54 et Q 40, 64 ; ainsi que فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (*fa-tabāraka Llāh aḥsan al-ḥāliqīn*) de Q 23, 14 que l'on comparera aux bénédictions introductives de Q 25, 1+10+61 ; de Q 43, 85 et de Q 67, 1.

Parmi les doxologies, notons les formules de *tasbīḥ* سُبْحَانَ (*subḥān*) et de *taḥmīd* الْحَمْد (*al-ḥamd*).

¹²⁰ Pour reprendre le terme cher à Boisliveau, *Le Coran par lui-même*.

¹²¹ Van Reeth, « Le Coran et ses scribes », pp. 71-80 ; Neuenkirchen, « Eschatology, Responsories and Rubrics », à paraître.

¹²² Baumstark, « Jüdischer und christlicher Gebetstypus », pp. 229-48 ; id., « Bekenntnisformeln im Koran », pp. 1-17 ; Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 27 ; Neuwirth, *Studien*, pp. 263, 316 ; De Prémare, *Fondations*, pp. 304-5 : « Certains passages du Coran actuel sont d'ailleurs, quant à leur contenu, visiblement inspirés de psaumes bibliques, parfois presque textuellement. Cette tradition nous renforce dans l'idée que de nombreux textes coraniques étaient destinés à remplir une fonction liturgique ».

D'une part Tor Andrae, qui avait relevé les affinités importantes qui existent entre les textes spécifiquement eschatologiques du Coran et l'homilétique syriaque dans sa magistrale étude intitulée *Les origines de l'islam et le christianisme*, paru en allemand de 1923 à 1925¹²³, puis traduit en français en 1955¹²⁴. Il y mena, entre autres, une analyse comparative entre l'eschatologie coranique et les homélies d'Ephrem le Syrien (m. 373), cherchant à montrer que la base des deux textes se trouve dans le « seul et même schéma homilétique »¹²⁵.

D'autre part, dans une monographie récente, Gabriel Said Reynolds a constaté avec raison que bien souvent, les philologues qui se sont intéressés à un mot, à une expression ou à un passage du Coran ont eu tendance à négliger le genre littéraire du passage en question¹²⁶. Cette attitude pointilliste, qui dans certains cas révèle des aspects intéressants du texte coranique, a néanmoins le défaut d'oublier le sujet d'inspection plus large : le Coran. Reynolds considère que si les chercheurs s'étaient penchés sur le genre littéraire de ce texte, ils se seraient rendu compte du rapport *homilétique* qu'il entretient avec le corpus biblique et *in fine* du fait que « The Qur'ān's relationship to its subtext [...] is like the relationship of homily and scripture »¹²⁷.

Malgré le peu de réactions universitaires suscitées par les remarques de Reynolds¹²⁸, il nous semble pourtant qu'il a soulevé là un aspect fondamental pour comprendre la raison d'être du Coran ainsi qu'apporté un début de réponse à certaines des interrogations qui se posent aux orientalistes depuis les débuts des études islamologiques.

Nous nous souviendrons en effet que le paradigme de Geiger cherche à répondre à une question persistante dans les études universitaires sur le Coran : comment Muḥammad a-t-il eu vent des récits bibliques qui parsèment le Coran et pourquoi sont-ils à la fois si proches et si différents des versions que l'on trouve dans l'Ancien et le Nouveau Testaments ?

Selon la suggestion de Reynolds, il suffirait d'une simple équation pour résoudre ce problème : le rapport qu'entretient le Coran avec son sous-texte – c'est-à-dire les 'allusions' à des récits préexistants tirés de différentes sources (dont la Bible)¹²⁹ – équivaut à celui des homélies avec les Écritures saintes (la Bible).

Ainsi le Coran – une « sorte d'homélie » pour reprendre les mots de Reynolds – ne réécrirait pas les récits bibliques mais s'en servirait comme sous-texte, les commenterait en y faisant allusion à la manière de l'homéliste qui n'a pas l'intention de reproduire des pans entiers de la Bible, mais simplement les gloser dans une certaine optique. Cela expliquerait par exemple pourquoi le Coran

¹²³ Sous le titre *Der Ursprung des Islams und das Christentum* dans la revue *Kyrkohistorisk Azzskrift*.

¹²⁴ Dans une traduction de Jules Roche parue aux éditions Adrien-Maisonneuve.

¹²⁵ Andrae, *Origines de l'islam*, p. 145.

¹²⁶ Reynolds, *Biblical Subtext*, p. 232.

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 232-3.

¹²⁸ À notre connaissance, parmi les monographies publiées depuis, seul Emran El-Badawi dans son *The Qur'ān and the Aramaic Gospel Traditions*, p. 7, écrit que « the Qur'ān shares the hermeneutical and literary approach of Syriac Christian homiletic works with which it must be considered in parallel » en se référant à l'étude de Gabriel Reynolds, mais dans le corps de sa monographie, El-Badawi ne semble pourtant pas en retenir l'implication centrale qui fait l'objet de la présente étude.

¹²⁹ Voir aussi Reynolds, « Biblical Turns of Phrase in the Quran », pp. 45-69.

est si souvent extrêmement allusif, impliquant que l'auditoire/le lectorat (mais plutôt le premier que le second) aurait immédiatement reconnu le récit juif et/ou chrétien dont il était question grâce à certains mots-clés : « the Qurʾān, much like a homilist, reports certain elements of the narratives, alludes to others, and skips others, since narrative is not the goal but the means » poursuit Gabriel Reynolds¹³⁰.

Parmi les affinités que reconnaît Reynolds entre les homélies chrétiennes syriaques et les textes coraniques se trouve l'intérêt pour l'effet rhétorique, qui s'exprime notamment par le biais de questions rhétoriques ou d'exhortations¹³¹, la répétition des récits, la rime et la forme métrique régulière qui en facilite la récitation¹³², etc.

De la même manière que le fit Tor Andrae, auquel Reynolds se réfère, ce dernier constate que le principal moyen d'exhortation qu'utilisent les homélies syriaques et les textes coraniques est celui de l'eschatologie¹³³ : le but dans les deux cas est le même et consiste à inspirer la crainte de Dieu dans l'auditoire¹³⁴.

Concernant le contexte historique de production des homélies syriaques, Reynolds conclut en insistant sur le fait qu'elles étaient « particularly widespread in the period and in the context of Islam's origins »¹³⁵, en prenant l'exemple de Jacques de Saroug (m. 521 – voir ci-dessous pour plus d'informations à son propos) dont les homélies étaient bien connues dans les milieux dits « jacobites », des milieux de langue littéraire et religieuse syriaque mais de population arabe¹³⁶.

On ajoutera à ces remarques que des études récentes ont montré que les Églises syriaques de l'Orient étaient « résolument missionnaires » durant la période qui nous intéresse, diffusant leur message jusqu'en Arabie du Sud-ouest en suivant les caravanes marchandes¹³⁷. En outre, nous savons aujourd'hui qu'au 6^{ème} siècle de l'ère commune des évêques de langue syriaque, comme Jacques de Saroug et Philoxène de Mabboug (m. 523) notamment, entretenirent une correspondance régulière avec l'Arabie¹³⁸. Comme le souligne Muriel Debié,

Ces lettres montrent sur certains sujets un dialogue théologique pointu entre les milieux arabes chrétiens d'Arabie et les évêques de Syrie du Nord, qui n'est pas sans importance pour l'histoire d'une Antiquité tardive intégrant l'Arabie dans sa carte mentale et pour l'histoire des débuts de l'islam qui cherche dans les textes chrétiens des liens avec le Coran¹³⁹.

¹³⁰ Reynolds, *Biblical Subtext*, p. 233. Voir aussi pp. 238-9 : « ... the Qurʾān does not seek to correct, let alone replace, Biblical literature, but instead to use that literature for its homiletic exhortation. ».

¹³¹ Notamment par l'intermédiaire des tournures « t'es-t-il parvenu... » ou *hal atāka...* (*ibid.*, p. 234) et *uḏkur* pour « souviens-toi ! » (*ibid.*, p. 235).

¹³² *Ibid.*, p. 249.

¹³³ *Ibid.*, p. 251.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 252.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 253.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ Chatonnet et Debié, *Monde syriaque*, p. 117 et pp. 118-21.

¹³⁸ Debié, « Controverses », pp. 137-56.

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 141-2.

Ces considérations, que l'on pourrait élargir en mentionnant la christianisation du Hedjaz notamment par la venue de caravaniers chrétiens d'al-Hīra¹⁴⁰, nous invitent à envisager un cadre historique concret pour comprendre de quelle façon des textes chrétiens de langue syriaque, qu'ils soient épistolaires ou homilétiques, ont pu atteindre l'Arabie durant l'Antiquité tardive et finir par intégrer le corpus coranique.

Une lecture comparative de l'eschatologie coranique

Bien que de nombreuses monographies et articles aient été écrits au sujet de l'eschatologie islamique en général, notamment à propos de celle-ci dans la Tradition¹⁴¹, et au sujet de l'eschatologie coranique en particulier¹⁴², et que des études fondamentales aient montré l'importance et même la centralité du discours sur la fin des temps au sein du Coran¹⁴³, aucune d'entre elles n'a abordé celle-ci à la fois de manière exhaustive, en analysant le texte coranique lui-même et non les traditions prophétiques « biographiques » ou autres récits de type *asbāb al-nuzūl*, et selon une perspective comparative comme nous proposons de le faire.

Le principal problème que nous trouvons dans les monographies dédiées entièrement à l'eschatologie coranique est que leurs auteurs considèrent ce corpus comme l'œuvre de la vie de Muḥammad, comme un recueil de ses *ipsissima verba*, ce qui suppose un auteur unique, un point très discuté et problématique comme nous l'avons vu. La conséquence de cet *a priori* en est une lecture des différents éléments constituant le discours du Coran sur les choses dernières comme

¹⁴⁰ Voir à ce sujet Van Reeth, « Prophéties oraculaires », pp. 91-100.

¹⁴¹ Eklund, *Life between death and resurrection according to Islam* ; Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection*, pp. 138-64 sur la vision et la résurrection dans la pensée de Šayḥ Aḥmad Ašā'ī ; id., « Le thème de la résurrection chez Mollâ Šadrâ Šhîrâzî », pp. 71-115 ; Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme* ; Smith et Haddad, *Islamic Understanding of Death and Resurrection*, pp. 1-98 sur l'eschatologie dans le Coran et la Tradition sunnite (puis pp. 99-146 sur l'eschatologie dans la pensée musulmane moderne), mais par exemple rien n'est dit sur l'imminence de l'Heure (cf. p. 65 où les auteurs écrivent « The Qur'ān itself gives no hint of when the eschaton is to arrive, and in fact insists that such knowledge is God's alone ») ; Madelung, « Apocalyptic Prophecies », pp. 141-85 ; Bashear, « Apocalyptic and Other Materials », pp. 173-207 ; id., « Muslim Apocalypses and the Hour », pp. 75-100 ; Cook, « Muslim Apocalyptic and Jihād », pp. 66-105 ; id., « The Beginnings of Islam as an Apocalyptic Movement », pp. 79-94 ; id., *Studies in Muslim Apocalyptic* dans lequel Cook consacre la majorité de son travail à l'apocalyptique dans la tradition musulmane et seulement une très brève section au Coran (pp. 270-7) ; Livne-Kafri, « Muslim Apocalyptic Tradition », pp. 71-94 ; Jambet, *Mort et résurrection en islam* ; id., *La Fin de toute chose*.

¹⁴² Andrae, *Origines de l'islam*, pp. 67-199 ; O'Shaughnessy, *Muḥammad's thoughts on death* ; id., *Eschatological themes in the Qur'ān* ; Azaiez, *Contre-discours*, pp. 134-7 et 164-76.

¹⁴³ Hurgronje, « Une nouvelle biographie de Mohammed », pp. 48-70, 149-78, 161-2 ; Rüling, *Eschatologie des Islam*, voir en particulier pp. 6-40 pour l'eschatologie coranique ; Casanova, *Mohammed et la fin du monde* ; Andrae, *Origines de l'islam* ; id., *Mahomet. Sa vie et sa doctrine* ; Massignon, « Apocalypse de l'Islam », pp. 245-60 ; Sourdel, « Le jugement des morts dans l'islam », pp. 179 sqq. ; Weber, « Notion de résurrection dans le Coran », pp. 747-64 ; Rippin, « Commerce of Eschatology », pp. 125 sqq. ; Donner, *Muhammad and the Believers*, pp. 78-82 et passim. ; Shoemaker, *Death of a Prophet* ; id., *Apocalypse of Empire* ; El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, pp. 165-206, le sixième chapitre intitulé « Divine Judgment and the Apocalypse ».

résultant de la pensée d'un homme, d'un seul auteur, qui varia selon son expérience prophétique, sans considération de la possibilité d'une évolution *a posteriori* d'un matériau littéraire retravaillé, réinterprété, coupé et augmenté dans un contexte historique postérieur à la mort de Muḥammad¹⁴⁴.

D'autre part, bien que Tor Andrae proposa une belle étude comparative entre certains versets eschatologiques du Coran et les homélies syriaques d'Ephrem, l'auteur inscrivait ses résultats dans le cadre du récit traditionnel qui relie les textes coraniques à Muḥammad, et se basait sur un auteur très ancien par rapport au moment de la composition du Coran puisque Ephrem est décédé plus de trois siècles avant l'avènement de l'islam. Nous chercherons donc à mener une étude comparative avec des auteurs syriaques quasi-contemporains du 7^{ème} siècle : Narsaï et Jacques de Saroug.

Au moment où nous finissons la rédaction de ce travail, nous avons pris connaissance d'un article récent de Nicolai Sinai qui explore les affinités entre le discours eschatologique du Coran et la plupart des mêmes homélies syriaques de Jacques de Saroug que nous avons étudiées¹⁴⁵. Nous n'avons pu intégrer les résultats de Sinai dans le corps de cette étude, mais nous pouvons d'ores et déjà affirmer que nous relevons de nombreux parallèles que l'auteur n'a pas vus, de même que nous analysons certaines homélies de Narsaï dont il n'a pas traité, et nous proposons un cadre de lecture différent du sien (Sinai reste très tributaire de la vision de Nöldeke).

Sources et méthodes

La présente étude étant *comparative*, nous chercherons à analyser le texte du Coran à la lumière d'écrits de différentes natures et de différentes époques. En abordant une thématique donnée relative à l'eschatologie coranique, nous proposerons systématiquement un tour d'horizon des textes pertinents ayant précédé le Coran pour retracer la genèse de certaines idées. La finalité de ce travail étant de démontrer que les textes arabes traitant de la Fin du monde qui furent intégrés dans le corpus coranique autour de la fin du 7^{ème} siècle de l'ère commune étaient originellement des homélies venant dans la continuité stylistique et parfois même théologique des homélies chrétiennes de langue syriaque, nous effectuerons une double comparaison entre d'une part le *sous-texte* biblique de l'une et l'autre des homélies et d'autre part entre le *texte* même de ces deux catégories d'homélies.

Pour retracer la genèse des idées eschatologiques coraniques, nous procéderons d'une manière « chronologique » en partant des textes les plus anciens pour finir avec les plus récents : les versets coraniques. Nous étudierons ainsi dans un premier temps les écrits vétérotestamentaires qui, bien qu'ils puissent difficilement être qualifiés d' « eschatologiques » ou d' « apocalyptiques », verront nombre de leurs textes réintégrés dans un nouveau contexte résolument eschatologique, que ce soit dans des Apocalypses juives ou chrétiennes, dans des textes de Qumrân, ou dans le Nouveau Testament. Dans certains cas, nous verrons en outre que les idées exprimées par divers textes de

¹⁴⁴ Comparer à Davenport, *Eschatology of the Book of Jubilees*, p. 1 et sa critique faite aux chercheurs antérieurs qui ont considéré que le Livre des Jubilées n'a qu'un seul auteur, ce qui *de facto* entraîne de n'y voir qu'une seule eschatologie.

¹⁴⁵ Sinai, « Eschatological Kerygma », pp. 219-66. Nos remerciements à Guillaume Dye de nous avoir signalé cet article.

l'Ancien Testament proviennent d'écrits zoroastriens auxquels nous renverrons de manière ponctuelle.

Dans un deuxième temps, nous nous pencherons sur les textes néotestamentaires qui reprennent un grand nombre d'images et de formules du corpus vétérotestamentaire pour leur donner une nouvelle coloration eschatologique/apocalyptique, le message originel de Jésus ayant certainement été celui de la venue imminente de la Fin. En traitant de ces écrits, nous envisagerons là aussi un autre corpus de textes de manière ponctuelle : ceux des communautés de Qumrân, qui ont cela de pertinent qu'ils sont – pour les plus anciens – contemporains à l'époque de Jésus et qu'ils sont en grande partie eschatologiques.

Dans un troisième et dernier temps, nous étudierons les homélies eschatologiques syriaques du 5^{ème} siècle de l'ère commune qui sont composées autour d'un sous-texte biblique vétéro ou néotestamentaire que nous aurons donc déjà analysé. Nous chercherons enfin à montrer que les textes coraniques fonctionnent de la même manière que ces homélies.

Nous proposons dans ce qui suit d'exposer, de manière plus ou moins détaillée selon la pertinence des écrits pour notre étude, certains points essentiels concernant le rapport à l'eschatologie qu'entretiennent ces différents textes. Nous donnerons aussi quelques informations sur les corpus que nous avons sélectionnés pour notre travail.

Les textes zoroastriens

Le corpus de textes de tradition non biblique le plus pertinent pour notre étude sur l'eschatologie coranique est sans conteste celui composé d'écrits pehleviens originaires de Perse¹⁴⁶. Comme l'ont noté de nombreux chercheurs, les écrits zoroastriens pourraient très bien être à l'origine de certains traits fondamentaux de la pensée biblique sur la Fin du monde¹⁴⁷. Bien que le débat autour de ce point ne soit pas clos, la balance penche en faveur d'une « influence » persane, que Hultgård qualifie d'« indirecte », sur l'apocalyptique, le messianisme et l'eschatologie juif et chrétien¹⁴⁸.

Étant donné de la complexité de la pensée zoroastrienne, nous nous limiterons à quelques exemples ponctuels au cours de cette étude, d'abord en nous penchant sur les Yašt lorsque nous évoquerons le messianisme, ensuite en étudiant les Gāthās pour éclairer les images autour de la résurrection, et enfin en abordant les Yasna dans notre étude sur le Jugement Dernier¹⁴⁹.

On notera en outre que l'un des problèmes méthodologiques majeurs posé par le corpus zoroastrien est le fait qu'il fut compilé à une période très récente, entre les sixième et onzième siècles de l'ère commune, ce qui *a priori* ne devrait pas permettre d'utiliser ces textes pour une comparaison avec la

¹⁴⁶ Ainsi nous n'avons notamment pas pris en compte les textes égyptiens concernant les bouleversements cosmiques (voir à ce sujet Dunand, « L'oracle du potier », pp. 41-67) ainsi que le Jugement (voir Yoyotte, « Le jugement des morts », pp. 17-80), ou encore les écrits assyro-babyloniens concernant le Jugement (voir à ce sujet Aynard, « Le jugement des morts », pp. 83-102).

¹⁴⁷ Hultgård, « Persian Apocalypticism », E.A., I, p. 39 et pp. 79-81. C'est là l'opinion de la *religiongeschichtliche Schule* du début du 20^{ème} siècle.

¹⁴⁸ *Ibid.*, I, pp. 79-80.

¹⁴⁹ Nous donnerons des informations concernant chacun de ces textes dans le cours de notre étude.

Bible¹⁵⁰. Mais le fait que les écrits zoroastriens en pehlevi commencèrent à être mis par écrit autour des 5-6^{ème} siècles de l'ère commune et qu'ils reflètent une tradition orale bien plus ancienne que cela¹⁵¹, datant au moins du 6^{ème} siècle avant l'ère commune¹⁵², permet de prendre en compte ce corpus comme témoin de la formation d'une certaine pensée sur la Fin de certains livres vétérotestamentaires.

L'Ancien Testament

Des différents livres qui composent le corpus canonique de l'Ancien Testament, un certain nombre qui figurent dans la partie des livres dits « prophétiques » contiennent, en germe, des images qui seront employées dans la littérature religieuse eschatologique et/ou apocalyptique postérieure.

Toutefois, on ne peut encore qualifier le discours vétérotestamentaire d'« eschatologique » à proprement parler puisque les descriptions de la fin imminente ou du jugement divin qui s'y trouvent renvoient au châtement d'un royaume en particulier (celui du Nord d'Israël en Am 8, 2), ou au jugement des nations ainsi que d'Israël qui se produira dans le futur¹⁵³. Comme le souligne John Collins, dans le livre d'Amos (8^{ème} siècle avant notre ère) le concept d'une fin du monde n'existe pas encore ; puis durant les siècles suivants des auteurs, comme ceux du livre d'Isaïe (Is 13, 9-13), reprendront des formules comme le « jour de Yhwh [... qui] sera ténèbres et non lumière » (Am 5, 18), toujours pour parler de la destruction d'une seule cité (Babylone, en l'occurrence), mais en la développant pour lui donner une dimension de catastrophe cosmique¹⁵⁴.

Collins en conclut que « la notion de la fin du monde trouve son origine dans les images cosmiques des prophètes hébraïques, dans leurs oracles de destruction contre des lieux spécifiques, comme Jérusalem » avant d'aborder le développement de cette pensée en trois phases, depuis la fin du 6^{ème} siècle - début du 5^{ème} siècle¹⁵⁵, jusqu'à la période contemporaine au début du christianisme¹⁵⁶, en passant par la période hellénistique qui s'étend jusqu'à la persécution d'Antiochus IV Épiphane¹⁵⁷.

Dans notre étude, nous nous sommes limités aux seuls textes vétérotestamentaires du 'canon', excluant le plus souvent de nos discussions les livres qualifiés de « deutérocanoniques » tels que les livres de Baruch, d'Esdras, d'Énoch, etc. Bien que ces textes soient pertinents pour étudier l'eschatologie, le temps ne nous a pas permis de les explorer en détails et il est certain que

¹⁵⁰ Hultgård, « Persian Apocalypticism », E.A., I, p. 40.

¹⁵¹ *Ibid.* et I, p. 64.

¹⁵² *Ibid.*, I, p. 79.

¹⁵³ Collins, « From Prophecy to Apocalypticism », E.A., I, p. 129.

¹⁵⁴ *Ibid.*, I, p. 130.

¹⁵⁵ *Ibid.*, I, pp. 130-4. Les livres concernés sont ceux d'Isaïe, d'Ezéchiel, de Joël, de Zacharie et d'Aggée. Collins les qualifie de « proto-apocalyptique ».

¹⁵⁶ *Ibid.*, I, pp. 147-57. L'auteur y évoque les textes de Qumrân, les Oracles Sibyllins, 1 Énoch, 4 Esdras, 2 Baruch et 3 Baruch.

¹⁵⁷ *Ibid.*, I, pp. 134-47. Dans cette partie l'auteur traite du livre d'Énoch et du livre de Daniel qui sont à proprement parler des « apocalypses » (du moins en partie, dans le cas de Dn) avec la prééminence des êtres surnaturels (anges et démons) dans la sphère humaine et l'attente du jugement dernier qui sera non seulement celui des nations, mais aussi celui des individus.

quiconque voudrait mener un travail complet et exhaustif de comparaison entre les différentes traditions textuelles religieuses sur la Fin devra les prendre en considération, ce que certains chercheurs ont d'ailleurs commencé à faire¹⁵⁸.

Dans notre travail, les citations de versets de l'Ancien Testament sont données d'abord dans la traduction française de la TOB et ensuite dans l'hébreu originel, selon l'édition de la BHS¹⁵⁹. Comme cela est bien connu, les différents auteurs des textes néotestamentaires les ont composés avec la traduction vétérotestamentaire grecque des LXX comme toile de fond, raison pour laquelle nous donnerons ponctuellement cette version dans nos discussions sur l'arrière-plan littéraire de diverses images issues du Nouveau Testament¹⁶⁰.

Les textes de Qumrân

Entre la fin de l'année 1946 et le début de l'année 1947, environ neuf cents rouleaux manuscrits furent découverts dans onze caves autour de la Mer Morte, dans la région de Qumrân¹⁶¹. Ces rouleaux renferment 800 œuvres copiées par 500 scribes sur une période allant environ de la fin du 3^{ème} siècle avant notre ère jusqu'au 1^{er} siècle de l'ère commune¹⁶². Ces œuvres qui sont écrites à 84% en hébreu, 13% en araméen et 3% en grec¹⁶³, peuvent être divisées en trois catégories : les matériaux bibliques représentant environ 200 rouleaux ou 23% des écrits (tous les livres de l'Ancien Testament, et surtout le Pentateuque, y sont représentés à l'exception du Livre d'Esther)¹⁶⁴, les apocryphes ou pseudépigraphes et enfin la « Règle de la Communauté », les interprétations (פְּשָׁרִים/*pešarīm*) d'œuvres bibliques et d'autres documents¹⁶⁵.

Ce n'est qu'avec les découvertes de la Mer Morte en 1947 que Eliezer Sukenik, professeur à la Hebrew University de Jérusalem, suggéra que ces manuscrits appartenaient aux esséniens¹⁶⁶ ; bien qu'aujourd'hui ce lien soit remis en cause¹⁶⁷. C'est notamment le cas de Lena Cansdale, pour qui les manuscrits de Qumrân auraient appartenu à des prêtres (de la ville voisine de Jéricho) qui les auraient placés dans ces caves, soit en raison du fait qu'ils n'étaient plus utilisés (système de

¹⁵⁸ Voir par exemple Segovia, « Thematic and Structural Affinities between 1 Enoch and the Qur'ān », pp. 231-67.

¹⁵⁹ Alt ; Eißfeldt ; Kahle ; Kittel et al. (éds.), *BHS*.

¹⁶⁰ Nous avons utilisé l'édition d'Alfred Rahlfs et Robert Hanhart, *Septuaginta*.

¹⁶¹ Cansdale, *Qumran and the Essenes*, p. 5 et *Bibliothèque de Qumrân*, I, p. ix.

¹⁶² Cansdale, *Qumran and the Essenes*, pp. 6-7 et Paul, *La Bible avant la Bible*, p. 10.

¹⁶³ *Bibliothèque de Qumrân*, I, p. x. Les pourcentages varient. Ainsi, Paul, *La Bible*, p. 10 écrit-il que l'araméen représente la langue de 20% des écrits de Qumrân.

¹⁶⁴ Paul, *La Bible avant la Bible*, p. 9 précise d'ailleurs que le seul livre biblique à avoir été conservé en entier à Qumrân est le livre d'Isaïe (1QIsaïe^a ou Grand Rouleau d'Isaïe). Pour une reproduction des colonnes 3 et 45-6 de 1QIsaïe^a (contenant entre autres le texte d'Isaïe 55, 1-11), voir Hérischer, Langlois et Villeneuve (dir.), *Qumrân. Le secret des manuscrits de la mer Morte*, pp. 58-9.

¹⁶⁵ *Bibliothèque de Qumrân*, I, p. 7.

¹⁶⁶ Cansdale, *Qumran and the Essenes*, pp. 19-20.

¹⁶⁷ *Ibid.*, pp. 21-2. Le but de ce livre est de questionner « that the scrolls are of Essene authorship and that Qumran was an Essene settlement » (p. 22).

genizah), soit car ils étaient jugés hérétiques, ou soit pour les cacher des Romains ou des Pharisiens¹⁶⁸.

André Paul, quant à lui, insiste sur le fait que les écrits retrouvés à Qumrân ne représentent pas « la » bibliothèque « sectaire » des résidents locaux¹⁶⁹, de même qu'il rappelle que le terme « Essénien » n'apparaît dans aucun des manuscrits de la mer Morte, ni même dans le Nouveau Testament ou la littérature rabbinique¹⁷⁰. Quoi qu'il en soit, l'importance des écrits de Qumrân dans la perspective de notre étude est triple.

Qumrân et le Coran

D'une part cette importance s'illustre de par le fait que très peu de temps après la découverte de ces manuscrits, plusieurs savants les ont considéré pertinents pour une comparaison avec les écrits coraniques. À notre connaissance, le premier à l'avoir fait fut Chaim Rabin dans un article intitulé « Islam and the Qumran Sect »¹⁷¹ paru en 1957, qui fut suivi l'année d'après par Eric R. Bishop dans un article intitulé « The Qumrân Scrolls and the Qur'ân », à une époque où le dernier auteur ne recense qu'un seul ouvrage qui mentionne allusivement dans une note de bas de page un éventuel lien entre Qumrân et le Coran¹⁷². L'auteur prédisait par ailleurs dès le début de son article que « There is surely ample research, in this field of possible affinity between the Qur'ân, and Qumrân, awaiting doctoral theses for the rest of this century »¹⁷³.

Dans une conférence qui fut publiée par la suite sous forme d'article portant le titre « Une tradition essénienne dans le Coran »¹⁷⁴, Marc Philonenko se pencha lui aussi sur une étude comparative entre des formules qumraniennes et coraniques, se demandant si Muḥammad ne tenait pas ces traditions d'esséniens ayant fui Qumrân à partir de 70 de l'ère commune et ayant trouvé refuge à La Mecque et/ou Médine¹⁷⁵. Bien que ces conclusions, ainsi d'autres qu'il proposera dans un article publié l'année suivante¹⁷⁶, soient plus que douteuses, l'ensemble de ces études pava la voie pour de futurs chercheurs comme notamment Édouard-Marie Gallez qui allait lui aussi explorer de possibles affinités entre les deux corpus de textes¹⁷⁷.

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 190 et 194-7. De manière plus détaillée, voir le 16^{ème} chapitre du livre.

¹⁶⁹ Paul, *La Bible avant la Bible*, p. 10.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 11 et note 3.

¹⁷¹ Rabin, « Islam and the Qumran Sect », pp. 112-30.

¹⁷² Bishop, « The Qumrân Scrolls and the Qur'ân », pp. 223-36. L'ouvrage en question est *The Scriptures of the Dead Sea Sect* (1956-7), p. 105, note 30 de Theodor Gaster. Notons toutefois qu'avant lui, Ernest Renan, dans *Marc-Aurèle* (Paris, 1899), p. 83, note 1, déclarait que l'Islam se rattachait à « l'esséno-ébionisme » (mais donc à une époque bien antérieure à la découverte des manuscrits de Qumrân).

¹⁷³ Bishop, « The Qumrân Scrolls », p. 252. Le même auteur publiera ensuite un autre article explorant de possibles affinités entre des versets coraniques et des textes de Qumrân : « Qumran and the Preserved Tablet(s) », pp. 253-6.

¹⁷⁴ Philonenko, « Une tradition essénienne dans le Coran », pp. 143-57. Nous noterons la publication, un an avant celle-ci, d'un article de Nibley, « Qumran and the Companions of the Cave », pp. 177-98.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 157.

¹⁷⁶ Philonenko, « Une expression qumranienne dans le Coran », pp. 553-56.

¹⁷⁷ Gallez, *Le messie et son prophète*.

D'autre part, il nous semble qu'en dehors des textes eux-mêmes, les communautés qui se succédèrent à Qumrân pourraient nous livrer un certain éclairage sur la structure et le mode de fonctionnement de la communauté des Croyants (les « proto-musulmans »). Celles-ci vivaient en collectivité, et apparemment de manière assez autarcique¹⁷⁸, dans le désert de Judée depuis environ 130 avant notre ère jusqu'à 70 de l'ère commune, date de la chute de Jérusalem et de leur massacre par les armées romaines¹⁷⁹. Dans un certain nombre de documents, les résidents locaux formant une communauté sont désignés par le substantif hébreu יְהָדָה (*yaḥad*) qui « dénote l'union et même la communion » et se traduit par « Communauté », le nom choisi dans le rouleau 1QS aussi appelé « Règle de la Communauté ».

Ces différents יְהָדָה (*yaḥad*) qui se succédèrent pendant deux siècles structurèrent leur vie communautaire à l'aide de textes de lois qui sont bien attestés dans les rouleaux retrouvés à Qumrân et qui sont souvent intéressants à mettre en parallèle avec les lois et autres instructions adressés à la communauté de Croyants telles qu'on les trouve dans le Coran.

De même, les textes de type exégétiques de Qumrân sont intéressants à mettre en perspective avec l'interprétation et la réécriture de certains récits bibliques que livrent les textes du Coran. Les פְּשָׁרִים (*pešarîm*) viennent éclairer et actualiser les textes « bibliques », résultant du travail d'une personnalité « éclairée » de la Communauté, « investie d'une autorité et d'un pouvoir sans pareils : ceux de produire et d'énoncer le sens exact de prophéties antiques figées dans les textes et demeurées muettes jusque-là »¹⁸⁰ ; un phénomène qui n'est pas sans rappeler la fonction des Imams du shiisme qui représentent le « Coran parlant » interprétant le « Coran silencieux »¹⁸¹ – et une fonction qui était déjà probablement exercée par Muḥammad et/ou d'autres de son vivant (i.e. l'actualisation des Écritures antérieures par leur commentaire)¹⁸².

L'ensemble des écrits de natures diverses retrouvées dans les caves de Qumrân invitent à imaginer à quoi aurait pu ressembler le « Ur-Qurʿān » : une collection de textes de natures différentes (lois, récits, commentaires bibliques, etc.) destinées à une communauté et à une époque bien spécifiques qui n'étaient certainement pas destinés à être assemblés en un corpus qui sera pérennisé en devenant le Coran.

L'eschatologie des textes de Qumrân

Enfin, l'importance la plus directe d'une étude des écrits de Qumrân pour notre discussion réside dans le fait que la communauté de Qumrân était sans doute possible une « communauté apocalyptique »¹⁸³. Ainsi de nombreux textes expriment-ils clairement l'idée que leurs auteurs (et

¹⁷⁸ Paul, *La Bible avant la Bible*, p. 12.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 13.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 163.

¹⁸¹ Amir-Moezzi, *Coran silencieux* de manière générale et en particulier pp. 103-4.

¹⁸² Pour une comparaison pertinente de la fonction du *mefašqānā* (« interpréteur » de la Bible) de l'Église syriaque et de Muḥammad, voir Van Reeth, « Le Coran et ses scribes », pp. 79-80.

¹⁸³ García Martínez, « Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls », E.A., I, p. 162.

donc la Communauté elle-même) se voyaient comme vivant durant la dernière phase de l'Histoire durant laquelle ils allaient participer à la bataille finale entre les forces du bien et les forces du mal. Ces textes indiquent en outre que Dieu leur a révélé l'arrivée prochaine de ce combat¹⁸⁴.

Celui-ci, appelé מלחמה (*mil'hāmāh*) – le « combat » ou la « guerre » eschatologique¹⁸⁵ – reprend le *topos* vétérotestamentaire de la victoire militaire future des israélites sur leurs oppresseurs (par ex. Jr; Ez 38-9; Jl 3, 9-16; etc.), mais pour l'intégrer dans une perspective explicitement eschatologique¹⁸⁶. Différents manuscrits évoquent en détails cette bataille qui se déroulera « aux jours derniers » entre les « fils de la lumière » (élus d'Israël), qui seront menés par un Sauveur davidique et accompagné d'anges, et les « fils des ténèbres » (païens et mécréants israélites), mettant un terme à toutes les forces maléfiques¹⁸⁷.

Gallez, dans sa monographie évoquée plus haut, a voulu voir un certain nombre de parallèles entre la pensée des textes de Qumrân qu'il qualifie de « judéonazaréenne »¹⁸⁸ et les versets coraniques, comme notamment le cas de cette guerre eschatologique qui trouverait un écho dans des passages du Coran qui évoquent la victoire divine sur ses ennemis par la main de ses fidèles¹⁸⁹.

S'il est tout à fait pertinent d'envisager les combats et victoires coraniques dans une perspective eschatologique en prenant les écrits de Qumrân comme point de comparaison (ce que nous ferons dans le cours de cette étude), vouloir effectuer un rapprochement direct entre des soi-disant « judéonazaréens » (dont l'existence demeure à prouver) et les proto-musulmans demeure très problématique¹⁹⁰.

Dans cette étude, nous chercherons non pas à montrer une « influence » des écrits ou de la pensée de Qumrân sur ceux du Coran, mais à comprendre comment certains textes des communautés dites « esséniennes » emploient des images et du vocabulaire empruntés à l'Ancien Testament pour l'actualiser en un discours communautaire qui se présente comme une révélation divine annonçant la venue proche de Sauveurs, d'une guerre eschatologique et de la Fin du monde.

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ Nous reviendrons plus loin sur ce terme qui sera repris dans la tradition apocalyptique musulmane. Voir par exemple Arjomand, *Sociology of Shi'ite Islam*, pp. 27-8 qui écrit que « the use of the [Arabic] term *malāhim* for the woes and tribulations of the end of time is striking. Its derivation from the Hebrew cognate, מלחמה *mil'hāmāh* (war) clearly points to the influence of the apocalyptic War Rules in the Dead Sea Scrolls and the [sic] thus to the bearers of the Qumran apocalyptic tradition ».

¹⁸⁶ García Martínez, « Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls », E.A., I, pp. 184-5.

¹⁸⁷ *Ibid.*, I, pp. 185-7. Comparer à la tradition shi'ite dans laquelle le Sauveur (le Mahdī) reviendra à la Fin des temps la tête d'une armée, composée entre autres d'anges, pour lutter contre les forces de l'Obscurité, exterminant pour de bon l'ignorance et l'injustice. Voir Amir-Moezzi et Jambet, *Qu'est-ce que le shī'isme ?*, p. 114. Le concept dualiste de la bataille finale entre deux entités surnaturelles, résultant en une victoire divine, est certainement hérité de la pensée persane. Voir García Martínez, « Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls », E.A., I, p. 188.

¹⁸⁸ Gallez, *Le messie et son prophète*, I, pp. 146 et 291-4.

¹⁸⁹ *Ibid.*, I, pp. 297-9. Les passages coraniques sont les suivants : Q 8, 17 ; Q 9, 30 et Q 9, 14.

¹⁹⁰ D'autres comparaisons, comme notamment le fait que les proto-musulmans auraient cherché à inaugurer un troisième Temple à Jérusalem est très spéculative. *Ibid.*, I, pp. 300-1.

En outre, ces textes sont d'une grande pertinence pour comprendre le message de Jésus qui fut un contemporain des derniers « esséniens ». Comme le note Bart Ehrman, « [Jesus] appears to have shared many of the Essene's apocalyptic views [...] he too believed that the end of time was near »¹⁹¹.

Nous nous sommes basés sur l'édition et la traduction française des textes de Qumrân publiés par les Éditions du Cerf depuis 2008 quand cela était possible (à ce jour seuls quatre volumes sur les neuf prévus sont parus)¹⁹², et avons complété notre étude avec l'édition et la traduction anglaise parue sous le titre *Dead Sea Scrolls Reader* (DSSR) en six volumes chez Brill¹⁹³.

Le Nouveau Testament

Il est communément admis que le savant allemand Johannes Weiss (1863-1914) fut le premier à livrer une interprétation eschatologique du message de Jésus, tel qu'il apparaît dans les Évangiles, dans son *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, paru en 1892¹⁹⁴. Sa thèse fut reprise par Albert Schweitzer (1875-1965) dans son *Von Reimarus zu Wrede* (1906) qui affirmera avec plus de force la centralité – voir même l'omniprésence – du discours sur la Fin de Jésus et contribuera à populariser l'idée selon laquelle le cœur de ses enseignements originels était celui de l'arrivée imminente du Royaume de Dieu¹⁹⁵.

Comme l'a récemment souligné Stephen Shoemaker, à la fin du 19^{ème} siècle, « New Testament scholars had come to recognize that among the changes effected by the early community was a gradual transformation of Jesus' imminent eschatology to mitigate the failed arrival of "the Kingdom of God", an event that Jesus seems to have predicted within the lifetime of his initial followers »¹⁹⁶.

La reconstruction de la source des paroles de Jésus, l'hypothétique *Logienquelle* ou *Quelle* (Q), qui aurait servi de base aux auteurs des Évangiles dits « synoptiques » de Mathieu et de Luc, laisse entrevoir quels auraient pu être les *logia* primitifs de Jésus. Il en ressort que la thématique de l'eschatologie imminente (*Naherwartung*) y est omniprésente, depuis les récits concernant Jean le Baptiste (Q 3 :16-7 ; Q 7 :18-35 et Q 16 :16) jusqu'aux paroles sur la venue du Fils de l'Homme (Q 17 :23 sqq.), en passant par le sermon sur la montagne qui débute et se termine par des promesses et avertissements eschatologiques (Q 6 :20-49), les paraboles concernant la graine de moutarde (Q

¹⁹¹ Ehrman, *Jesus. Apocalyptic Prophet*, p. 113

¹⁹² *Bibliothèque de Qumrân* (2008-18).

¹⁹³ Tov et Parry, *Dead Sea Scrolls Reader* (2003-4).

¹⁹⁴ Bien que l'idée se trouve déjà en germe chez Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), dans les *Wolfenbüttel Fragments* publiés à titre posthume en 1774-8.

¹⁹⁵ Voir Sanders, *Jesus and Judaism*, pp. 23-7 ; Allison, « Eschatology of Jesus », E.A., I, p. 268 ; Ehrman, *Jesus. Apocalyptic Prophet*, pp. 123-6 et Young, « Prelude », pp. 17-9.

¹⁹⁶ Shoemaker, *Death of a Prophet*, p. 124.

13 :18-21) et le voleur (Q 12 :39-59), les avertissements concernant le jugement divin (Q 11 :49-51), etc.¹⁹⁷.

Il semble donc qu'aujourd'hui, pour ces raisons et d'autres que nous ne pouvons mentionner ici¹⁹⁸, il est impossible de réfuter le fait que Jésus lui-même, ou du moins le souvenir ancien que ses premiers adeptes gardèrent de lui, annonçait la venue imminente de la Fin du monde qui serait précédée de bouleversements célestes et terrestres, verrait l'avènement d'un Sauveur et se solderait par la Résurrection universelle suivie d'un grand Jugement.

Que Jésus ait lui-même prononcé les paroles qui lui sont attribuées ou qu'elles soient des constructions plus tardives, elles sont en partie basées sur un sous-texte vétérotestamentaire parfois évident, que les auteurs des Évangiles rendent en grec selon des formulations proche de la version des LXX.

L'ensemble de ces *logia* eschatologiques attribués à Jésus, mais aussi notamment certaines épîtres « pauliniennes » et l'Apocalypse de Jean, informeront notre discussion sur le sous-texte des versets coraniques sur la Fin. En effet, selon notre hypothèse, ces derniers textes étaient originellement des homélies eschatologiques en arabe qui, s'inscrivant logiquement dans le modèle des homélies syriaques de leur temps, emploient comme ces dernières un sous-texte biblique qui est fréquemment néotestamentaire. Ainsi, lorsque nous discuterons de versets du Nouveau Testament, nous donnerons d'abord leur traduction française selon la TOB, ensuite le texte originel grec de l'édition revue de Nestle-Aland¹⁹⁹, et enfin leur traduction syriaque de la Pešittā qui date de la fin du 4^{ème} ou de la première moitié du 5^{ème} siècle de l'ère commune²⁰⁰. C'est très certainement cette version qu'utilisèrent les homélistes de langue syriaque Narsai et Jacques de Saroug pour composer les homélies sur la Fin que nous étudierons dans la suite de ce travail²⁰¹.

Enfin, les textes eschatologiques des Évangiles peuvent se révéler pertinents dans le contexte de notre étude comparative avec les versets coraniques en ce que les premiers chrétiens durent réinterpréter le message eschatologique originel de Jésus lorsque la Fin n'advint pas, ce qui pourrait correspondre à la situation du discours eschatologique originel du Coran qui aurait été modifiée après la mort de Muḥammad²⁰².

Les homélies syriaques

¹⁹⁷ Tuckett, *Q and the history of early Christianity*, pp. 139-63, le cinquième chapitre intitulé « Eschatology in Q ». Concernant le *Naherwartung* chez Jean le Baptiste, voir le chapitre précédent, pp. 107-35. Voir aussi Horsley, « Kingdom of God », pp. 310-23.

¹⁹⁸ Voir Allison, « Eschatology of Jesus », E.A., I, pp. 267-302 pour des arguments convaincants allant contre des savants comme C. H. Dodd, Dominic Crossan ou John S. Kloppenborg qui refusent de considérer Jésus dans une lumière eschatologique.

¹⁹⁹ Aland, Black, Martini, Metzger, Wikgren et al., *Greek New Testament*.

²⁰⁰ Briquel Chatonnet et Debié, *Monde syriaque*, p. 106.

²⁰¹ C'est ce qui ressort d'une comparaison entre une dizaine de citations ou allusions bibliques chez Narsai et Jacques de Saroug. La version syriaque de la Syrohexaplaire ainsi que la version harqléenne, composées autour de 615 de l'ère commune, sont trop tardives pour avoir servies aux deux homélistes.

²⁰² Shoemaker, *Death of a Prophet*, p. 124.

Nous avons choisi de nous pencher sur deux auteurs parmi les très nombreux et très célèbres que compte la tradition syriaque pour une raison principale qui est celle de la proximité temporelle entre la date de production de leurs écrits (5^{ème} siècle – début du 6^{ème} siècle de l'ère commune) et celle probable de la composition de textes qui entreront dans le corpus coranique (fin du 6^{ème} siècle, début du 7^{ème} siècle de l'ère commune).

Nous aurions pu étudier les plus anciens auteurs syriaques, Aphraate (m. ca. 345 de l'ère commune) et Ephrem le Syrien (m. 373), lequel a déjà été maintes fois cité par des orientalistes de par le passé, pour suggérer que certains passages coraniques aient pu s'inscrire dans la continuité de certains de ses écrits²⁰³. Il est certain que la région géographique dans laquelle furent produits les œuvres de ces auteurs – quelque part sur le territoire perse sassanide pour le premier, et à Édesse, dans le Sud-est de la Turquie actuelle, pour le second – et leur diffusion étendue dans le « Proche et Moyen-Orient » auraient pu suggérer un lien étroit avec le contexte de production du Coran. Mais la chronologie fait défaut puisque l'on compte presque trois siècles d'écart entre Aphraate et Ephrem d'une part et la période probable de composition d'écrits pré-coraniques d'autre part.

Ainsi, plutôt que de risquer de 'sauter' par-dessus un chaînon dans le lien possible entre le Coran et son contexte littéraire, il nous a semblé plus raisonnable de nous contenter de deux auteurs plus tardifs que les deux suscités, ce qui n'empêche en rien qu'ils aient eux-mêmes été porteurs de la pensée d'Ephrem par exemple, comme nous le verrons.

Narsai (m. ca. 500)

Le premier corpus d'homélies syriaques sur lequel nous nous sommes penchés est celui des homélies ou *mīmrē* de Narsai.

Vie de Narsai

Narsai (ܢܪܫܝܐ en syriaque), qui naquit vers 399 de l'ère commune dans l'Empire Perse à 'Ayn Dulba (Nord de la Mésopotamie)²⁰⁴, fut le disciple de Théodore de Mopsueste (m. 428) et un propagateur zélé de son enseignement, que l'on retrouve disséminé dans l'ensemble de son œuvre²⁰⁵. Il étudia à l'École dite 'persane' d'Édesse, dans laquelle il enseigna avant d'en devenir le directeur (*rabban* en syriaque) autour des années 450²⁰⁶, qui devint le chef lieu du diaphysisme/dyophysisme radical (prônant les deux natures du Christ) après la chute de l'École d'Antioche qu'il supplanta²⁰⁷.

²⁰³ Voir en particulier Andrae, *Origines de l'islam*, pp. 145-61 et Luxenberg, *Syro-Aramaic Reading*.

²⁰⁴ Gignoux, *Homélies*, p. 420 et Van Rompay, « Narsai ».

²⁰⁵ Gignoux, *Homélies*, pp. 470-88 et McLeod, *Metrical Homilies*, p. 7.

²⁰⁶ Gignoux, *Homélies*, p. 420, n. 11 pour le doute autour de la date.

²⁰⁷ McLeod, *Metrical Homilies*, p. 7. Les informations que nous avons sur la vie de Narsai proviennent principalement de deux auteurs portant le même nom et ayant vécu au 6^{ème} siècle de l'ère commune : Barḥadbešabba 'Arbaya, *Histoire de l'Église*, chapitre 31, pp. 588-615 (éd. F. Nau, coll. Patrologia Orientalis 9) et Barḥadbešabba de Ḥalvān, *Cause de la Fondation des Écoles*, pp. 381-7 (éd. A. Scher, coll. Patrologia Orientalis 4). Voir Gignoux, *Homélies*, p. 419 et Brock, « A Guide to Narsai's Homilies », p. 21.

Vers la fin de sa vie, autour de l'an 471²⁰⁸, Narsai dut s'enfuir d'Édesse lorsque l'évêque de cette région, Ibas, fut déposé et qu'il fut remplacé par Nonnus, lequel accusa Narsai de suivre Nestorius et Théodore de Mopsueste et le condamna à mort²⁰⁹. Il se rendit alors à Nisibe où il fut accueilli par l'évêque Baršawma²¹⁰. Avec le soutien et l'encouragement de ce dernier, il y fonda l'École de Nisibe²¹¹, d'où sortirent de nombreux religieux, savants et doctrines théologiques qui donnèrent forme à l'Église dite 'nestorienne'²¹². Cette École finira par supplanter à son tour celle d'Édesse (qui ferme en 489)²¹³. Narsai mourut au tout début du 6^{ème} S. de l'ère commune (ca. 500)²¹⁴.

Œuvre de Narsai

De la production littéraire du docteur de Nisibe ne sont attestées que ses homélies, bien qu'il semble avoir produit des écrits dans d'autres genres littéraires²¹⁵. Des *mīmrē* de Narsai, environ quatre-vingt nous sont parvenues²¹⁶, dont un peu plus de la moitié furent éditées par Mingana au début du 20^{ème} siècle²¹⁷. Depuis 1970, nous avons connaissance d'un certain nombre d'autres de ses homélies grâce à la reproduction, en deux volumes, d'un manuscrit assez récent en contenant soixante-douze (dont certaines se trouvent déjà dans l'édition de Mingana)²¹⁸.

²⁰⁸ Van Rompay, « Narsai », indique que Narsai fut expulsé de l'École d'Édesse entre 457 de l'ère commune et 489, date de la fermeture de l'École.

²⁰⁹ Gignoux, *Homélies*, p. 421. Narsai aurait aussi été condamné pour ses opinions politiques, accusé de soutenir les Perses.

²¹⁰ Gignoux, *Homélies*, p. 421 et Van Rompay, « Narsai ».

²¹¹ Voir Chabot, « L'École de Nisibe », pp. 43-93.

²¹² Gignoux, « Création d'Adam », p. 307, donne la date probablement erronée de 457 AD comme date à laquelle Narsai se rendit à Edesse. Voir Brock, « A Guide to Narsai's Homilies », p. 21, n. 2 qui écrit que le fait que Narsai quitte Édesse en 457 est « far from certain ».

²¹³ Gignoux, *Homélies*, p. 421.

²¹⁴ La date de 502 de l'ère commune qui fut généralement donnée par les chercheurs à la suite d'Alphonse Mingana se base à la fois sur la supposition que Narsai aurait quitté Édesse en 457 ainsi que sur les dires de Barḥadbešabba selon qui Narsai aurait été directeur de l'École de Nisibe pendant 45 ans (mais le nombre varie selon les sources). Il n'est donc pas possible de savoir exactement quand Narsai est mort, bien que l'on sache qu'il était encore directeur de l'École de Nisibe en l'an 496 de l'ère commune. Voir Brock, « A Guide to Narsai's Homilies », p. 21, n. 2.

²¹⁵ Gignoux, *Homélies*, p. 425 ; Brock, « A Guide to Narsai's Homilies », p. 22. McLeod, p. 8 en revanche écrit que des hymnes de Narsai nous sont parvenues et Martin, dans « Homélie de Narsès », pp. 446-92 a publié une *soghita* attribuée à Narsai (voir ci-dessous) tandis que Mingana en a édité dix dans son *Narsai Doctoris Syri Homiliae et Carmina*, II, pp. 366-411, mais elles ne sont vraisemblablement pas de lui. Voir à ce sujet Van Rompay, « Narsai ».

²¹⁶ Macomber, « Manuscripts », pp. 275-306 en répertorie 81 ; Brock, « A Guide to Narsai's Homilies », p. 22 de même ; ainsi que Van Rompay, « Narsai ». Pour d'autres comptes voir Gignoux, *Homélies*, p. 425 qui affirme que contrairement à la recension de Mingana, Narsai aurait écrit quatre-vingt deux homélies. Et voir surtout McLeod, *Metrical Homilies*, p. 8, n. 6 qui évoque la question cruciale de l'authenticité de nombre de ces homélies et Ibrahim Ibrahim, *La doctrine christologique de Narsai* (Rome, 1974-5), pp. 97-222 qui en répertorie quant à lui 85.

²¹⁷ Mingana, *Narsai Doctoris Syri Homiliae et Carmina* (1905), I-II dans lequel il édita 47 homélies de Narsai.

²¹⁸ Shimun, *Homilies of Mar Narsai* (1970), I-II.

Les homélies de Narsaï peuvent être classifiées en trois grandes familles, selon la proposition de Philippe Gignoux²¹⁹ : liturgiques²²⁰, théologiques²²¹ et morales²²².

Parmi les traductions (accompagnées pour certaines d'éditions du texte syriaque) les plus sérieuses d'homélies de Narsaï qui ont été produites par la recherche et qui, en l'état actuel ne nous invitent pas à douter de leur authenticité²²³, nous en avons sélectionné quatre pour un total de seize homélies, comme suit :

a) Philippe Gignoux, « Les doctrines eschatologiques de Narsaï »²²⁴. Cette étude présente en traduction française, sans le texte syriaque, de larges pans de quatre homélies de Narsaï : une homélie non identifiée (la n°51 ou n°52), l'homélie n°18, l'homélie n°34 et l'homélie n°44 (selon la classification de Mingana). La thématique de notre travail étant celle de l'eschatologie, il va sans dire que ce sont ces homélies qui seront au centre de la présente étude.

b) François Martin, « Homélie de Narsès sur les trois docteurs nestoriens »²²⁵. L'abbé Martin y a édité et traduit une homélie qui a pour sujet l'éloge de Diodore de Tarse, de Théodore de Mopsueste et de Nestorius et qui présente une polémique à l'encontre d'adversaires tel que Cyrille d'Alexandrie (appelé « l'Égyptien ») qu'il accuse de monophysisme²²⁶ et d'avoir fait convoquer le concile d'Ephèse (en 431 de l'ère commune)²²⁷.

²¹⁹ Gignoux, *Homélies*, pp. 427-9. Gignoux réserve une quatrième catégorie aux homélies non classifiables (au nombre de 7) telles que celles « Contre les Juifs » (n°31) ou « Sur les 3 docteurs Diodore, Théodore et Nestorius » (n°11), par exemple.

²²⁰ « Sur l'exposition des Mystères » (n°35) ; « Sur les mystères de l'Eglise et sur le Baptême » (n°38) ; « Sur le Baptême » (n°39) et « Sur l'Eglise et le sacerdoce » (n°59).

²²¹ Cette catégorie regroupe les 6 homélies sur la création éditées par Gignoux ; 5 homélies eschatologiques (n°18 et n°34 sans titres ; n°44 « Sur la restauration de la création » ; n°51 « Sur la venue de l'Antéchrist et sur la manifestation du Christ notre Seigneur » et n°52 « Sur la manifestation de notre Seigneur et sur la condition du monde futur ») ; 6 homélies sotériologiques éditées par McLeod ; 18 homélies sur l'Ancien Testament ; 14 homélies sur le Nouveau Testament ; 3 homélies sur les Martyrs et 3 homélies sur l'Eglise.

²²² Seize homélies dont le contenu est essentiellement moralisateur (cf. n° 12 « Sur la prière et le jeûne » ; n° 19 « Sur la perfection des œuvres » ou encore n°50 « Sur l'humilité »).

²²³ Parmi les autres bonnes éditions et traductions des homélies de Narsaï que nous n'avons pas incluses dans cette étude par souci de place et de temps, mentionnons R. H. Connolly, *The Liturgical Homilies of Narsai* (Texts and Studies 8:1; 1909) ; E. Delly, « Le 23^{ème} Memra de Narsaï », *Divinitas* 3 (1959), pp. 514-53 ; P. Brouwers, « Premier Poème de Narsaï sur le Baptême », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 41 (1965), pp. 179-207 ; E. Pataq Siman, « Narsaï, cinq homélies sur les paraboles évangéliques », Paris, 1984 ; et J. Frishman, *The ways and means of the divine economy. An edition, translation and study of six biblical homilies by Narsai* (thèse de doctorat, Leyde, 1992).

²²⁴ Etudes publiées en trois parties dans *L'Orient Syrien*, 11/3, pp. 321-52 ; vol. 11/4 (1966), pp. 461-88 et 12/1 (1967), pp. 23-54.

²²⁵ Travail publié en deux parties dans *Journal Asiatique* 9/14 (1899), pp. 446-92 (pour le texte syriaque) et *Journal Asiatique* 9/15 (1900), pp. 469-525 (pour la traduction)

²²⁶ Martin, « Homélie de Narsès », p. 6.

²²⁷ *Ibid.*, p. 7. Martin écrit qu'« Après le récit de l'homélie venait le chant de la *soughita*, on [sic] cantique alternant, sur le même sujet. » (p. 8). Ainsi, à la suite de l'homélie sur les trois docteurs se trouve une *soughita*

c) Philippe Gignoux, *Homélie de Narsai sur la Création*²²⁸. Cette édition critique du texte syriaque accompagné d'une traduction française comprend six homélie dont la traduction de trois d'entre elles furent publiées séparément dans la revue *L'Orient Syrien* entre 1962 et 1963. Les six *mēmre* sur la Création regroupent les homélie « Sur la constitution des créatures »²²⁹; « Sur (le mot) “Au commencement” et sur l'essence de Dieu »²³⁰; « Sur la constitution de la Création et sur les Personnes de la Trinité »; « Sur la constitution d'Adam et d'Eve et sur la transgression du commandement »²³¹; « Sur la constitution des anges »; et « Sur le gouvernement des anges ». Ces homélie exposent les doctrines de Narsai sur Dieu et la Trinité²³², sur ses conceptions cosmogoniques liées à la création²³³, sur la création de l'homme²³⁴, et sur l'angéologie ainsi que la démonologie²³⁵.

d) F. G. McLeod, *Narsai's Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension*²³⁶. Cette édition critique du texte syriaque accompagné d'une traduction en anglais regroupe cinq homélie en vers « Sur la Nativité »²³⁷; « Sur l'Épiphanie »²³⁸; « Sur la Passion »²³⁹; « Sur la Résurrection »²⁴⁰ et « Sur l'Ascension »²⁴¹.

Il s'agit là de cinq des homélie christologiques et polémiques majeures de Narsai²⁴².

Ces quatre collections d'homélie de Narsai exposent différentes facettes des thématiques contenues dans ce genre particulier qu'est l'homélie syriaque en vers : polémique (b et d), eschatologie (a),

sur ces trois mêmes docteurs nestoriens qui semble être faussement attribuée à Narsai comme nous l'avons vu plus haut.

²²⁸ *Homélie de Narsai sur la Création* (coll. *Patrologia Orientalis* 34/3-4).

²²⁹ D'abord publiée par Gignoux dans *L'Orient Syrien* 7/ 4 (1962), pp. 477-506 sans le texte syriaque et sous le titre « Homélie de Narsai sur la création du monde ». Cette homélie correspond à la n°36 dans l'édition de Mingana (*Narsai doctoris*, vol. II, pp. 193-207).

²³⁰ D'abord publiée par Gignoux dans *L'Orient Syrien* 8/ 2 (1963), pp. 227-50 sans le texte syriaque et sous le titre « Homélie de Narsai sur le mot “Au commencement” et sur l'essence divine ». Cette homélie correspond à la n°34 dans l'édition de Mingana (*Narsai doctoris*, vol. II, pp. 168-80).

²³¹ D'abord publiée par Gignoux dans *L'Orient Syrien* 7/ 3 (1962), pp. 307-36 sans le texte syriaque et sous le titre « Homélie de Narsai sur la création d'Adam et d'Eve et sur la transgression du commandement ». Cette homélie correspond à la n°29 dans l'édition de Mingana (*Narsai doctoris*, vol. II, pp. 100-13).

²³² Gignoux, *Homélie*, pp. 432-40.

²³³ *Ibid.*, pp. 440-9.

²³⁴ *Ibid.*, pp. 449-53.

²³⁵ *Ibid.*, pp. 453-8.

²³⁶ *Narsai's Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension* (coll. *Patrologia Orientalis* 40/1).

²³⁷ « On our Lord's Birth from the Holy Virgin ».

²³⁸ « On the Epiphany of our Lord ».

²³⁹ « On our Lord's Manner of Acting in the Body and on the Suffering of Death and the Cross ».

²⁴⁰ « For the Great Sunday of the Resurrection ».

²⁴¹ « For the Feast Day of the Ascension ».

²⁴² McLeod, *Metrical Homilies*, p. 10.

théologie (sous forme de crédos notamment – c et d) et plus généralement exégèse d'épisodes bibliques (a, c, et d).

En ce sens, ces *mīmrē* nous offrent un point de comparaison pertinent pour aborder une étude comparative avec certains textes contenus dans le Coran qui sont eux aussi de manière générale des exégèses de passages bibliques, et de manière plus spécifique des textes polémiques et eschatologiques, ainsi que des déclarations de foi.

Pensée de Narsai

D'un point de vue littéraire, Narsai est avant tout le fruit d'un certain contexte historique et géographique et est l'héritier d'une certaine pensée. On ne peut dissocier le docteur de Nisibe du milieu dans lequel il vécut tant d'années et dans lequel il reçut sa formation : l'École d'Édesse. Au 5^{ème} siècle de l'ère commune, lorsque Narsai y étudie et y enseigne, elle a connu l'apport intellectuel d'Ephrem²⁴³, de Basile, de Théophile d'Antioche (à travers Aphraate) et plus récemment de Théodore de Mopsueste²⁴⁴. Ce patrimoine intellectuel est parfois désigné par le nom de « tradition de l'École »²⁴⁵.

Ainsi certaines doctrines, certaines expressions ou mots, certaines manières d'interpréter des récits bibliques que l'on retrouve dans l'œuvre de Narsai (et celle d'un autre étudiant de l'École d'Édesse, Jacques de Saroug – voir *infra*) font-elles partie de cette « tradition de l'École ». C'est notamment le cas d'un terme syriaque chargé de sens comme *rēmzō* qui est employé par Ephrem²⁴⁶, dont nous discuterons plus en détail par la suite. C'est aussi et surtout le cas des doctrines concernant la Trinité (que ce soit par l'emploi de certains mots ou par des idées) par exemple qui semblent héritées de l'évêque Théodore de Mopsueste (lui-même étant bien sûr héritier de la pensée de Théophile d'Antioche notamment sur certains points)²⁴⁷. Ce dernier constitue « la source essentielle à laquelle à puisé si largement le docteur de Nisibe », selon Gignoux²⁴⁸.

Pour Narsai et l'école syriaque d'Orient (diophysite), dite 'nestorienne', qui se développera par la suite, Théodore de Mopsueste (qui étudia à l'ἀσκητήριον de Diodore de Tarse et dont l'un des élèves fut Nestorius) devint le théologien et l'exégète le plus important²⁴⁹.

L'ensemble des homélies en vers de Narsai se concentrent sur la thématique centrale de l'histoire du salut (*salvation history*) dans laquelle l'incarnation de Jésus en ses deux natures est le point

²⁴³ Gignoux, *Homélies*, p. 465 écrit « Les interprétations d'Ephrem constituent l'une des sources de l'exégèse d'Édesse. », mais Gignoux minimise son influence sur la pensée de Narsai : « l'influence d'Ephrem sur Narsai semble avoir été peu importante » (*ibid.*, p. 470). Cf. aussi Jansma, « Études sur la pensée de Narsai », p. 164.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 461.

²⁴⁵ *Ibid.* Cette expression est employée par Barhadbešabba.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 468, bien que l'« exposition du signe (*remzā*) et de la parole comme modalités de création, ne semble pas identique chez les deux auteurs. Pour Ephrem, les créatures produites le premier jour, furent créées par un signe, sauf la lumière qui fut constituée par une parole, ainsi que les autres œuvres qui suivirent. Mais pour Narsai, ce sont à la fois le signe et la parole qui intervinrent dans la création de la lumière. »

²⁴⁷ *Ibid.*, pp. 472-7.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 495.

²⁴⁹ Van Rompay, « Narsai ».

culminant²⁵⁰. Comme nous l'avons déjà vu, une grande partie des *mīmrē* du docteur de Nisibe sont exégétiques, interprétant des péricopes ou parfois de simples phrases vétéro ou néotestamentaires²⁵¹.

D'autres de ses homélies sont liturgiques, certaines ayant « été composées à l'occasion d'un jour très précis de l'année liturgique, commencent en général par un vers faisant allusion à la fête, suivi du mot « Mes frères », indiquant bien qu'il s'agit de sermons adressés à des auditeurs à une date précise. »²⁵², comme par exemple le sixième dimanche d'Été, tandis que d'autres encore sont centrées sur des questions théologiques ou morales²⁵³.

Au niveau du style d'écriture de Narsai, certains traits distinctifs pertinents pour notre étude comparative avec l'homilétique coranique ont été signalés par McLeod²⁵⁴, dont surtout l'équilibre employé à travers la métrique, la structure et en particulier la répétition – le tout produisant un effet rhétorique percutant. Celle-ci se manifeste par la répétition d'un ou plusieurs mots aux première et deuxième lignes du début d'une série de distiques²⁵⁵.

L'emploi des distiques – deux vers formant douze syllabes²⁵⁶ – est l'unité fondamentale dans l'homilétique de Narsai²⁵⁷. Le premier distique sert toujours d'introduction, certains distiques au sein des homélies remplissent une fonction de transition entre deux sections et généralement tout le reste des distiques fonctionnent par deux ou plus, ces structures formant des parallèles ou des contrastes avec les structures suivantes²⁵⁸.

Du point de vue de la structure générale, les homélies étudiées par McLeod sont structurées selon un même plan général, en particulier pour ce qui est des homélies 1, 2 et 3 (récit biblique/ contre adversaires/ récit biblique/ contre adversaires/ récit biblique/ contre adversaires avec une conclusion en confession de foi ou en exhortation ou les deux à la fois)²⁵⁹.

Réception de Narsai

Les homélies de Narsai ont eu une influence importante pour la postérité. Elles furent très lues et en partie citées dans la tradition 'nestorienne' postérieure comme on peut le voir à travers les exemples d'auteurs tels que Cyrus d'Edesse (6^{ème} siècle)²⁶⁰, le voyageur Cosmas Indicopleustès (6^{ème}

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² Gignoux, « Création d'Adam », p. 308.

²⁵³ Van Rompay, « Narsai ».

²⁵⁴ Voir aussi Jansma, « Études sur la pensée de Narsai ».

²⁵⁵ McLeod, *Metrical Homilies*, p. 29 donne l'exemple de l'homélie 5, vv. 387-402 qui alterne « Behold ! » (*hō*) et « Let us ». Narsai amène aussi parfois des changements subtils dans ces séries de répétition (cf. homélie 1, vv. 123-32).

²⁵⁶ Ou quatre vers pour le mètre de sept syllabes.

²⁵⁷ McLeod, *Metrical Homilies*, p. 30.

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ *Ibid.*, pp. 31-2.

²⁶⁰ Macomber, *Six Explanations of the Liturgical Feasts by Cyrus of Edessa*.

siècle)²⁶¹, Timothée I (qui mentionne et cite les *mīmrē* de Narsai dans ses épîtres), Išōʿdad de Merv (qui prend modèle sur ses homélies dans ses propres commentaires), et Emmanuel bar Shahhare²⁶².

La tradition manuscrite peut aussi nous renseigner sur l'étendue géographique et temporelle de l'influence de Narsai. Lorsque Philippe Gignoux édita les homélies de Narsai sur la Création en 1968, il ne répertoriait que 25 manuscrits connus contenant les œuvres de Narsai²⁶³, et la situation ne semble guère avoir changée lorsqu'une décennie plus tard, Frederick McLeod publia à son tour les homélies sotériologiques de Narsai.

Il ressort que sur ce maigre nombre, seuls quatre manuscrits sont antérieurs au 19^{ème} siècle : il s'agit du manuscrit du Patriarcat chaldéen de Mossoul n°71 (= Patriarcat de Bagdad n°601), probablement copié dans la région d'Erbil entre 1188 et 1288²⁶⁴ ; des manuscrits de Diarbekir n°70 (= Mardin-Diarbekir n°60.19 de la librairie de Seert) copié en 1328²⁶⁵ et de Diarbekir n°71 (= Mardin-Diarbekir n°60.2 de la librairie de Seert) copié autour du 13^{ème}/14^{ème} siècle²⁶⁶ ; et du manuscrit du Patriarcat chaldéen de Mossoul n°72 (= Patriarcat de Bagdad n°602), certainement copié à Alqoš (Alkoche) en 1705²⁶⁷.

Jacques de Saroug (m. 521)

Le second corpus d'homélies syriaques, qui est celui que nous étudierons le plus fréquemment par la suite, est constitué des *mīmrē* et *tūrgōmē* de Jacques de Saroug.

Vie de Jacques de Saroug

Jacques de Saroug (ܝܩܘܒ ܣܪܘܓ/ *Ya'qūb Srūgāyā* en syriaque) naquit dans le village de Kurtam, sur les bords de l'Euphrate, dans l'ancienne région de Saroug, en Orshoène autour de l'an 449-50 de l'ère commune²⁶⁸. À l'instar de Narsai, il étudia à l'École 'persane' d'Édesse et devint enseignant très tôt, vers l'âge de 22 ans. Il devint aussi prêtre à Ḥaura (dans le district de Saroug) à une date inconnue²⁶⁹, et fut sacré évêque de la ville de Batna (ܒܬܢܢ ܕܫܪܘܓ/*Batnān da-Srūg* en syriaque) située au Sud-ouest d'Édesse, en 518 de l'ère commune, par le patriarche Sévère d'Antioche (m. 538) et l'évêque Philoxène de Mabboug (m. 523)²⁷⁰.

²⁶¹ Gignoux, *Homélies*, pp. 509-14. À son propos, voir Wolska, *Topographie chrétienne*.

²⁶² Van Rompay, « Narsai ».

²⁶³ Gignoux, *Homélies*, p. 426 n. 6.

²⁶⁴ McLeod, *Metrical Homilies*, p. 11.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 11.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 12 et cf. Gignoux, *Homélies*, p. 426 n. 6.

²⁶⁷ McLeod, *Metrical Homilies*, p. 12.

²⁶⁸ Albert, *Homélies contre les Juifs*, p. 9 et Brock, *Homily on the Veil*, p. vii. À propos de Saroug, cf. M. Plessner et C. E. Bosworth, « Sarūdī », E.I.² (Brill, 1998), IX, p. 71 : « Ville du Diyār Muḍar, sur la plus méridionale des trois routes de Biredjik à Urfa ».

²⁶⁹ Albert, *Homélies contre les Juifs*, p. 9. Brock, *Homily on the Veil*, p. vii précise qu'il avait le rang de chorévêque (Χωρεπίσκοπος).

²⁷⁰ Albert, *Homélies contre les Juifs*, p. 9-10.

Jacques de Saroug mourut à Batna le 29 novembre 521²⁷¹.

Œuvre de Jacques de Saroug

Notre auteur semble avoir reçu l'ordre de mettre par écrit les homélies en vers (*mīmrē*) qu'il composait après qu'il eut déclaré sa foi monophysite de manière solennelle devant cinq évêques à la demande de l'évêque d'Edesse, Cyrus (m. 498) qui souhaitait qu'il atteste son anti-'nestorianisme'²⁷². Outre les épîtres et homélies en prose (*tūrgōmē*) qui lui sont attribuées, il est dit avoir composé un total de 763 homélies²⁷³, dont environ 400 nous sont parvenues²⁷⁴.

Pendant longtemps, la plus importante publication des *mīmrē* de Jacques de Saroug fut due à Paul Bedjan qui édita 195 de ses homélies (sans traduction) en cinq volumes durant la première décennie du 20^{ème} siècle²⁷⁵. Depuis 2009, une nouvelle édition accompagnée d'une traduction anglaise a été mise en chantier par Sebastian Brock et dont le but est, à terme, de publier l'intégralité des homélies de Jacques de Saroug qui nous sont parvenues²⁷⁶. À ce jour, un peu moins de cinquante homélies ont été éditées (pour la plupart à partir de l'édition susmentionnée de Bedjan).

À ces éditions/traductions, il faut ajouter les sept homélies polémiques « Contre les Juifs » éditées et traduites par Micheline Albert²⁷⁷ ; ainsi que la totalité de ses homélies eschatologiques – au nombre de huit – traduites en français par Isabelle Isebaert-Cauuet, que nous avons étudiées conjointement avec le texte original syriaque de l'édition de Bedjan²⁷⁸.

Pensée de Jacques de Saroug

A *contrario* de ce que nous avons vu de l'influence positive qu'eut l'enseignement de Théodore de Mopsueste sur la pensée de Narsaï et la tradition diophysite, Jacques de Saroug et l'école syriaque d'Occident (miaphysite/monophysite), le rejetèrent et restèrent plus fidèle aux écrits d'Ephrem le

²⁷¹ Albert, *Homélies contre les Juifs*, p. 10 et Brock, *Homily on the Veil*, p. vii.

²⁷² Albert, *Homélies contre les Juifs*, p. 9.

²⁷³ Albert, *Homélies contre les Juifs*, p. 9 et Brock, *Homily on the Veil*, p. vii.

²⁷⁴ Brock, *Homily on the Veil*, p. vii. On consultera aussi avec profit la très riche « Bibliographie générale et raisonnée de Jacques de Saroug († 521) » de Alwan, pp. 313-83 (cf. la partie 3 intitulée « Œuvres », sous-partie 31 « Homélies métriques » qui recense non moins de 278 homélies publiées jusqu'en 1986). Sur la question de l'authenticité douteuse de certaines homélies du corpus publiées par Bedjan, voir notamment Rilliet, « Rhétorique et style à l'époque de Jacques de Saroug », pp. 289-95 ; id. *Six homélies*, pp. 534-5 ; et Konat, « A Metrical Homily of Jacob of Serugh », pp. 71-3.

²⁷⁵ Bedjan (éd.), *Homiliæ selectæ Mar-Jacobi Sarugensis* (1905-10), I-V.

²⁷⁶ *The Metrical Homilies of Mar Jacob of Sarug* (2009-2016), I-XLI.

²⁷⁷ Albert, *Jacques de Saroug. Homélies contre les Juifs* (coll. Patrologia Orientalis 38/1).

²⁷⁸ Isebaert-Cauuet, *Homélies sur la Fin du Monde*. Dans l'édition de Bedjan : n°31, 32, 67, 68, 192, 193, 194 et 195. Dans la suite de notre étude, nous nous référons à ces homélies d'abord avec la numérotation d'Isebaert-Cauuet et ensuite avec celle de Bedjan. Ainsi la première homélie sur la Fin sera-t-elle appelée « Homélie 1/31 », la seconde « Homélie 2/32 », la troisième « Homélie 3/67 » et ainsi de suite.

Syrien (ce qui n'empêche pas les auteurs diophysites d'avoir été inspirés par ses hymnes) ainsi qu'à Cyrille d'Alexandrie (Van Rompay, « Narsai ») et Philoxène de Mabboug²⁷⁹.

Nombreuses des homélies en vers de Jacques de Saroug sont des « creative re-tellings » d'épisodes ou de sujets bibliques²⁸⁰.

Réception de Jacques de Saroug

Le grand nombre de manuscrits qui nous sont parvenus contenant parfois plusieurs centaines des *mīmrē* de Jacques de Saroug et l'existence de traductions de celles-ci en arabe ou en arménien témoignent du succès que l'auteur rencontra durant des siècles dans la région du « Moyen-Orient »²⁸¹.

Les six homélies en prose éditées et traduites par Rilliet semblent avoir connu un certain succès auprès des compilateurs plus tardifs et selon ce chercheur, deux passages qui se trouvent dans le commentaire évangélique de Denys Bar Ṣalībī (12^{ème} S.) semblent avoir été composés avec la connaissance de ces six homélies²⁸².

Pour les six homélies festales, Rilliet a utilisé quinze manuscrits contenant tout ou une partie des *tūrgomē* de Jacques de Saroug et dont les deux plus anciens datent de 603 de l'ère commune (British Library Add. 14587)²⁸³, soit à peine plus de quatre-vingts ans après la mort de l'auteur, et de 692 de l'ère commune (Vatican Syriac 109)²⁸⁴. Rilliet en conclut que « la collection des six homélies en prose sur les fêtes du Seigneur de Jacques de Saroug semble bien avoir joui d'une situation tout à fait particulière dans la tradition homilétique syriacque : [...] elles prennent déjà place dans les homéliaires anciens qui ne contiennent, à de rares exceptions près, que des pièces en prose et sont attribuées à des auteurs grecs »²⁸⁵.

Les textes musulmans

Le Coran

L'étude du texte arabe du Coran se heurte à une difficulté majeure : à ce jour il n'en existe pas, comme pour l'Ancien et le Nouveau Testaments, d'édition critique. Bien que plusieurs études monographiques importantes portant sur certains des plus anciens manuscrits coraniques qui nous soient parvenus aient été publiées au cours des dix dernières années²⁸⁶, leur nombre reste limité et nous n'avons pour le moment aucune vision synoptique de l'ensemble des *variae lectiones* qu'ils contiennent.

²⁷⁹ Rilliet, *Six homélies*, p. 533.

²⁸⁰ Brock, *Homily on the Veil*, p. vii. Sur le style et le genre des homélies de Jacques de Saroug on lira en particulier Blum, « Zum Bau von Abschnitten », pp. 307-21 et Rilliet, « Rhétorique et style », pp. 289-95.

²⁸¹ Brock, *Homily on the Veil*, p. vii.

²⁸² Rilliet, *Six homélies*, p. 534.

²⁸³ *Ibid.*, p. 522.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 520.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 529.

²⁸⁶ Déroche, *Codex Parisino-petropolitanus* ; Hilali, *Sanaa Palimpsest* ; Cellard, *Codex Amrensis 1*.

Le texte coranique sur lequel nous nous sommes basés est donc celui de l'édition dite du Caire datant de 1342 de l'hégire/ 1923 de l'ère commune²⁸⁷, que nous avons toutefois modifié en certains points²⁸⁸. Nous avons en outre pris en compte les soi-disant « variantes de lectures » (*qirāʾāt*) rapportées par la tradition musulmane lorsque cela est pertinent²⁸⁹, et avons envisagé en plusieurs occasions des lectures alternatives qui n'apparaissent pas dans les *variae lectiones* musulmanes, mais qui sont pleinement justifiées dans le *rasm* ou *ductus* originel non vocalisé des corans les plus anciens.

Exégèses coraniques

Bien que nous n'envisagerons pas le Coran selon la vision traditionnelle musulmane, nous ferons tout de même référence à un certain nombre d'exégèses coraniques tout au long de ce travail. Il nous a en effet semblé important de comprendre de quelle manière les premiers penseurs musulmans ont interprété le discours eschatologique coranique et d'analyser l'évolution des idées qui y sont consignées autour de certains versets ou de certains mots afin de les confronter aux résultats de nos propres recherches.

Nous avons principalement eu recours à dix exégèses ou *tafsīr*-s appartenant à la période dite 'classique' (8^{ème} -10^{ème} siècle de l'ère commune), regroupant diverses tendances (sunnites, shiites, mu'tazilite) et représentant différentes méthodologies (par exemple le *tafsīr* d'al-Farrā' est grammatical, ceux d'al-Yazīdī et d'Ibn Qutayba sont linguistiques, etc.). Ces exégèses furent toutes éditées au cours du 20^{ème} siècle et sont les suivantes, dans l'ordre chronologique²⁹⁰.

La plus « ancienne » exégèse consultée est le *Tafsīr* reconstitué du disciple de l'oncle de Muḥammad, ʿAbd Allāh b. ʿAbbās, Mujāhid b. Jabr (m. 104/722). Dans la mesure où cette version est une reconstruction, qui par ailleurs diverge des interprétations qui sont attribuées à Mujāhid dans le *tafsīr* d'al-Ṭabarī²⁹¹, elle est à manier avec précaution.

Le commentaire coranique complet le plus ancien qui nous soit parvenu est le *Tafsīr al-kabīr* attribué à Muqātil b. Sulaymān (m. 150/767), un théologien et traditionniste né à Balkh (Afghanistan actuel) qui vécut en Irak et qui fut certainement murjite en théologie²⁹². L'ancienneté de l'œuvre attribuée à Muqātil en fait un témoignage de prime importance pour comprendre de quelle manière la toute première génération de musulmans comprit le Coran, raison pour laquelle nous nous référons très fréquemment à cette exégèse dans le cours de notre étude.

²⁸⁷ Voir Rippin, « Tools », E.Q., V, pp. 294-5 et Albin, « Printing of the Qurʾān », E.Q., IV, p. 272.

²⁸⁸ Nous avons fait le choix d'écrire toutes les voyelles longues en *scriptio plena*.

²⁸⁹ Voir Leemhuis, « Readings », E.Q., IV, pp. 353-63. En ce qui concerne les *variae lectiones*, nous nous sommes essentiellement basés sur les travaux suivants : Jeffery, *Materials* ; Kohlberg et Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification* et ʿUmar et Makram, *Muʿjam al-qirāʾāt*.

²⁹⁰ On se référera à la bibliographie (partie « sources premières arabes ») à la fin de cette étude pour les mentions d'éditeurs.

²⁹¹ À ce sujet voir Gilliot, *Exégèse, langue et théologie*, p. 254.

²⁹² Sur ce commentaire et son auteur voir Gilliot, « Muqātil », pp. 39-92.

Nous avons ensuite eu recours au commentaire grammatical d'Abū Zakariyyā Yaḥyā b. Zayd b. 'Abd Allāh al-Farrā' (m. 207/822), les *Ma'ānī l-Qur'ān* ; en le complétant parfois avec l'exégèse du même nom de son disciple, Abū l-Ḥasan Sa'īd b. Mus'ada, dit al-Aḥfaš al-Awsaṭ (m. 215/830).

L'ouvrage exégétique suivant est, à l'instar de celui de Mujāhid, une reconstruction moderne faite *a posteriori* puisque l'auteur lui-même n'a jamais composé de *tafsīr*. Il s'agit d'Abū Bakr 'Abd al-Razzāq b. Hammām al-Ṣan'ānī (m. 211/827), un célèbre traditionniste sunnite à qui l'on doit une compilation de *ḥadīth*-s intitulée *al-Muṣannaḥ* duquel ont été extraits les traditions d'interprétation du Coran rassemblées dans le *Tafsīr* que nous avons utilisé dans la présente étude. Les commentaires qui s'y trouvent sont essentiellement attribués à des figures d'autorité du premier siècle de l'islam telles que Qatāda b. Di'āma (m. 118/736), 'Ikrima b. 'Abd Allāh (m. ca. 105/723) ou Mujāhid b. Jabr.

Les deux commentaires suivants diffèrent des précédents en ce qu'ils ne traitent non plus de versets coraniques entiers mais uniquement du sens de certains mots « difficiles » (*ḡarīb*) du Coran – il s'agit plus d'ouvrages lexicographiques qu'exégétiques. Nous avons utilisé d'une part le *ḡarīb al-Qur'ān wa-tafsīruhu* de 'Abd Allāh b. Yaḥyā b. al-Mubārak al-Yazīdī (m. 237/851) et d'autre part le *ḡarīb al-Qur'ān* d'Ibn Qutayba al-Dīnawarī (m. 276/885).

Bien souvent, les études universitaires portant sur l'exégèse du Coran, ou de manière plus générale sur les débuts de l'islam, délaissent les sources shiites qui sont pourtant tout aussi valables que celles sunnites et qui apportent un éclairage très intéressant sur des versets coraniques allusifs et ambigus. Dans le cours de ce travail, nous nous sommes exclusivement reposés sur des *tafsīr*-s imamites pré-bouyyides (avant le milieu du 4^{ème}/10^{ème} siècle) dans la mesure où après cette époque, les commentaires coraniques – tels le *Tibyān fī tafsīr al-Qur'ān* d'Abū Ja'far Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṭūsī (m. 460/1067) ou le *Majma' al-bayān* d'Abū 'Alī l-Faḍl b. al-Ḥasan al-Ṭabrisī (m. 548/1153) – prennent principalement la forme des exégèses mu'tazilites²⁹³.

Nous nous sommes essentiellement reposés sur le *Tafsīr* de Furāt b. Ibrāhīm al-Kūfī (m. ca. 300/912) et le *Tafsīr al-Qur'ān* d'Abū l-Ḥasan 'Alī b. Ibrāhīm al-Qummī (m. ca. 307/919) ; en ayant toutefois ponctuellement recours au *Tafsīr* partiel (il ne couvre que Q 1 à Q 17) d'Abū l-Naḍr Muḥammad b. Mas'ūd al-'Ayyāšī (m. 3^{ème}-4^{ème}/9^{ème}-10^{ème} S.)²⁹⁴.

Contemporain de Furāt b. Ibrāhīm al-Kūfī et d'al-Qummī, le mu'tazilite Abū 'Alī al-Jubbā'ī (m. 303/915) composa un *Tafsīr* qui nous est perdu, mais qui a été recomposé à partir de citations dans des exégèses postérieures, comme les *Mafātiḥ al-ḡayb* de Faḥr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1209). Daniel Gimaret en a livré une belle reconstruction et traduction que nous avons utilisée dans notre étude²⁹⁵.

²⁹³ Sur le changement doctrinal concernant la falsification du Coran (*taḥrīf*) chez les shiites après la période bouyyide, voir Amir-Moezzi, *Coran silencieux*, pp. 84-9 et pp. 118-20 sur le changement dans les commentaires coraniques.

²⁹⁴ À propos de ces trois auteurs et de leurs exégèses, outre Amir-Moezzi, *Coran silencieux*, voir Hamza, Rizvi et Mayer, *Qur'anic Commentaries*, pp. 24-7.

²⁹⁵ Gimaret, *Lecture mu'tazilite* (sur le commentaire lui-même voir pp. 32-65). À signaler qu'une autre édition reconstituant le *tafsīr* d'al-Jubbā'ī a été publiée en 2007 par Ḥuḍr Muḥammad Nabḥā, *Tafsīr Abī 'Alī al-Jubbā'ī* (Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmīyya), avec des résultats parfois différents de ceux auxquels parvient Gimaret.

Enfin, nous avons consulté la somme exégétique sunnite qu'est le *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, composé par le traditionniste et historien Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī (m. 310/923) qui compile quasi-exhaustivement de très nombreuses opinions d'autorités anciennes²⁹⁶.

Dictionnaires arabes

Nous avons en outre eu recours à plusieurs dictionnaires arabes pour là aussi compléter et/ou comparer les résultats de nos études philologiques. Les deux ouvrages lexicographiques auxquels nous avons eu le plus souvent recours sont les suivants : d'abord le premier dictionnaire de la langue arabe, le *Kitāb al-ʿayn* qui est attribué au « véritable fondateur » de la philologie arabe²⁹⁷, Abū 'Abd al-Raḥmān al-Ḥalīl b. Aḥmad al-Farāhīdī (m. 175/776), mais qui est certainement dû à un de ses élèves, al-Layṭ b. Muẓaffar et qui connut de multiples révisions, corrections et additions par la suite²⁹⁸. Néanmoins l'ancienneté du dictionnaire, qui a été composé durant les deux premiers siècles de l'islam, en fait un outil précieux pour qui cherche à remonter aux premières définitions des termes arabes.

Ensuite, nous avons consulté le célèbre *Lisān al-ʿArab* compilé et achevé en l'an 689/1290 par Abū l-Faḍl Muḥammad b. Mukarram b. 'Alī b. Aḥmad, plus connu sous le nom d'Ibn Manẓūr (m. 711/1311), qui est bien plus tardif que le précédent mais a l'avantage d'être très complet et de compiler les données de cinq dictionnaires antérieurs dont le *Tahḍīb al-luġa* d'al-Azharī (m. 380/980), le *Qāmūs* d'al-Jawharī (m. 393/1003) et le *Muḥkam* d'Ibn Sīda (m. 458/1066)²⁹⁹.

L'étude du *Kitāb al-ʿayn* et du *Lisān al-ʿArab* – qui sera ponctuellement complétée par celle du *Kitāb al-alfāz* d'Ibn al-Sikkīt (m. 244/858) et du *Asās al-balāġa* d'al-Zamaḥṣārī (m. 538/1144) – nous permettra ainsi de donner une vision d'ensemble de la manière dont les lexicographes les plus importants des cinq premiers siècles de l'islam comprirent les mots du Coran qui feront l'objet de notre étude.

²⁹⁶ Au sujet de cet exégète et de son œuvre voir en premier lieu Gilliot, *Exégèse, langue et théologie*. Pour une vision synthétique, cf. Hamza, Rizvi et Mayer, *Qur'anic Commentaries*, pp. 28-9.

²⁹⁷ Sellheim, « al-Ḥalīl b. Aḥmad », E.I.², IV, p. 994.

²⁹⁸ *Ibid.*, IV, p. 995.

²⁹⁹ Fück, « Ibn Manẓūr », E.I.², III, p. 888.

Chapitre 1 – Les temps de la Fin : éléments du discours eschatologique coranique

Dans cette étude sur l'eschatologie coranique, nous serons forcément amenés à traiter longuement de l'*eschaton*, c'est-à-dire de la « Fin ». Nous emploierons ce terme pour désigner, de manière large ; tout ce qui à trait aux évènements de la Fin des temps et tout le vocabulaire employé par le Coran pour l'exprimer. Ainsi, lorsque ce dernier parle de la venue de l'Heure ou de la Résurrection par exemple, nous pourrions nous y référer comme étant des moments différents de la même Fin. Nous allons le voir dans cette première partie, le Coran utilise tout un éventail de termes pour désigner cette même réalité temporelle. Par facilité et pour des raisons de clarté, à l'inverse du Coran, nous parlerons de la Fin pour désigner de manière générale tous les évènements qu'elle englobe.

Pour prendre toute la mesure de l'ampleur, de la diversité et de la complexité des termes auxquels le Coran a recours dans son discours eschatologique, nous donnerons dans ce qui suit des indications philologiques et thématiques concernant les expressions ou mots principaux qui parsèment ce corpus (nous discuterons des termes moins fréquents dans le corps de notre étude). Nous étudierons dans un premier temps le nom commun eschatologique le plus fréquemment usité dans le discours coranique sur la Fin : le « jour », ainsi que les expressions composées de ce terme annexé à un autre nom (par exemple « Jour de la Résurrection ») ou à un adjectif (par exemple « Jour Terrible ») qui forment une partie significative de la rhétorique eschatologique du Coran qui insiste sur la frayeur des derniers jours, et nous permettent dans le même temps d'étudier nombre d'autres termes (« Jugement », « Compte », etc.) essentiels dans le vocabulaire coranique de la Fin que nous rencontrerons tout au long de cette étude.

Dans un second temps nous nous intéresserons à une autre technique rhétorique et littéraire qu'emploient les auteurs du Coran pour construire leur discours sur la Fin, n'utilisant non plus un seul et même mot composé du « jour », mais toute une série de noms qui ont pour point commun d'être des participes actifs féminins, pour désigner l'*eschaton* de manière métaphorique. Certains entretiennent un rapport évident avec le temps, d'autres connotent surtout la terreur des jours derniers.

Dans une troisième et dernière partie, nous nous attarderons sur le plus important de ces noms métaphoriques : l'Heure, et ce afin de comprendre quel rapport le discours eschatologique coranique entretient avec les traditions religieuses antérieures, et plus spécifiquement avec l'homilétique syriaque³⁰⁰.

³⁰⁰ Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 40 notait déjà en 1938 que les termes coraniques eschatologiques arabes « Jour » et « Heure » traduisent le grec *ἡμέρα* et *ὥρα*, passés « sans aucun doute » par le syriaque ܩܘܪܝܢܐ et ܩܘܪܝܢܐ des écrits eschatologiques « judéo-chrétiens ».

Lorsque David Cook mentionnait les « termes clés » de l'« apocalyptique coranique », outre l'« Heure » sur laquelle nous reviendrons longuement (de manière étonnante, il considère que le « jour » n'est pas clairement lié à l'apocalyptique même), il insistait sur l'importance du mot polysémique arabe أمر (*amr*)³⁰¹. Nous n'en traiterons pas dans ce premier chapitre, mais étant donné sa complexité et sa relation probable avec des concepts issus de l'homilétique syriaque, il fera l'objet d'une importante sous-partie dans le second chapitre où nous l'analyserons en abordant la question de sa relation à l'« Ordre » et au « Clin d'œil » néotestamentaires. En outre, nous ne traiterons pas ici dans le détail des quatre noms eschatologiques « terme » ou أجل (*ajal*), « rencontre » ou لقاء (*liqāʿ*), « retour » ou مرجع (*marjiʿ*) et « épreuve » ou فتنة (*fitna*) évoqués par Cook qui sont indéniablement d'une moindre importance que le sont le « Jour » et l'« Heure » dans le discours coranique sur la Fin (par opposition au discours *post-coranique* sur la Fin tel qu'on le trouve dans de nombreux *ḥadīṭ* et Apocalypses à proprement parler dont traite essentiellement Cook). Nous en discuterons néanmoins au sein de discussions générales dans la suite de ce travail.

L'ensemble des remarques que nous formulerons seront intégrées au contexte vétérotestamentaire et néotestamentaire, à celui des écrits dits de Qumrân quand cela est possible et pertinent, ainsi qu'au contexte homilétique syriaque – le contexte des écrits apocryphes n'ayant pu être traité que parcimonieusement, faute de temps³⁰². Notre but ici est d'apporter un éclairage sur de courts éléments épars (les mots et expressions composées du « jour » ou encore des termes-clés comme l'« Heure »), qui forment cependant l'essentiel du discours coranique eschatologique, afin de combler un certain vide autour de l'origine – sémantique et littéraire – de ces termes³⁰³. C'est là une étape préliminaire obligatoire avant de passer à l'analyse des thématiques eschatologiques coraniques plus générales qui emploient à leur tour l'ensemble de ces éléments.

Qu'il s'agisse du Coran ou des textes de traditions religieuses antérieures, ils ont en commun le fait que leur discours eschatologique est bâti autour du temps. Le terme « eschatologie » lui-même désignant les paroles sur la *fin*, et plus précisément sur la fin à *venir* – donc future – il n'est pas surprenant que ces discours emploient tous un éventail plus ou moins étendu de termes et même de conjonctions pour décrire le(s) moment(s) des évènements finaux³⁰⁴.

³⁰¹ Cook, *Muslim Apocalyptic*, pp. 271-2.

³⁰² Comme le remarquait récemment Carlos Segovia, les écrits pseudépigraphiques ont trop souvent été négligés dans les études coraniques comparatives (cf. « “Those on the Right” and “Those on the Left” », p. 228) et ils mériteraient une analyse plus approfondie qui amènerait sans aucun doute une lumière nouvelle sur certains aspects du Coran.

³⁰³ Nous chercherons, ce faisant, à répondre au *desideratum* adressé par Cook, *Muslim Apocalyptic*, p. 272 : « Much work remains to be done in establishing the exact meaning of these terms [i.e. *amr*, *yawm*, etc.], and even what the ultimate source of them was ».

³⁰⁴ Arkoun, *Lectures*, pp. 158-9 (et cf. pp. 171-2) aborde brièvement la notion de temps eschatologique dans le discours du Coran en mentionnant les termes arabes *sāʿa* (« heure = fraction de temps, mais plus souvent Heure = Jour de la Résurrection = temps eschatologique »), *yawm* et *yawmaidin* (« ce Jour-là »), *sawfa* (« particule du futur concret, mais surtout du Futur eschatologique ») et *ajal* (« terme »).

Un exemple de conjonction tout à fait commun dans n'importe quel type de discours, mais qui prend une dimension bien précise dans un texte qui dépeint des phénomènes eschatologiques est « quand » ou « lorsque ». Une étude détaillée de l'emploi de cette conjonction serait trop laborieuse et il nous suffira de citer quatre exemples textuels décrivant les bouleversements de la Fin pour illustrer notre propos. Le livre vétérotestamentaire d'Ezéchiel est composé d'une longue série d'oracles dont l'un débute par « *Lorsque* (כִּי/kī) ta lumière sera éteinte, je couvrirai les cieux et j'obscurcirai les étoiles, je couvrirai le soleil... »³⁰⁵. Bien que l'on ne puisse pas encore qualifier ce texte d'« eschatologique » puisqu'il ne concerne la chute que d'une seule nation et non la fin du monde, le motif de l'obscurcissement céleste sera réutilisé dans des discours postérieurs qui eux, sont bel et bien eschatologiques et qui garderont la même conjonction introductive.

C'est ainsi que l'Évangile de Marc fait précéder la description des bouleversements célestes de la Fin par « *Lorsque* (ὅταν) vous verrez... »³⁰⁶, signifiant par là qu'au moment dans le futur où les Hommes verront tel et tel phénomène, ils sauront que l'*eschaton* est arrivé.

S'inscrivant dans cette tradition biblique en employant de nombreuses images héritées de textes comme ceux que nous venons de citer et en les insérant dans un nouveau contexte, un homéliste de langue syriaque tel que Jacques de Saroug jouera sur l'effet de style que procure la répétition de la conjonction dans son discours sur la Fin : « *Lorsque* (ܐܘܡܘܢ/mō d-) seront dissous le ciel, la Terre, le monde et la mer... *Lorsque* seront dévoilées les choses enfouies depuis longtemps... *Lorsque* l'on verra tout ce qui était caché... »³⁰⁷.

Cette technique rhétorique homilétique consistant à insister sur le temps futur en répétant cette conjonction afin de dépeindre les scènes terrifiantes de la Fin se retrouvera dans certaines homélies arabes qui seront intégrées dans le corpus coranique : « *Lorsque* (إِذَا/idā) le ciel s'ouvrira, *Lorsque* les étoiles tomberont, *Lorsque* les mers seront projetées, *Lorsque* les sépulcres seront bouleversés »³⁰⁸.

L'emploi de la conjonction « lorsque » semble jouer, dans les textes homilétiques eschatologiques, le rôle d'une sorte de « sonnette » qui alerte l'auditeur et/ou le lecteur du genre littéraire dont il va s'agir. C'est l'indicateur d'une temporalité bien spécifique : celle d'un futur eschatologique rempli de terreur pour les mécréants et de bonheur pour les croyants.

Les auteurs des homélies syriaques et arabes sont bien sûr limités dans la créativité littéraire qu'autorise l'usage de cette conjonction. Le mot « lorsque » peut certes introduire toute une variété d'événements finaux mais il ne peut pas, en lui-même, être modifié. Il en va tout autrement d'un autre mot qui constitue l'un des outils littéraires centraux des homélistes écrivant sur la Fin.

I. Le(s) jour(s)

Ce mot, d'apparence anodine, dont nous allons discuter est le « jour ». C'est un terme on ne peut plus 'quotidien', qui à première vue ne semble pas relever de l'eschatologie, et pourtant il est

³⁰⁵ Ez 32, 7.

³⁰⁶ Mc 13, 14.

³⁰⁷ Homélie 4/68, vv. 207-13.

³⁰⁸ Q 82, 1-4.

fondamental pour comprendre le discours coranique sur la Fin dans la mesure où celui-ci s'articule autour de nombreuses expressions eschatologiques dans lesquelles ce substantif est suivi d'un complément (par exemple « Jour Dernier », « Jour de la Résurrection », « Jour du Jugement », etc.) de même qu'il construit ses récits vivides au sujet des événements de la Fin autour de mots tels que « le jour où », dans quel cas le « jour » renvoie de manière elliptique et métonymique à tout un bagage imaginaire tournant autour des différentes composantes des Temps Derniers qui feront l'objet des deux prochains chapitres de cette étude (bouleversements cosmiques, Résurrection, Jugement, etc.)³⁰⁹.

Avant d'aborder le texte du Coran, il convient toutefois de remonter à ses antécédents bibliques puisque l'Ancien et le Nouveau Testaments – deux sous-textes évidents du corpus coranique – emploient tous deux fréquemment le « jour » dans un sens que l'on pourrait qualifier de « pré-eschatologique ». L'étude de ce terme dans un contexte biblique doit nous permettre de distinguer certaines évolutions dans ses emplois, nous amener à poser des questions sur l'absence de plusieurs expressions significatives d'un corpus à l'autre, ou au contraire sur l'apparition de nouvelles formules, et pourra enfin nous aider à mieux faire sens de quelques constructions coraniques ambiguës.

1. Les « jours » dans la tradition textuelle pré-coranique

1.1 Les « jours » vétérotestamentaires

Nous avons circonscrit l'étude des « jours » dans l'Ancien Testament à huit livres du canon qui, par ordre chronologique croissant de rédaction (une chronologie qui n'est pas absolue puisque tous ces livres sont composés de différentes strates appartenant à différentes époques³¹⁰), sont les suivants³¹¹ : d'abord Isaïe³¹², Michée³¹³ et Ezéchiel³¹⁴, ensuite Amos³¹⁵ et Sophonie³¹⁶, puis Jérémie³¹⁷,

³⁰⁹ Andrae, *Origines de l'islam*, p. 71 écrivait, sans entrer dans les détails, que toute l'attention de Muḥammad (comprendre du Coran) est tournée vers le Jour du Jugement. Ainsi tout le discours eschatologique coranique serait-il dès lors « condensé dans ce seul Jour ; « en ce Jour où... » [...] Il sait trouver de nombreux noms pour désigner ce grand Jour. »

³¹⁰ À titre d'exemple on remarquera ainsi que Collins, « From Prophecy to Apocalypticism » plaçait la rédaction du livre d'Amos avant celle d'Isaïe.

³¹¹ Nous nous basons sur les données fournies dans les différents chapitres de l'*Introduction à l'Ancien Testament* (éds. Römer, Macchi et Nihan), dans la partie « Origine et formation » de chaque livre.

³¹² Le livre d'Isaïe a une histoire littéraire longue et complexe qui peut schématiquement être divisée en trois temps : d'abord aux dits attribués à Isaïe (années 700 av. JC) ; ensuite à la collecte de ses oracles durant la première partie de l'époque perse (début des années 500 av. JC) et enfin au 5^{ème} siècle av. JC lorsque les proto- et deutéro-Isaïe sont rassemblés en un seul livre.

³¹³ Le livre de Michée a aussi une histoire de composition étendue dans l'Histoire : Michée (entre 740 et 687 av. JC) serait un contemporain d'Isaïe. Ses oracles auraient été revus et corrigés pendant l'exil (qui débute autour de 588 av. JC), puis des passages y auraient été insérés pendant la période postexilique et durant l'époque perse (538-333).

³¹⁴ Le livre d'Ezéchiel est composé de plusieurs strates qui peuvent être classées en trois parties : d'abord un ensemble d'oracles composés durant la 1^{ère} moitié du 6^{ème} S. av. JC ; ensuite ceux-ci sont retravaillés durant la

sui de Joël³¹⁸, et enfin Daniel³¹⁹. Nous nous intéresserons à ces livres en particulier car ils sont tous, au moins en partie, « proto-eschatologiques ». En effet, on y retrouve un certain type de discours à propos de la fin qui est constitué d'oracles et/ou de visions annonçant un jugement divin contre des nations et/ou contre Israël, d'oracles/de visions de salut ainsi que d'oracles/de visions de châtement.

Le terme « jour », ou יוֹם (*yōm*) en hébreu biblique, se trouve employé dans un sens « pré-eschatologique » à 192 reprises et sous trois configurations différentes à travers les huit livres vétéroutestamentaires suscités : dans des expressions où « jour » est annexé à un autre nom (positif, négatif ou neutre), dans des phrases verbales dans lesquelles *yōm* est le sujet du verbe, et dans les passages où il apparaît lié à des prépositions.

Un des exemples les plus importants et significatifs d'emploi du « jour » dans une expression de l'Ancien Testament, est « Jour du Seigneur » ou « Jour de Yhwh » (יְהוָה יוֹם / *yōm Yhwh*) qui y apparaît fréquemment, d'abord dans un sens très concret et guerrier³²⁰. Le « Jour » désigne ainsi le moment où Dieu a vaincu les ennemis du peuple d'Israël lors de différentes batailles par l'intermédiaire de ses guerriers³²¹, ou de manière unilatérale en infligeant un châtement divin à un peuple impie³²². On trouve en second lieu l'expression « Jour de Yhwh » employée dans l'Ancien Testament dans un sens eschatologique, pour désigner le jour où Dieu interviendra dans le déroulement de l'Histoire, un « jour » se situant à la fin des temps – des temps messianiques – lorsqu'advient le Royaume de Dieu³²³. C'est aussi un « jour » où Dieu viendra juger à la fois Israël et les nations païennes : en résumé c'est le

Jour terrifiant du grand règlement de comptes pour tous les mauvais et les justes, au cœur d'un bouleversement de la création ébranlée par l'irruption souveraine de son Créateur³²⁴.

période pro-golah autour de 538 av. JC, et enfin y sont ajoutés des passages lors de l'époque pro-diaspora située entre la fin du 5^{ème} et le début du 4^{ème} siècle av. JC.

³¹⁵ Le livre d'Amos est le résultat d'un long processus rédactionnel qui consiste d'une part en une rédaction deutéronomiste (après 586 av. JC) et d'autre part en une rédaction post-deutéronomiste ou postexilique (1^{ère} moitié du 4^{ème} siècle av. JC).

³¹⁶ Le livre de Sophonie a commencé à être composé à partir de la période deutéronomiste (après 586 av. JC) jusque durant la période postexilique (1^{ère} moitié du 4^{ème} siècle av. JC).

³¹⁷ Le livre de Jérémie est composé à la fois de rédactions deutéronomistes (6^{ème}-5^{ème} S.) et de rédactions qui s'étendent jusqu'à la fin de la période hellénistique (333 av. JC).

³¹⁸ Le livre de Joël a été rédigé entre le 5^{ème} et le 3^{ème} siècle av. JC.

³¹⁹ Le livre de Daniel date du 3^{ème} ou du début du 2^{ème} siècle av. JC.

³²⁰ À propos de la relation entre la littérature apocalyptique biblique et le thème de la bataille (dérivé du « combat myth »), voir Clifford, « Roots of Apocalypticism », pp. 30-4.

³²¹ Voir Jos 10, 8-14 pour la bataille de Gabaon ou Jg 7, 15-25 pour la bataille contre les Madianites.

³²² Voir Ez 29-32 ou Jr 46.

³²³ Am 5, 18 (x2) ; Am 5, 20 ; Ez 13, 5 (« au jour de Yhwh » ou יְהוָה יוֹם / *b^e-yōm Yhwh*) ; Is 2, 12 (« jour pour Yhwh » ou יוֹם לַיהוָה / *yōm la-Yhwh*) ; Is 13, 6 ; Is 13, 9 ; Jl 1, 15 ; Jl 2, 1 ; Jl 2, 11 ; Jl 3, 4 ; Jl 4, 14 ; So 1, 14.

³²⁴ Gerard, *Dictionnaire de la Bible*, p. 704.

Outre l'expression « Jour de Yhwh » que l'on ne peut qualifier ni de négative ni de positive, et qui aura son importance dans la tradition scripturaire chrétienne bien que d'une manière différente, des formules eschatologiques vétérotestamentaires comme « le grand jour » (גָּדוֹל הַיּוֹם/*gādōl ha-yōm* ; litt. « grand est le jour »)³²⁵ ou encore « les derniers jours » (אַחֲרֵי יְמֵי/ *aḥērīt ha-yāmīm*)³²⁶ se trouveront avoir un long héritage, allant des écrits de Qumrân et du Nouveau Testament jusqu'au Coran en passant par les homélies syriaques.

Un des traits les plus proéminents de la qualification des jours eschatologiques dans l'Ancien Testament se situe dans la terreur et la violence qui les caractérise. Des dizaines d'expressions qualifient ainsi le « Jour » de différents noms qui se réfèrent là encore en premier lieu à une conception guerrière. Il en est ainsi explicitement du « jour de bataille » (יּוֹם מִלְחָמָה/*yōm mil^ehāmāh*) d'Amos 1, 14 qui décrit le moment où Dieu punira Edom d'un châtement, moment où « retentira le cri de guerre », un motif qui reviendra souvent dans les textes eschatologiques de Qumrân, dans l'homilétique syriaque puis dans le Coran, ces deux derniers délaissant toutefois le terme « guerre »³²⁷. Il en est aussi ainsi d'une expression composée qui rejoint cette dernière : « Jour de sonneries de cor et de cris de guerre » (יּוֹם שׁוֹפָר וְתְרוּעָה/*yōm šōfār ū-t^erū^ah*), en Sophonie 1, 16. Comme nous le verrons dans le deuxième chapitre de cette étude, le cor (ou la trompe) jouera un rôle significatif dans l'eschatologie néotestamentaire, dans les homélies syriaques et enfin, dans le Coran.

Le « jour » des temps derniers dans l'Ancien Testament est aussi simplement qualifié de nombreux noms communs différents, tels que jour « de malheur » (יּוֹם רָעָה/*yōm rā^ah*)³²⁸, « d'amertume » (יּוֹם מָר/*yōm mār*)³²⁹, « de colère » (יּוֹם זַעַם/*yōm zā^am*)³³⁰, « de vengeance » (יּוֹם נִקָּם/*yōm nāqām*)³³¹, « de détresse » (יּוֹם צָרָה/*yōm šārāh*)³³², « du carnage/massacre » (יּוֹם הַרְגָה/*yōm ḥērēgāh*)³³³, « du châtement » (יּוֹם פְּקֻדָה/*yōm p^eqūdāh*)³³⁴, etc.

Il nous faut enfin signaler deux dernières expressions exprimant la terreur de ce jour eschatologique qui apparaissent d'abord dans le livre de Sophonie, puis qui sont reprises telles qu'elles dans le livre de Joël. La première est « un jour de ténèbres et d'obscurité » (יּוֹם חֹשֶׁךְ וְאֶפְלַיִם/*yōm ḥōšēk va-^efēlāh*)³³⁵ et la seconde, « jour de nuée et de sombres nuages » (יּוֹם עָנָן וְעָרָפָל/*yōm ^anān va-^erāfēl*)³³⁶.

³²⁵ Jr 30, 7. Cf. aussi Jl 2, 11 ; Jl 3, 4 et So 1, 14.

³²⁶ Dn 10, 14 ; Ez 38, 16 ; Is 2, 2 ; Mi 4, 1. Comparer à Dn 12, 13 « à la fin des jours » (לְקֵץ הַיָּמִין/*l^e-qēš ha-yāmīn*).

³²⁷ En revanche l'équivalent – ou plutôt le calque – de l'hébreu מִלְחָמָה (*mil^ehāmāh*) se trouvera en arabe dans des *ḥadīṭ* eschatologiques sur lesquels nous reviendrons dans notre deuxième chapitre en abordant la figure du Sauveur.

³²⁸ Jr 51, 2. Cf. aussi Am 6, 3 et Ez 30, 2.

³²⁹ Am 8, 10.

³³⁰ Ez 22, 24. Cf. aussi Is 13, 13 et So 2, 2-3. Comparer à Ez 7, 19 et So 1, 18.

³³¹ Is 34, 8 et Is 63, 4. Voir aussi Jr 46, 10. Comparer à Is 61, 2.

³³² Is 37, 3. Voir aussi So 1, 15.

³³³ Jr 12, 3. Voir aussi Is 30, 25. Comparer à So 1, 8.

³³⁴ Is 10, 3. Voir aussi Is 37, 3.

³³⁵ So 1, 15 et Jl 2, 2.

³³⁶ *Ibid.*

À notre connaissance, une seule expression seulement qualifie le « Jour » de manière positive dans l'ensemble des huit livres vétérotestamentaires que nous avons consultés : il s'agit du « jour du salut » (יְשׁוּעָה יוֹם / *yōm yēšū'āh*) d'Isaïe 49, 8. Le second livre des Corinthiens dans le Nouveau Testament emploie à deux reprises un équivalent sémantique et le Coran le fait sans doute aussi au sein d'une expression quelque peu ambiguë, comme nous le verrons par la suite.

Le verbe « venir » est de loin le plus communément usité avec « jour » comme sujet. La phrase « voici venir des jours » (הִנֵּה יָמִים בָּאִים / *hinēh yāmīm bāim*) à elle seule apparaît dix-neuf fois dans trois des livres vétérotestamentaires dont le contenu traite en partie de la Fin³³⁷. Ces « jours », dont la venue est annoncée dans des oracles, amènent des évènements remplis de châtements pour les Hommes (famine en Am 8, 11 ; destruction en Jr 7, 32 et 19, 6 ; etc.), mais aussi des évènements porteurs de salut et d'espairs eschatologiques (restauration d'Israël en Am 9, 13 ; retour sur la terre d'Israël en Jr 16, 14 ; etc.).

Le corollaire de l'arrivée de ces jours est leur proximité temporelle. Plusieurs versets vétérotestamentaires expriment celle-ci soit en employant un accompli – le texte de Jérémie déclarant que le « jour est arrivé » – soit en disant explicitement que le jour est « proche » en Joël ou que les jours « approchent » dans le livre d'Ezéchiel. Dans le premier cas, en Jr 50, 27, il est écrit que « leur jour est arrivé » (בָּא יוֹמָם / *bā yōmām*) – « leur » renvoyant aux « taureaux » au sein d'une image employée pour décrire le peuple de Babylone – et que ce jour est celui où ils seront massacrés (on se souviendra du « jour du carnage/massacre » de Jr 12, 3 évoqué *supra*) et où ils devront « rendre compte » (פָּקְדוֹתָם / *pēqūdātām*). Un peu plus loin, en Jr 50, 31, le texte s'adresse à Babylone directement en lui disant « ton jour est arrivé » (בָּא יוֹמְךָ / *bā yōm'kā*), et là encore, en lui précisant qu'elle va devoir « rendre compte ». Ainsi ce jour en question qui est déjà là est celui du compte final, jour où les comportements iniques de Babylone vis-à-vis d'Israël sont jugés par Dieu qui va se venger en envoyant contre elle des châtements parmi lesquels un « vent destructeur » (Jr 51, 1).

Dans le deuxième cas, Ez 12, 23 évoque le fait que « les jours approchent » (הַיָּמִים קָרְבּוּ / *qār' bū ha-yāmīm*) pour confirmer le fait que les visions oraculaires du prophète Ezéchiel concernant le jugement de Jérusalem et le châtement qui va la frapper sont sur le point de se réaliser. Enfin, Jl 2, 1 annonce l'arrivée du « jour de Yhwh » discuté ci-dessus en ces termes : « le jour de Yhwh vient, il est proche » (בֵּי יוֹם יְהוָה כִּי קָרֹב / *kī bā yōm Yhwh kī qārōb*). Ce jour effroyable est longuement décrit dans le deuxième chapitre du livre de Joël : l'avènement de Dieu est précédé de sonnerie de cor (comparer à So 1, 16 *supra*), il cause des bouleversements terrestres et cosmiques (Jl 2, 10-1) et suscite la terreur parmi les peuples (Jl 2, 1 ; 6 et 11).

La racine trilitère sémitique *q r b* qui décrit la proximité du ou des jours eschatologiques, que ce soit à travers une forme verbale (קָרְבּוּ / *qār' bū* en Ez) ou un substantif (קָרֹב / *qārōb* en Jl), est celle employée dans le syriaque de la traduction néotestamentaire et des homélies ainsi que dans l'arabe

³³⁷ Am 8, 11 et 9, 13 (ainsi que la variante « voici venir sur vous des jours » ou הִנֵּה יָמִים בָּאִים עֲלֵיכֶם / *hinēh yāmīm bāim 'ēlykēm* en Am 4, 2) ; Is 39, 6 ; Jr 7, 32 ; 9, 24 ; 16, 14 ; 19, 6 ; 23, 5 ; 23, 7 ; 30, 3 ; 31, 27 ; 31, 31 ; 31, 38 ; 33, 14 ; 48, 12 ; 49, 2 ; 51, 47 ; 51, 52.

du Coran, par le moyen d'une exhortation et dans le but d'insister sur le fait que les évènements de la Fin ne sont pas éloignés dans le temps et qu'il est urgent de se repentir.

Enfin, bien souvent, lorsque nos huit livres vétéroutestamentaires à l'étude emploient le terme « jour » sans que lui soit annexé un autre nom, ils le font par métonymie, afin de renvoyer à l'idée du « Jour de Yhwh » et invoquer tout ce qu'il connote comme évènements eschatologiques (bouleversements cosmiques et terrestres, Jugement, châtement, etc.). C'est en ce sens qu'il faut comprendre les phrases qui emploient des prépositions, des articles ou des démonstratifs : « ce jour » (הַיּוֹם/ha-yōm)³³⁸, « en ce jour-là » (בַּיּוֹם הַהוּא/ba-yōm ha-hūa)³³⁹, « ce jour-là » (הַיּוֹם הַהוּא/ha-yōm hazēh)³⁴⁰, « en ces jours-là » (בַּיָּמִים הָהֵם/ba-yāmīm hā-hēm)³⁴¹, « ces jours » (לַיָּמִים/la-yāmīm)³⁴², « au jour où » (בְּיּוֹם/b^e-yōm)³⁴³, « le jour où » (בְּיּוֹם הַיּוֹם/yēš yōm)³⁴⁴, « les jours où » (לַיָּמִים אֲשֶׁר/la-yāmīm ešēr), « en ses jours » (בְּיָמָיו/b^e-yāmāyō)³⁴⁵, ou encore « voici le jour » (הִנֵּה הַיּוֹם/hinēh ha-yōm)³⁴⁶.

Cette liste exhaustive qui compte 103 emplois du « jour », venant avant et/ou après une description des évènements eschatologiques, dans seulement huit livres vétéroutestamentaires fait ressortir, si besoin s'en fallait encore, l'importance du yōm dans le cadre du discours sur la Fin envisagé par la Bible hébraïque. Du fait de la distance temporelle qui sépare ces écrits (environ 700 ans), ils connaissent une évolution dans la manière dont ils représentent les évènements cataclysmiques et terrifiants finaux, allant d'un discours oraculaire prophétique concernant la fin d'une cité spécifique (comme on le trouve en Isaïe) souvent héritier de conceptions guerrières, à un véritable genre apocalyptique avec une dimension eschatologique concernant la Fin du cycle de l'Histoire actuel³⁴⁷. Il n'empêche que les textes vétéroutestamentaires plus récents comme Daniel, et d'autres écrits postérieurs, reprennent certains emplois du « jour » et de formules composées de ce terme pour leur donner un nouveau sens indéniablement eschatologique-apocalyptique.

Ainsi, comme nous allons le voir, les héritiers textuels de l'Ancien Testament, au premier rang desquels les livres néotestamentaires, mais aussi les textes des communautés de Qumrân, et *in fine* le

³³⁸ Ez 39, 22.

³³⁹ Am 2, 16 ; 8, 3 ; 8, 9 ; 8, 13 ; 9, 11 ; Ez 24, 26 ; 24, 27 ; 29, 21 ; 30, 9 ; 38, 18 ; 38, 19 ; 39, 11 ; Is 2, 11 ; 2, 17 ; 2, 20 ; 3, 18 ; 4, 1 ; 4, 2 ; 5, 30 ; 7, 18 ; 7, 20 ; 7, 21 ; 7, 23 ; 10, 20 ; 10, 27 ; 11, 10 ; 11, 11 ; 12, 1 ; 12, 4 ; 17, 4 ; 17, 7 ; 17, 9 ; 19, 16 ; 19, 18 ; 19, 19 ; 19, 21 ; 19, 23 ; 19, 24 ; 22, 8 ; 22, 12 ; 22, 20 ; 22, 25 ; 23, 15 ; 24, 21 ; 25, 9 ; 26, 1 ; 27, 1 ; 27, 2 ; 27, 12 ; 27, 13 ; 28, 5 ; 29, 18 ; 30, 23 ; 31, 7 ; 52, 6 ; Jr 25, 33 ; 30, 8 ; 39, 16 ; 39, 17 ; 46, 10 ; 48, 41 ; 49, 22 ; 49, 26 ; 50, 30 ; Jl 4, 18 ; Mi 2, 4 ; 4, 6 ; 5, 9 ; 7, 11 ; 7, 12 ; So 1, 9 ; 1, 10 ; 3, 11 ; 3, 16. Comparer à l'expression vétéroutestamentaire équivalente « en ces temps-là » (בְּעֵת הַהִיא/bā-^et ha-hiya) en Dn 12, 1 par exemple.

³⁴⁰ Ez 24, 2 et Mi 7, 12 (בַּיּוֹם הַהוּא/ba-yōm hūa).

³⁴¹ Dn 10, 2 ; Ez 38, 17 ; Is 38, 1 ; Jr 31, 29 ; 31, 33 ; 33, 15 ; 33, 16 et Jr 3, 16 et 5, 18 ; Jl 3, 2 et 4, 1 (בַּיָּמִים הָהֵם/ba-yāmīm hā-hēmāh).

³⁴² Dn 10, 14.

³⁴³ Am 3, 14 ; Ez 24, 25 ; 31, 15 ; 32, 10 ; 36, 33 ; 38, 14 ; 39, 13 ; 43, 18 ; 44, 27 ; Is 14, 3.

³⁴⁴ Jr 31, 6.

³⁴⁵ Jr 23, 6.

³⁴⁶ Ez 7, 10.

³⁴⁷ Collins, « From Prophecy to Apocalypticism », pp. 129-61 pour un utile panorama de cette évolution que l'auteur divise en trois étapes (les prophéties postexiliques contenues notamment en Is, la période hellénistique avec par exemple Dn et la période romaine avec les écrits de Qumrân).

Coran, reprennent et adaptent cet usage des « jours » eschatologiques, continuant ainsi une tradition accordant une prééminence discrète à ce terme.

1.2 Les « jours » des écrits de Qumrân

Les nombreux écrits qui nous sont parvenus de Qumrân et des environs, et qui pour certains sont explicitement eschatologiques/apocalyptiques³⁴⁸, attestent de nombreux emplois du « jour » de la Fin qui s'accordent pour une part avec les textes de l'Ancien Testament (qu'ils commentent, ou dont ils reprennent les formulations), mais en diffèrent aussi. En faisant une recherche exhaustive des centaines d'utilisations de notre mot à l'étude et en excluant les manuscrits reproduisant simplement certains passages des livres vétérotestamentaires suscités³⁴⁹, il ressort d'abord que l'expression « Jour de Yhwh » qui était prépondérante dans l'Ancien Testament est complètement absente des écrits de Qumrân. Aucune formule analogue ne vient non plus la remplacer.

En revanche, l'expression composée qui revient la plus fréquemment dans ces écrits – nous en avons répertorié vingt-trois emplois³⁵⁰ – est « jours derniers » (אָהַרִית הַיָּמִים / *hryt h-ymym*), reprenant par là la formulation de passages vétérotestamentaires apocalyptiques dans les livres de Daniel ou d'Isaïe, notamment³⁵¹. Cela n'est pas surprenant puisque une partie de ses emplois figure justement dans des פְּשָׁרִים (*pešarim*) sur Isaïe³⁵². Un autre cas décrit quant à lui Isaïe comme étant « le prophète pour les jours derniers »³⁵³. C'est aussi en faisant référence à des versets vétérotestamentaires (qui n'emploient pas l'expression en question) qu'est employée la formule, dans un commentaire sur la Genèse, citant Dt 25, 19 (« tu effaceras de sous le ciel la mémoire d'Amaleq ») : « aux jours derniers tu effaceras la mémoire d'Amaleq »³⁵⁴ ; dans une interprétation eschatologique d'un autre verset du Deutéronome (Dt 15, 2)³⁵⁵ ; et à propos de Amos 9, 11 (« Ce jour-là, je relèverai la hutte croulante de David... »)³⁵⁶. Ce dernier cas est intéressant puisqu'il utilise l'expression « jours derniers » en relation avec l'avènement d'un Messie (issu de David), un phénomène qui se vérifie plusieurs autres fois dans

³⁴⁸ Voir par exemple García Martínez, « Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls », pp. 162-92.

³⁴⁹ Pour ce travail nous nous sommes basés sur Abegg, Bowley, Cook et Tov, *Dead Sea Scrolls Concordance*, I, pp. 300-6.

³⁵⁰ Ceux dont nous ne traitons pas en plus de détails ci-après sont : CD col. VI, l. 11 ; 1QSa, col. I, l. 1 ; 4Q178, Frag. 3, l. 4 ; 4Q182, Frag. 1, l. 1 et frag. 2, l. 1 ; 4Q398, Frags. 11-13, l. 4 et Frags. 14-17, l. 6 ; 4Q504, Frags. 1-2, col. III, l. 14 ; et 4Q509, col. II, Frag. 7, l. 5. García Martínez, « Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls », p. 175 compte plus de 30 occurrences de l'expression dans les rouleaux non-bibliques.

³⁵¹ Voir à ce propos Steudel, « אָהַרִית הַיָּמִים in the Texts from Qumran », pp. 225-46.

³⁵² 4Q162, col. II, l. 1 : « l'interprétation de la parole (הַדְּבָר/h-dbr) concerne les jours derniers... » et 4Q163, Frag. 13, l. 3 ainsi que 4Q163, Frag. 23, col. II, l. 10 : « L'interprétation de la parole, pour les jours derniers, concerne la congrégation... ». Les « jours derniers » sont aussi employés dans des *pesher* sur les livres d'Habaqouq et de Nahoum. Voir respectivement 1QpHab, col. II, l. 6 ainsi que col. IX, l. 6 et 4Q169, Frags. 3-4, col. II, l. 2.

³⁵³ 4Q174, Frags. 1-2, col. I, l. 15.

³⁵⁴ 4Q252, col. IV, l. 2.

³⁵⁵ 11Q13, col. II, l. 4

³⁵⁶ 4Q174, Frags. 1-2, col. I, l. 12

les textes de Qumrân³⁵⁷. D'autres occurrences utilisent la formule en sous-entendant que les communautés considéraient qu'ils étaient en train de vivre cette période des « jours derniers », qui avait donc débutée, mais n'était pas encore achevée³⁵⁸.

En employant la formulation « jours derniers », les communautés productrices de ces écrits lui donnent donc un sens indéniablement eschatologique et les inscrivent de fait dans le registre des apocalypses dites « historiques »³⁵⁹. Celles-ci divisent l'Histoire de l'humanité en différentes périodes et nourrissent des attentes de l'intervention de Dieu qui doit mettre fin au mal et à l'iniquité et rétablir le bien et la justice au cours de la dernière de ces périodes – la Fin de l'Histoire ou les jours derniers³⁶⁰.

Après les « jours derniers », l'expression composée la plus employée (huit occurrences) à travers les écrits eschatologiques-apocalyptiques de Qumrân est le « jour du jugement » (יום המשפט / *ywm h-mšpṭ*)³⁶¹, expression qui est absente des livres du canon de l'Ancien Testament et qui en viendra à caractériser le mieux l'eschatologie coranique.

Nous trouvons aussi la formule « le grand jour » – qui elle, est héritée de l'Ancien Testament et qui comme les précédentes sera employée dans le Nouveau Testament, les homélies syriaques et le Coran – mais qui apparaît sous la forme légèrement différente « grand jour » (יום גדול / *yōm gdwl*), à deux reprises dans la Règle de la Communauté de Qumrân³⁶².

À l'instar d'un texte vétérotestamentaire comme Am 1, 14, nous retrouvons la conception primitivement guerrière liée au Jour eschatologique dans les écrits de Qumrân avec l'expression « jour de la bataille » (יום המלחמה / *ywm h-mlḥmh*) qui apparaît par trois fois dans ce corpus³⁶³. Toutefois dans ces textes, il ne s'agit de n'importe quel combat, mais d'une bataille finale et apocalyptique qui aura lieu entre les « fils de la lumière » et les « fils des ténèbres ».

Un trait saillant qui ressort dans divers écrits des communautés de Qumrân est ce dualisme, probablement hérité du zoroastrisme, qui reflète qu'ils croyaient faire partie des forces de la lumière qui prendraient part à la bataille eschatologique contre les forces des ténèbres cherchant à contrôler l'univers³⁶⁴.

³⁵⁷ 4Q174, Frags. 1-2, col. I, l. 19, toujours dans un contexte eschatologique en parlant de l'oint et des ennemis des élus d'Israël qui fomentent des complots durant les « jours derniers » ; 4Q177, Frags. 1-4, col. III, ll. 5 et 7 dans une description eschatologique de l'avènement d'un Sauveur. À ce propos, voir Steudel, *Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde (4QMidrEschat^{a,b})*, pp. 152-4.

³⁵⁸ C'est le cas de CD, col. IV, l. 4. Voir aussi 4QMMT.

³⁵⁹ García Martínez, « Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls », p. 175.

³⁶⁰ *Ibid.*, pp. 172-8.

³⁶¹ 1QpHab, col. XII, l. 14 et col. XIII, l. 2 ; 1Q14, Frags. 8-10, ll. 8-9 (יום משפט / *ywm mšpṭ*) ; 3Q4, l. 6 (יום המשפט / *yōm h-mšpṭ*) ; 4Q256, col. XIX, l. 5 (יום משפט / *ywm mšpṭ*) ; 4Q258, col. IX, l. 5 (יום משפט / *ywm mšpṭw*) ; 4Q275, Frag. 2, l. 5 (יום המשפט / *ywm h-mšpṭ*) ; et 4Q418, Frag. 212, l. 2.

³⁶² 4Q256, col. XIX, l. 2 et 4Q258, col. IX, l. 1.

³⁶³ 1QM, col. VII, l. 6 et col. I, l. 12 « jour de leur bataille (eschatologique) » (יום מלחמתם / *ywm mlḥmtm*) ; 4Q448, col. III, l. 7 « jour de la bataille » (יום מלחמה / *ywm mlḥmh*).

³⁶⁴ Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, pp. 52-70.

Il n'est dès lors pas surprenant que les écrits de ces communautés « apocalyptiques » se réfèrent à cette bataille de la Fin dans plusieurs rouleaux – mais surtout dans le « Rouleau de la Guerre » ou 1QM – dans lesquels elle est décrite tantôt comme le « jour de la grande bataille » (יום קרב /ywm qrb rb[...h])³⁶⁵, tantôt comme le « jour de la vengeance » (יום נקם /ywm nqm)³⁶⁶, et tantôt comme le « jour de la calamité » (יום הויה /ywm hwwh)³⁶⁷.

Hormis la formule « jour de la vengeance » qui est reprise d'Isaïe et de Jérémie (mais employée à Qumrân dans un sens indubitablement eschatologique), les deux autres sont des compositions 'originales'.

D'autres expressions composées de « jour » et d'un nom 'négatif' apparaissent dans des textes qui n'ont pas de lien direct avec la bataille finale. C'est le cas du « jour du carnage » (יום הרגה /ywm hrgh), repris notamment du livre d'Isaïe et qui figure justement dans un *pesher* sur ce même livre³⁶⁸, et du « jour de la colère » (יום עברה /ywm 'brh) qui apparaît dans une collection de psaumes deutérocanoniques et reprend le sens (mais pas le mot lui-même) d'une expression d'Isaïe et d'Ezéchiel, notamment³⁶⁹.

Deux noms 'positifs' qualifiant ce « jour » final se trouvent en outre dans d'autres rouleaux de Qumrân : le « jour de ton salut » (יום ישעך /ywm yš'k) qui reprend la formule d'Isaïe dans une autre collection de psaumes³⁷⁰, et la formulation 'originale' « jour de la paix » (יום השלום /ywm h-šlwm) pour décrire le jour où Melchisédeq aura vaincu Belial et les forces du mal³⁷¹.

Pour en revenir aux descriptions de la bataille finale dans les écrits communautaires de Qumrân, on notera que celle-ci est désignée de manière elliptique (mais dans un contexte où il ne fait pas de doute qu'il s'agit d'elle) par le seul mot « jour ». Ainsi dans le « Rouleau de la Guerre », un passage insiste sur le fait que ce combat eschatologique est sur le point d'avoir lieu en écrivant : « le jour approche » (יום ועתה היום /w-ʿth h-ywm)³⁷². La proximité du « jour » est un concept que l'on a rencontré dans les livres de Joël et d'Ezéchiel (où il est exprimé par la racine *q r b*) et qui prendra une grande importance dans l'eschatologie néotestamentaire, homilétique syriaque et coranique.

Cette bataille eschatologique est aussi simplement désignée par « le jour » (יום /h-ywm)³⁷³, soit le moment déterminé par Dieu pour exterminer les fils des ténèbres ; par « ce jour » (היום ההוא /h-

³⁶⁵ 1QM, col. XIII, l. 14.

³⁶⁶ 1QM, col. VII, l. 5 désigne explicitement la bataille eschatologique ainsi. Cinq autres passages emploient cette expression composée : 1QS, col. IX, l. 23 et col. X, l. 19 ; 1QM, col. XV, l. 3 ; 4Q258, col. VIII, l. 7 ; et 4Q259, col. IV, l. 5.

³⁶⁷ 1QM, col. I, l. 11 où l'expression est là aussi employée explicitement pour désigner ce combat final.

³⁶⁸ 4Q161, Frags. 2-6, l. 6.

³⁶⁹ 4Q381, Frag. 31, l. 7.

³⁷⁰ 11Q5, col. XXII, l. 4.

³⁷¹ 11Q13, col. II, l. 15.

³⁷² 1QM, col. XVIII, l. 12.

³⁷³ 1QM, col. I, l. 10.

ywm h-hw'h) où aura lieu la bataille finale³⁷⁴; et par « en ce jour » (ביום/b-ywm)³⁷⁵. Elle est aussi décrite comme « la bataille (מלחמה/mlḥmh) [finale] ce jour (היום/h-ywm hzh) »³⁷⁶.

Enfin, deux derniers passages du « Rouleau de la Guerre » parlent du jour de la bataille finale au présent, en utilisant le mot « aujourd'hui » (היום/h-ywm) : « ... déployez-vous pour la bataille de Dieu, car aujourd'hui est le {jour}/moment/ de la bataille » (מועד מלחמה היום הזה) {יום} /למלחמה אל כיא /... l-mlḥmh l ky' {ywm} mw'd mlḥmh h-ywm hzh)³⁷⁷.

Cette brève étude des diverses occurrences du « jour » eschatologique dans les écrits des communautés juives installées autour de Qumrân permet de déceler une évolution dans ses emplois par rapport à ses antécédents bibliques. Nous avons vu que les expressions vétérotestamentaires employées dans un sens guerrier très 'concret' ou pour décrire le châtement d'une cité en particulier furent réappropriées et adaptées à un nouveau contexte pour évoquer principalement une bataille *explicitement eschatologique* entre les forces du bien et du mal qui était envisagée comme allant se dérouler dans un futur *proche*. Le « jour » de cette bataille ou le « jour » de la Fin, plus généralement, n'est pas qualifié de « Jour du Seigneur », probablement parce qu'avant tout il est envisagé comme étant un moment messianique, qui doit être précédé par l'avènement de Messie(s) (nous reviendrons sur ce point d'importance dans le deuxième chapitre)³⁷⁸.

Les communautés productrices de ces écrits furent éliminées par les armées romaines en l'an 68 de l'ère commune, soit à peu près au même moment où le plus ancien des Évangiles, celui de Marc, fut composé. C'est donc en suivant cette continuité historique et littéraire que nous allons à présent nous tourner vers l'étude des « jours » dans les écrits néotestamentaires.

1.3 Les « jours » néotestamentaires

Le Nouveau Testament donne à son tour une place relativement importante aux « jours » de la Fin en l'employant à environ 69 reprises à travers vingt de ses livres (sur un total de vingt-sept). Ce faisant, il suit essentiellement le schéma des « jours » eschatologiques que nous avons établi précédemment. On y trouve ainsi le jour annexé à un autre nom au sein d'expressions, dans des phrases verbales et conjointement à des prépositions.

Il se trouve quatre expressions que l'on pourrait qualifier de 'neutres', employant « jour » ou ἡμέρα dans le grec original du Nouveau Testament (ܝܘܡܐ/yōmō, dans sa traduction syriaque de la Pešīṭā) en annexion à un autre substantif dépourvu de connotation positive, ou de connotation négative.

³⁷⁴ 4Q491, Frags. 1-3, l. 9 et l. 11. Une formulation comparable, « c'est le jour où » (הוא היום/hw' h-ywm), est utilisée pour décrire le moment de l'avènement de Dieu en CD, col. VIII, ll. 2-3 et col. XIX, l. 15.

³⁷⁵ 1QM, col. XVIII, l. 5. Voir aussi l'emploi eschatologique de « en ce jour » dans des *peshar* sur Isaïe, en 4Q163, Frags. 4-6, col. II, l. 8; Frag. 13, l. 4 et Frag. 14, l. 2. Comparer à « en ce jour » (ביום ההואה/b-ywm h-hw'h) en 11Q13, col. II, l. 13 en se référant au jour où Melchisédeq accomplira la vengeance de Dieu. Un autre texte, 4Q388a (*Pseudo-Moïse*), frag. 1, col. II, l. 4, emploie « en ses jours » (ביומו/b-ywm) : Dieu déclare qu'en ses jours (ceux d'un roi blasphématoire et maléfique qui surviendra) Il détruira le royaume d'Égypte.

³⁷⁶ 4Q491, Frag. 11, col. II, l. 16. Voir aussi « jusqu'à ce jour » en 4Q449, Frag. 1, l. 2, une ligne fragmentaire mais qui se situe entre deux lignes mentionnant le Jugement.

³⁷⁷ 1QM, col. XV, l. 12 et voir col. XVII, l. 5 pour l'autre emploi de היום (h-ywm).

³⁷⁸ Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, pp. 75-90.

Contrairement aux écrits de Qumrân qui, nous l'avons vu, n'emploient pas d'équivalent au « Jour de Yhwh », on retrouve l'équivalent du יהוה יום /yōm Yhwh hébraïque dans les différents livres néotestamentaires, où il renvoie principalement

au jour où s'affirme le règne messianique [de Jésus] ou, dans une perspective proche de celle qu'évoque le « Jour de [Yhwh] », au jour de son avènement à la fin des temps³⁷⁹

L'expression vétérotestamentaire « Jour de Yhwh » se trouve transposée en différents endroits du Nouveau Testament sous la forme « Jour du Seigneur » (ἡμέραν κυρίου dans le grec original et ܡܘܠܐ ܕܝܘܡܐܝܗ /yōmēh d-mōryō dans sa traduction syriacque)³⁸⁰, ou « Jour de notre Seigneur » (ἡμέρα κυρίου et ܡܘܠܐ ܕܝܘܡܐܝܗ /yōmēh d-mōran)³⁸¹. Un passage qui figure dans le livre de l'Apocalypse, mentionne aussi le « jour du Dieu souverain »³⁸².

Selon la théologie et la sotériologie néotestamentaire, ce n'est plus Yhwh seul qui, en des temps eschatologiques, viendra juger et châtier et/ou sauver les Hommes. La tâche revient aussi à un personnage appelé « Fils de l'Homme » qui, bien qu'il en viendra à être assimilé à Jésus dans certains textes du Nouveau Testament, semble pouvoir se référer à un juge cosmique indépendant de sa personne dans des parties anciennes du corpus chrétien³⁸³. Ainsi, le « Jour du Seigneur » se trouve-t-il revisité en « Jours du Fils de l'Homme » (ἡμερῶν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου et ܡܝܘܪܐ ܕܒܪܗܝܢܐ ܕܕܢܘܫܐ /yōmōtō da-brēh d-nōšō) dans l'Évangile de Luc³⁸⁴.

Mais c'est surtout la christologie qui, dans les deux épîtres aux Corinthiens ainsi que dans l'épître aux Philippiens, vient changer le sens du « Jour de Yhwh » en un « Jour de [notre Seigneur] Jésus [Christ] » (ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ et ܕܝܘܡܐܝܗ ܕܡܘܠܐܝܗ ܕܝܫܘܥ ܕܡܫܝܗܘܐ /b-yōmēh d-mōran Yēšū' mšihō)³⁸⁵.

Les deux autres expressions eschatologiques néotestamentaires 'neutres' alliant le « jour » à un substantif se trouvent d'une part avec l'équivalent de l'hébreu אַחֵרֵי הַיָּמִים (ahērīt ha-yāmīm), « derniers jours » (ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις et ܡܝܘܪܐ ܕܒܪܗܝܢܐ /yōmōtō hrōyē) en Ac 2, 17³⁸⁶ ou « au

³⁷⁹ Gerard, *Dictionnaire de la Bible*, p. 703.

³⁸⁰ Ac 2, 20 ; 1 Th 5, 2 ; 2 P 3, 10.

³⁸¹ 2 Th 2, 2 et 1 Co 5, 5 (« au jour du Seigneur », ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου et ܡܘܠܐ ܕܝܘܡܐܝܗ /b-yōmēh d-mōran) ainsi qu'Ap 1, 10 (« au jour du Seigneur », ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ et ܡܘܠܐ ܕܝܘܡܐܝܗ /b-yōmō mōryōyōnō).

³⁸² Ap 16, 14 : l'expression entière est « grand jour du Dieu souverain » (τῆς ἡμέρας τῆς μεγάλης τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος et ܡܘܠܐ ܕܝܘܡܐܝܗ ܕܗܘܐ ܕܪܒܘܗܝܢܐ /yōmō hō rabō d-aḥīd kul).

³⁸³ Voir Ehrman, *Jesus. Apocalyptic Prophet*, pp. 145-8 et Norelli, *Naissance du christianisme*, p. 27 et l'ensemble du second chapitre pour plus de détails à ce propos.

³⁸⁴ Lc 17, 22 et 26.

³⁸⁵ 1 Co 1, 8 ; 2 Co 1, 14 : « au jour de notre Seigneur Jésus [Christ – dans le syriaque] » (ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ et ܕܝܘܡܐܝܗ ܕܡܘܠܐܝܗ ܕܝܫܘܥ ܕܡܫܝܗܘܐ /b-yōmēh d-mōran Yēšū' mšihō) ; Ph 1, 6 : « jusqu'au jour de Jésus Christ » (ἄχρι ἡμέρας Χριστοῦ Ἰησοῦ et ܕܝܘܡܐܝܗ ܕܡܘܠܐܝܗ ܕܝܫܘܥ ܕܡܫܝܗܘܐ /damō l-yōmō d-mōran Yēšū' mšihō) et Ph 1, 10 et 2, 16 : « pour le jour du Christ » (εἰς ἡμέραν Χριστοῦ et ܕܝܘܡܐܝܗ ܕܡܫܝܗܘܐ /b-yōmēh da-mšihō).

³⁸⁶ Le passage néotestamentaire dans lequel se situe cette expression fait dire à Pierre une « parole du prophète Joël » (Ac 2, 16), citant le texte de Jl 3, 1-5 avec notamment l'ajout de « dans les derniers jours » (« Alors, dans les derniers jours, dit Dieu, je répandrai de mon Esprit... ») qui est absent de Jl 3, 1 (« Après cela, je répandrai mon Esprit... »).

dernier jour » (ἐν τῇ ἔσχάτῃ ἡμέρᾳ et ܒܝܘܡܐ ܕܗܪܘܝܘܬܐ/b-yōmō hrōyō) dans l'Évangile de Jean (dans lequel cinq de ses emplois sont liés à la Résurrection)³⁸⁷ ; et d'autre part avec une expression qui était absente des textes canoniques de l'Ancien Testament, mais fréquemment utilisée à Qumrân sous la forme יוֹם הַמִּשְׁפֵּט (ywm h-mšpṭ) et qui prendra une importance considérable dans la tradition textuelle homilétique et coranique, le « jour du Jugement » (ἡμέρα κρίσεως et ܕܝܘܡܐ ܕܕܝܢܐ/yōmō d-dīnō)³⁸⁸.

Contrairement à la Bible hébraïque qui employait de très nombreux substantifs péjoratifs pour qualifier le « jour » dernier (25 différents pour être précis), et dans une moindre mesure aux textes de Qumrân (4 emplois), le Nouveau Testament n'insiste pas sur la dimension terrifiante de ces temps finaux. Par conséquent, il n'utilise en tout et pour tout que deux expressions négatives pour s'y référer : « le jour de la colère » (ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς et ܕܝܘܡܐ ܕܪܘܓܙܘܬܐ/l-yōmō d-rūgzō) qui qualifie le jour du jugement divin dans l'épître aux Romains³⁸⁹, de même que le jour où se produiront les bouleversements terrestres et cosmiques dans le livre de l'Apocalypse³⁹⁰ ; et le « jour du carnage » (ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς et ܕܝܘܡܐ ܕܢܝܚܘܬܐ/l-yōmō d-nēkstō) dans l'épître de Jacques³⁹¹.

La première expression est l'exact équivalent sémantique de ses précédents vétérotestamentaire יוֹם זְאֵמ (yōm zā'am) et qumrânien יוֹם עֲבֵרָה (ywm 'brh), tandis que la seconde renvoie sans doute au « jour du carnage » (יּוֹם הַרְעָאָה/yōm hrēqāh) des livres d'Isaïe et de Jérémie repris par un texte retrouvé à Qumrân.

Tandis que l'Ancien Testament n'employait qu'un seul nom positif en annexion au « jour » eschatologique – le « jour du salut » d'Isaïe – et les textes de Qumrân ce même « jour du salut » ainsi que le « jour de la paix », le texte néotestamentaire emploie trois expressions, dont l'équivalent sémantique de ce premier יוֹם יְשׁוּעָה (yōm y'sū'āh) : « jour du salut » (ἐν ἡμέρᾳ σωτηρίας et ܕܝܘܡܐ ܕܗܝܘܬܐ/b-yōmō d-ḥayē)³⁹², deux fois dans un passage de la deuxième épître aux Corinthiens qui cite le verset d'Isaïe en question³⁹³. Une autre expression thématiquement indépendante de celle-ci est le « jour de la rédemption » ou « jour de la délivrance » (εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως et ܕܝܘܡܐ ܕܠܝܘܬܐ/l-

³⁸⁷ Jn 6, 39 (« ... que je les ressuscite au dernier jour ») ; 6, 40 (« ... moi, je le ressusciterai au dernier jour ») ; 6, 44 (« ... et moi je le ressusciterai au dernier jour ») ; 6, 54 (« et moi, je le ressusciterai au dernier jour ») ; 11, 24 (« Je sais, répondit-elle, qu'il ressuscitera lors de la résurrection, au dernier jour ») ; 12, 48 (« ... la parole que j'ai dite le jugera au dernier jour »).

³⁸⁸ Mt 10, 15 ; 11, 22 ; 11, 24 ; 12, 36 et Lc 10, 14 (dans la traduction syriaque seulement) : « au jour du Jugement » (ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως et ܕܝܘܡܐ ܕܕܝܢܐ/b-yōmō d-dīnō) ; 2 P 2, 9 et 3, 7 : « pour/au jour du Jugement » (εἰς ἡμέραν κρίσεως et ܕܝܘܡܐ ܕܕܝܢܐ/l-yōmō d-dīnō) ; 1 Jn 4, 17 : « le jour du Jugement » (ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως et ܕܝܘܡܐ ܕܕܝܢܐ/b-yōmō d-dīnō). Comparer à Jude 1, 6 : « pour le Jugement du grand jour » (εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας et ܕܝܘܡܐ ܕܕܝܢܐ ܕܝܘܡܐ ܕܕܝܢܐ/l-dīnō d-yōmō rabō).

³⁸⁹ Rom 2, 5.

³⁹⁰ Ap 6, 17 : « le grand jour de sa colère » (ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς et ܕܝܘܡܐ ܕܪܘܓܙܘܬܐ ܕܝܘܡܐ ܕܪܘܓܙܘܬܐ/yōmō rabō d-rūgzēh).

³⁹¹ Jc 5, 5.

³⁹² Le deuxième emploi de 2 Co 6, 2 est ἡμέρα σωτηρίας (ܕܝܘܡܐ ܕܗܝܘܬܐ/yōmō d-ḥayē).

³⁹³ 2 Co 6, 2 : « Car il a dit : Au moment favorable, je t'exauce et au jour du salut, je viens à ton secours. Voici maintenant le moment tout à fait favorable. Voici maintenant le jour du salut. » et Is 49, 8 : « Ainsi parle le Seigneur : Au temps de la faveur, je t'ai répondu, au jour du salut, je te suis venu en aide... ».

yōmō d-pūrqōnō) de l'épître aux Ephésiens 4, 30 qui se situe dans un contexte eschatologique. Nous reviendrons sur ces expressions associant les idées de salut et de délivrance au « jour » eschatologique lorsque nous discuterons de son équivalent coranique.

Enfin, le Nouveau Testament décrit ce « jour » comme étant « grand et glorieux » (μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ et رابو وا-دھیلو/*rabō wa-dhīlō*) dans le deuxième chapitre des Actes des Apôtres dont nous avons discuté précédemment à propos des « derniers jours » et qui cite les paroles de Joël³⁹⁴. Nous avons vu que la Bible hébraïque décrivait le jour comme étant « grand » (גדול/*gādōl*), d'une manière quelque peu neutre. Ici, le passage des Actes des Apôtres emploie l'adjectif « glorieux », qui toutefois peut aussi être compris dans le sens de « terrible »³⁹⁵. Comme nous en discuterons plus bas, nous trouvons dans le Coran un adjectif décrivant le « jour » qui présente la même ambiguïté sémantique.

À l'instar de ce que nous avons vu du « jour » eschatologique comme sujet de verbes dans l'Ancien Testament et dans un des écrits de Qumrân, les versets néotestamentaires évoquent sa proximité temporelle de différentes manières.

L'Évangile de Luc fait d'abord dire à Jésus devant ses disciples que « des jours vont venir » (Ἐλεύσονται ἡμέραι et نētūn yōmōtō)³⁹⁶, ces jours faisant allusion aux « jours du Fils de l'Homme ». Il est notable que ces paroles viennent à la suite de la réponse de Jésus à la question des Pharisiens de savoir quand viendra le Royaume de Dieu (Lc 17, 20-1) : « le Royaume de Dieu est parmi vous ». Ainsi, tout comme le « jour » eschatologique était le sujet du verbe hébraïque pour « venir » dans l'Ancien Testament, le texte grec emploie ici l'équivalent sémantique ἔρχομαι dans le même but.

Ensuite, l'auteur de la deuxième épître aux Thessaloniciens qui reprend l'expression vétérotestamentaire יהוה יום/yōm Yhwh, bien que dans un sens différent (cf. *supra*), demande à ce que les « frères » de l'Église de Thessalonique n'aillent pas penser trop vite que « le jour du Seigneur est arrivé » (ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου et ماڤي يوميه د-موران)³⁹⁷. Le second chapitre de cette lettre adresse la question de la « venue de notre Seigneur Jésus Christ » (2 Th 2, 1). En creux, on comprend que des membres de cette Église avaient tendance à suivre des prêcheurs leur annonçant que la Fin des temps était déjà arrivée – croyance pourtant déjà véhiculée dans certaines des paroles attribuées à Jésus³⁹⁸ – que l'auteur de la lettre cherche à corriger.

Enfin, de la même manière que l'Ancien Testament employait la racine trilitère *q r b* à la fois à travers une forme verbale et une forme substantivée pour indiquer la proximité du « jour » eschatologique, l'auteur de l'épître aux Hébreux exhorte ses « frères » à accomplir de bonnes œuvres, en particulier, écrit-il car « vous voyez s'approcher le Jour » (βλέπετε ἐγγίζουσιν τὴν

³⁹⁴ Ac 2, 20 : « ... avant que vienne le jour du Seigneur, grand et glorieux » et Jl 3, 4 : « ... à l'avènement du jour du Seigneur, grandiose et redoutable ».

³⁹⁵ La LXX emploie ainsi le grec ἐπιφανῆ pour traduire l'hébreu נורא (*nōrā*), « terrible » en Habacuc 1, 7 par exemple. Le grec ne semble toutefois pas avoir la connotation péjorative de l'hébreu. Voir Liddell et Scott, *Lexicon*, p. 670. Quant au syriaque رابو (d*hīlō*), il signifie à la fois « formidable » et « terrible », « terrifiant ». Cf. Payne Smith, *Dictionary*, p. 89.

³⁹⁶ Lc 17, 22.

³⁹⁷ 2 Th 2, 2.

³⁹⁸ Jésus semble avoir considéré que le règne eschatologique de Dieu avait déjà commencé de son vivant. Cf. Ehrman, *Jesus. Apocalyptic Prophet*, p. 176 et Norelli, *Naissance du christianisme*, p. 26.

où » (ἡμέραν ἐν ἣ et ܡܳܐ ܒܳܥܳܠ/yōmō d-bēh)⁴¹¹, et « jusqu'à ce jour-là » (εἰς ἐκείνην τὴν ἡμέραν et ܡܳܠ ܒܳܥܳܠ/l-yōmō hō)⁴¹².

Le « jour » dans les textes du Nouveau Testament occupent une place importante dans le discours sur la Fin, le Jugement et la venue du Fils de l'Homme et/ou de Jésus. A l'instar des auteurs des écrits communautaires de Qumrân, qui sont pour une part quasi-contemporains des textes du corpus néotestamentaire, les auteurs de ces derniers reprennent – et adaptent parfois se faisant – les expressions vétérotestamentaires qui utilisaient le « jour ».

De manière générale, les versets de l'Ancien Testament décrivaient ce « jour » en des termes concrets et guerriers, insistant sur sa dimension terrifiante, tandis que les écrits de Qumrân l'adaptaient pour évoquer principalement les derniers jours de la bataille eschatologique entre les forces du bien et du mal.

Les textes des Évangiles – en particulier celui de Marc, mais aussi ceux de Mathieu et de Luc – laissent entrevoir une dimension clairement eschatologique dans l'enseignement originel attribué à Jésus⁴¹³. L'insistance sur le « jour du Jugement » y est très forte, à l'instar des textes de Qumrân, mais *a contrario* de ceux-ci il n'y est plus question du « jour » dans la perspective d'un combat dualiste, mais dans celle de l'avènement prochain d'un seul Sauveur (le Fils de l'Homme) et de l'instauration du Royaume de Dieu⁴¹⁴. La partie la plus ancienne du Nouveau Testament – les épîtres attribuées à Paul – ne parlent quant à elles quasiment plus du « jour » de manière négative, mais insistent surtout sur le salut et la délivrance qui viendront en ces temps.

1.4 Les « jours » homilétiques

Environ quatre siècles après que les écrits néotestamentaires furent rassemblés en un corpus, les homélistes de langue syriaque Narsai et Jacques de Saroug viendront s'inscrire dans la droite lignée du discours eschatologique de l'Ancien et du Nouveau Testaments en reprenant certaines des expressions composées avec le « jour » eschatologique, ainsi qu'en les adaptant et en les développant.

⁴¹⁰ Mc 14, 25. Cf. aussi Lc 1, 20 pour la formulation ἡς ἡμέρας (ܡܳܠ ܒܳܥܳܠ/l-yōmō d-), et Rom 2, 16 pour ἐν ἡμέρᾳ ὅτε (ܡܳܠ ܒܳܥܳܠ/b-yōmō d-).

⁴¹¹ Ac 17, 31.

⁴¹² 2 Tm 1, 12.

⁴¹³ Le fait que l'enseignement originel de Jésus semble avoir été eschatologique avait été noté en premier lieu en 1906 par Albert Schweitzer dans son *Von Reimarus zu Wrede*. Pour une étude récente et accessible à ce sujet voir Ehrman, *Jesus. Apocalyptic Prophet*.

⁴¹⁴ Le seul endroit où la source Q reconstituée semble mentionner le « jour » eschatologique le fait en relation avec ce Sauveur : « Car tel un éclair qui surgit de l'Orient et étincelle jusqu'à l'Occident, ainsi sera le Fils de l'homme lors de son jour ». Voir Amsler, « Proposition de traduction », p. 342.

Notre étude des homélies eschatologiques de Narsai, qui n'est pas exhaustive et se base essentiellement sur la traduction française de Philippe Gignoux, fait ressortir cinq exemples d'expressions ou de phrases employant le terme « jour » dans un contexte eschatologique⁴¹⁵.

La première expression qui semble revenir fréquemment dans les homélies de Narsai en est une qui n'apparaît ni dans les textes de Qumrân, ni dans l'Ancien et le Nouveau Testaments. Il s'agit du « jour de la manifestation » ou ܝܘܡܐ ܕܗܘܘܢܐܘܬܐ (yōm gēlyōnō) en syriaque, qui peut aussi être traduit par « jour de la révélation », le terme ܝܘܡܐ ayant ces deux sens⁴¹⁶.

Dans les quelques extraits d'homélies que nous avons consultées, cette expression renvoie soit au jour eschatologique où Jésus se manifestera sur Terre pour juger et départager les bons des méchants⁴¹⁷ ; soit au jour où se manifestera le son de la trompette finale qui jusqu'à ce moment reste caché à toutes les créatures⁴¹⁸.

La deuxième expression, qui elle aussi n'apparaît dans aucun des trois corpus antérieurs étudiés mais qui prendra une très grande importance dans le Coran, est le « jour de la Résurrection » (ܝܘܡܐ ܕܩܝܘܡܐ/ܝܘܡܐ ܕܩܝܘܡܐ/yōm qyōmtō). Dans les quelques passages traduits par Gignoux, cette formule apparaît une fois dans un passage qui traite de la séparation des bons et des mauvais au Jour dernier :

Les deux côtés auront joie et tristesse au jour de la Résurrection, les bons auront le bonheur et les
impies, des tourments redoublés⁴¹⁹

Une autre formulation qui rejoint celle-ci est le « jour de notre restauration » (ܝܘܡܐ ܕܗܘܘܢܐܘܬܐ/ܝܘܡܐ ܕܗܘܘܢܐܘܬܐ/yōm hūdōtan), le terme syriaque ܗܘܘܢܐܘܬܐ (hūdōtō) renvoyant ici clairement à la restauration dans le sens du renouvellement de la création après son annihilation⁴²⁰. Le passage en question lit :

Celui qui nous vivifie et nous restaure [i.e. Jésus] est ressuscité dans (son) corps et (son) âme, et par
sa résurrection même il nous a dépeint une figure du jour de notre restauration⁴²¹

⁴¹⁵ Il serait nécessaire d'entreprendre un travail de traduction de l'intégralité des homélies eschatologiques de Narsai comme l'a fait Isabelle Isebaert-Cauuet pour celles de Jacques de Saroug. Ce travail permettrait une comparaison plus exacte de son discours eschatologique d'une part avec celui de son contemporain Jacques de Saroug, ainsi qu'avec celui du Coran.

⁴¹⁶ Payne Smith, *Dictionary*, pp. 69 et 71 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 237. Voir Ap 1, 1 où c'est le terme syriaque ܝܘܡܐ qui traduit le grec original Ἀποκάλυψις.

⁴¹⁷ Homélie 18. Voir Gignoux, « Doctrines eschatologiques », p. 468 : « Voici qu'il est proche, le royaume de la Hauteur du roi de la Hauteur [...] /.../ Il y aura une grande merveille, un bonheur et une souffrance au jour de sa manifestation (ܝܘܡܐ ܕܗܘܘܢܐܘܬܐ/yōm gēlyōnēh) : la merveille de son apparition, le bonheur pour les bons et la souffrance pour les méchants. / Il se montrera avec splendeur et avec gloire, aux anges et aux hommes, et de sa gloire seront remplis à la fois le ciel et la terre. ».

⁴¹⁸ Homélie 51. Voir Gignoux, « Doctrines eschatologiques », p. 473 : « Le jour de la manifestation (du bruit de la trompette) (ܝܘܡܐ ܕܗܘܘܢܐܘܬܐ/yōm gēlyōnō) est celé et caché à toutes les créatures. ».

⁴¹⁹ Homélie 18. Voir Gignoux, « Doctrines eschatologiques », p. 23.

⁴²⁰ Sokoloff, *Lexicon*, p. 422 (avec renvoi à Rom 12, 2). Payne Smith, *Dictionary*, p. 130 donne les exemples suivants pour ce terme syriaque : « the renewal of creation » (ܗܘܘܢܐܘܬܐ ܕܗܘܘܢܐܘܬܐ/hūdōtō d-kul bēryōn) et « the restitution or renewal of all things » (ܗܘܘܢܐܘܬܐ ܕܗܘܘܢܐܘܬܐ/hūdōtō d-kul).

⁴²¹ Homélie 23. Voir Gignoux, « Doctrines eschatologiques », p. 487.

Enfin, un exemple d'emploi du « jour » eschatologique précédé d'un démonstratif figure dans l'homélie 34 de Narsaï, lorsque l'auteur renvoie par là à l'anéantissement de l'Antéchrist par le « Sauveur » (ܩܕܘܡܐ/ḡdōm) eschatologique : « Avant ce jour-là » (ܩܕܘܡܐ ܗܘ ܕܝܘܡܐ/ḡdōm hō yōmō)⁴²².

Jacques de Saroug, quant à lui, emploie le terme « jour » dans un sens eschatologique à trente-quatre reprises au sein des six premières de ses huit homélies sur la Fin. A cela, il faut ajouter trois autres mentions de ce « jour » dans des homélies qui ne sont pas spécifiquement eschatologiques. Il s'agit de la « Deuxième homélie sur les solitaires » et de l'homélie « Sur la création d'Adam et la résurrection des morts ».

Notre homéliste va d'abord naturellement reprendre la formulation vétérotestamentaire « Jour du Seigneur », יוֹם־יְהוָה (yōm Yhwh), passée par le filtre théologique du Nouveau Testament (le ἡμέραν κυρίου et ܕܝܘܡܐ ܕܡܘܪܝܘܬܐ/ḡdōm d-mōryōt) à plusieurs reprises dans ses homélies eschatologiques⁴²³. La première de ses occurrences est en réalité une citation du livre d'Amos 5, 18 qui est employée par Jacques de Saroug dans la pure tradition néotestamentaire qui veut voir dans l'Ancien Testament des signes annonciateurs qualifiant Jésus. Ainsi, Jésus le « Seigneur » et son avènement au temps de la Fin sont-ils pour lui préfigurés dans le livre d'Amos :

Le prophète l'a vu et, par sa prophétie, l'a montré à l'avance:/ Il est sombre et sans lumière, le Jour du Seigneur (ܕܝܘܡܐ ܕܡܘܪܝܘܬܐ/ḡdōm d-mōryōt)⁴²⁴

La seconde occurrence de cette expression se trouve dans un passage qui n'est pas une citation d'un texte antérieur, mais utilise le « Jour du Seigneur » dans le sens des épîtres pauliniennes du jour eschatologique où Jésus reviendra sur Terre pour juger les Hommes. Dans cette occurrence, l'homéliste insiste sur une qualité de ce « jour » que nous avons vue décrite à la fois dans l'Ancien et dans le Nouveau Testaments et dans les écrits de Qumrân – la proximité de l'arrivée de ce jour :

Oui, encore un petit peu de temps et nous arrive le Jour de notre Seigneur (ܕܝܘܡܐ ܕܡܘܪܝܘܬܐ ܕܡܘܪܝܘܬܐ ܕܡܘܪܝܘܬܐ/ḡdōm d-mōryōt hō 'ad qalil wa-mṭō lwōtan yōmēh d-mōran)⁴²⁵

Tout comme Narsaï, Jacques de Saroug utilise l'expression « jour de la Révélation » (ou « jour de la Manifestation ») dans ses homélies eschatologiques. Ses trois emplois se trouvent dans l'homélie *Sur la Fin* (5/192) qui débute avec cette formule et l'assimile explicitement à l'avènement de Jésus et au Jugement du jour dernier :

⁴²² Gignoux, « Doctrines eschatologiques », p. 475.

⁴²³ En plus des deux exemples cités ci-dessous voir l'homélie 5/192, v. 337 : « jour de la grande Révélation de notre Seigneur » (ܕܝܘܡܐ ܕܡܘܪܝܘܬܐ ܕܡܘܪܝܘܬܐ ܕܡܘܪܝܘܬܐ/ḡdōm ḡēlyōnēh rabō d-mōran). Comparer à Jl 3, 4 : « à l'avènement du jour du Seigneur grand et redoutable » (ܕܝܘܡܐ ܕܡܘܪܝܘܬܐ ܕܡܘܪܝܘܬܐ ܕܡܘܪܝܘܬܐ ܕܡܘܪܝܘܬܐ/ḡdōm Yhwh ḡāḡdōl v'ḡ-nōrā).

⁴²⁴ Homélie 6/193, vv. 223-4. Comparer à Am 5, 18 : « ... que sera-t-il pour vous, le jour du Seigneur ? Il sera ténèbres et non lumière ».

⁴²⁵ Homélie 3/67, v. 83.

Voici que le jour de ta révélation (ܝܘܡܐ ܓܠܝܘܢܐܝܐ / *yōm gēlyōnōk*) m'incite de parler de lui:/ Ouvre mes lèvres pour que je dise l'homélie de ton jugement !⁴²⁶

Un peu plus loin, dans la même homélie, Jacques de Saroug développe des vers autour du fait qu'il n'est pas possible pour les créatures de connaître l'heure de l'avènement ou de la révélation de Jésus. Il insiste se faisant sur l'aspect caché de ce jour, tout en contrebalançant avec l'aspect révélé du discours à son sujet :

Si le jour de ta révélation reste caché,/ Que le discours à son sujet ne soit pas, pour l'intelligence, aussi secret que lui !⁴²⁷

Et quelques vers après :

Il fallait que demeurât secret le jour de la révélation (ܝܘܡܐ ܓܠܝܘܢܐܝܐ / *yōm gēlyōnō*) ;/ Mais tenir cachée aussi l'homélie à son sujet ne sert à rien !⁴²⁸

Ainsi les trois seules occurrences du « jour de la Révélation » dans les six premières homélies eschatologiques de Jacques de Saroug ne rejoignent-elles que le premier sens vu dans l'homélie 18 de Narsai.

Une autre expression qui était employée par Narsai et qui revient par trois fois dans les homélies eschatologiques de Jacques de Saroug est le « jour du Jugement » (ܝܘܡܐ ܕܕܝܢܐ / *yōmō d-dīnō*), expression qui, comme nous l'avons dit précédemment, ne figure pas dans l'Ancien Testament mais apparaît de nombreuses fois dans les écrits néotestamentaires et de Qumrân et aura son importance dans la rhétorique eschatologique coranique⁴²⁹.

Nous retrouvons en outre chez notre homéliste l'équivalent des expressions vétérotestamentaire/qumrânienne אַחֶרֶת הַיָּמִים (*aḥērit ha-yāmim*) et néotestamentaire ἐσχάτη ἡμέρα (ܝܘܡܐ ܕܕܝܢܐ / *yōmō d-dīnō*) décliné en deux expressions légèrement différentes : « jour Dernier » (ܝܘܡܐ ܕܕܝܢܐ / *yōmō d-dīnō*)⁴³⁰ et « jour de la Fin » (ܝܘܡܐ ܕܗܚܪܐ / *yōmō d-ḥartō*)⁴³¹. La première formulation est employée dans le contexte de la séparation qui aura lieu entre les bons et les méchants lors du Jugement dernier, à la suite de la Résurrection, tandis que la deuxième apparaît deux fois dans des contextes liés directement à cette dernière. Il ressort donc que l'emploi que fait Jacques de Saroug de cette expression est le plus proche du sens johannique qui, nous l'avons dit, est principalement lié à la Résurrection.

⁴²⁶ Homélie 5/192, vv. 1-2. Voir aussi les vv. 3-4 : « L'histoire de la fin se sert de moi pour se révéler elle-même./ Eveille ma harpe ! Qu'elle célèbre ton avènement ! ».

⁴²⁷ Homélie 5/192, vv. 57-8.

⁴²⁸ Homélie 5/192, vv. 65-6.

⁴²⁹ Homélie 1/31, v. 3 ; homélie 5/192, v. 41 et homélie 5/192, v. 307.

⁴³⁰ Homélie 2/32, v. 71.

⁴³¹ Homélie 3/67, v. 398 et homélie 6/193, v. 242.

Une formule qui rejoint sémantiquement les deux que nous venons de voir et qui ne se trouve pas dans les textes vétérotestamentaires et néotestamentaires est le « jour de l'Accomplissement » (ܝܘܡ ܫܘܠܘܡܐ/*yōm šūlōmō*)⁴³², employé à deux reprises dans l'homélie 6/193 et une fois dans l'homélie « Sur la création d'Adam et la résurrection des morts ». Dans cette première, le « jour de l'Accomplissement » figure d'abord dans le passage susmentionné décrivant le « jour du Seigneur », où il semble simplement être une autre manière de désigner les événements terribles qui auront lieu – qui s'accompliront – en ces temps eschatologiques⁴³³, et ensuite dans un passage qui traite de l'enfantement de la Terre lors de la Résurrection⁴³⁴. Dans cette deuxième, l'expression est employée pour parler de la fin du monde qui est décrite en des termes renvoyant aux descriptions faites dans les Évangiles de Marc et de Mathieu⁴³⁵.

Parmi d'autres emplois du « jour » dans des expressions que l'on pourrait qualifier de 'neutres', figurent d'une part le « jour de l'Avènement » (ܝܘܡ ܡܝܬܝܬܘܢ/*yōm mētītō*) – implicitement le second avènement de Jésus – qui décrit le moment où la Terre enfantera les corps qu'elle renferme en se basant sur la tradition scripturaire de Mc 13, 8 et Mt 24, 8 (qui toutefois, notons-le bien, n'évoquent pas l'Avènement)⁴³⁶, et d'autre part le « jour porteur de la Rétribution » (ܝܘܡܐ ܕܐܬܝܢܐ ܕܠܘܘܝܐ/*yōmō da-ṯ'īn pūr'ōnūtō*)⁴³⁷, qui emploie le terme syriaque ܠܘܘܝܐ (*pūr'ōnūtō*) dont le sens peut aussi être connoté de manière négative puisqu'il signifie entre autres la « vengeance »⁴³⁸ – dans quel cas il rejoindrait le ܝܘܡ ܢܩܩܐ (*yōm nāqām*) vétérotestamentaire et qumrânien.

Enfin, Jacques de Saroug suit la longue tradition des trois corpus étudiés ci-dessus en qualifiant à trois reprises le jour de « grand » (ܝܘܡܐ ܪܒܘܬܐ/*yōmō rabō*). D'une part le « grand jour » désigne les événements liés à la Résurrection (l'enfantement de la Terre, la terreur qu'elle cause, le Jugement

⁴³² Le terme syriaque ܫܘܠܘܡܐ (*šūlōmō*) signifie la « fin d'une période déterminée » (la fin d'une année par exemple), la « complétion », l'« accomplissement ». Voir Payne Smith, *Dictionary*, p. 565 et Sokoloff, *Lexicon*, pp. 1528-9.

⁴³³ Homélie 6/193, v. 240 : « ... Et c'est avec tout cela qu'est décrit le jour de l'accomplissement ! ».

⁴³⁴ Homélie 6/193, v. 285 : « C'est une double douleur que voit la terre au jour de l'accomplissement ».

⁴³⁵ Mathews Jr. (éd. et trad.), *Jacob of Sarug's Homily on the Creation of Adam and the Resurrection of the Dead*, pp. 48-9 : v. 339 « Cela arrivera aussi au monde au jour de l'Accomplissement » (ܝܘܡܐ ܕܠܘܘܝܐ ܕܠܘܘܝܐ ܕܠܘܘܝܐ/*ōf lēh l-ōlmō hōkan gōdēš b-yōm šūlōmō*).

⁴³⁶ Homélie 6/193, vv. 271-2 : « Cette douleur, notre Seigneur l'a comparée à celle de l'accomplissement/ Car c'est bien ainsi qu'il va se produire pour la terre au jour de l'avènement ».

⁴³⁷ Homélie 6/193, vv. 217-8 : « C'est la douleur que requiert pour être dite l'histoire de la fin,/ Car le jour qui porte la rétribution est dans un grand tremblement ! ».

⁴³⁸ Payne Smith, *Dictionary*, p. 439 : « requital, remuneration, retribution, vengeance » et Sokoloff, *Lexicon*, p. 1172 : « retribution », « vengeance ».

Ici encore, le sens de « redoutable » ou « terrible » est préféré à celui de « glorieux » puisque la suite de l'homélie insiste sur la frayeur causée par le second avènement de Jésus⁴⁴⁴.

Dans un passage dont nous avons déjà discuté à propos du « Jour du Seigneur » qui se base notamment sur Am 5, 18, Jacques de Saroug développe un long discours sur la terreur causée par ce « jour » en y employant de nombreux termes évoquant les souffrances subies par les méchants et l'angoisse qu'il provoque :

C'est un jour ardent, dont le feu va brûler les méchants (ܝܡܘܡܘܢܐ ܕܥܡܘܬܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ /yamō ū da-šgīr nasēf nūrēh ba-bnay 'ulō) ;/ Menaçant et brûlant pour juger dans une amère douleur (ܡܠܝܬܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ /wa-lhīm ḥamīm nē'bed dīnō b-nēgdō qašyō)./ C'est un jour tout rempli de pleurs et de grincements de dents (ܝܡܘܡܘܢܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ /yōmō ū da-mlē kulēh bēkyō w-ḥūrōq šēnē) ;/ De repentir et de larmes, avec des soupirs et des mains défaillantes (ܬܘܘܬܐ ܕܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ /twōtō w-dēm'ē 'am tēnhōtō w-tūrōf aydē)⁴⁴⁵

Le « jour ardent » (ܝܡܘܡܘܢܐ ܕܡܝܢܐ /yamō ū da-šgīr), « menaçant et brûlant » (ܡܠܝܬܐ ܕܡܝܢܐ /wa-lhīm ḥamīm) ainsi que le « jour tout rempli de pleurs... » (ܝܡܘܡܘܢܐ ܕܡܝܢܐ /yōmō ū da-mlē kulēh bēkyō) dont il est question ici n'ont pas d'équivalents directs dans les textes de l'Ancien Testament dont nous avons traités, bien qu'ils puissent sans aucun doute être rapprochés des descriptions terrifiantes du jour de Yhwh de Sophonie⁴⁴⁶.

De même que le texte vétérotestamentaire n'employait qu'un seul terme positif pour qualifier le jour eschatologique (« jour du salut »), nous n'avons trouvé qu'une occurrence d'un tel emploi dans les homélies de Jacques de Saroug. Il s'agit du « jour de la Grande Lumière » (ܝܡܘܡܘܢܐ ܕܡܝܢܐ /imōmō d-nūhrō rabō) qui vient conclure un long passage sur la Résurrection et les bouleversements cosmiques qui auront lieu lors de la Fin⁴⁴⁷.

En ce qui concerne les démonstratifs, le pendant du הַיּוֹם (*ha-yōm*) vétérotestamentaire et des τῆς ἡμέρας/ἡ ἡμέρα néotestamentaires pour « ce jour » est le plus fréquemment usité dans les homélies eschatologiques de Jacques de Saroug sous la forme ܡܝܢܐ ܕܡܝܢܐ (*hō yōmō*)⁴⁴⁸. L'équivalent du הַיּוֹם הַזֶּה (*ha-yōm hazēh*) vétérotestamentaire et du τῆς ἡμέρας ἐκείνης néotestamentaire « ce jour-là » est quant

⁴⁴⁴ Voir l'homélie 2/32, vv. 5-6 par exemple : « S'il [i.e. le Fils de Dieu] regarde [vers] les cieux, les créatures des Cieux et de la Terre trembleront ; et s'il regarde [vers] la Terre, les fondations, les abysses et la Terre seront secoués ».

⁴⁴⁵ Homélie 6/193, vv. 219-22.

⁴⁴⁶ So 1, 15 : « Jour de fureur que ce jour, jour de détresse et d'angoisse, jour de désastre et de désolation... »

⁴⁴⁷ *Creation of Adam* (éd. et trad. Mathews), pp. 48-9 : v. 295.

⁴⁴⁸ Homélie 3/67, v. 459 : « Pour, quand ce jour sera passé, l'offrir lors de l'accomplissement ! » ; homélie 4/68, v. 205 : « Il est prodigieux de parler, terrible d'écouter à propos de ce jour » ; homélie 5/192, v. 299 : « Et si, à propos de ce jour, les apôtres n'ont par reçu d'explication » ; et homélie 5/192, v. 318 : « Et nous ignorons si ce jour d'aujourd'hui est pour nous l'accomplissement ».

à lui employé à deux reprises dans deux formulations différentes⁴⁴⁹, tandis que « le jour où » (ܠܝܘܡܐ/ܝܘܡܐ *d-bēh*), l'équivalent du יוֹם (yōš yōm) vétérotestamentaire et du ἡμέραν ἐν ἡ̅ néotestamentaire, est employé une fois⁴⁵⁰.

Autrement, l'homéliste utilise dans un contexte eschatologique deux fois la question « quel jour ? » (ܠܝܘܡܐ ܠܝܘܡܐ/*ba-ynō yōmō*)⁴⁵¹, une fois l'expression « un seul jour » (ܠܝܘܡܐ ܘܗܘܐ/*had imōmō*)⁴⁵² et une fois « en un seul jour » (ܠܝܘܡܐ ܕܘܗܘܐ/*da-b-ḥad yōmō*)⁴⁵³.

Les homélies syriaques de Narsai et de Jacques de Saroug évoquent essentiellement le « jour » dans une perspective sotériologique, comme étant celui de l'avènement d'un Sauveur : Jésus. Elles s'inscrivent ainsi logiquement dans la suite de la conception des « jours » qu'en ont les auteurs néotestamentaires et surtout de celle issue des épîtres attribuées à Paul (pour qui le Sauveur ne peut être que Jésus). Mais à la différence de l'ensemble de ces textes, les homélistes insistent sur la dimension effrayante et terrible de ce « jour ». La raison est certainement à trouver dans le genre littéraire ainsi que dans la raison d'être même de ces textes : ces homélies sont des exhortations adressées à un auditoire qu'il faut convaincre de se repentir au plus vite. Ainsi leurs auteurs usent de techniques rhétoriques pour parvenir à cette fin, dont celle de la double insistance à la fois sur la proximité de l'eschaton (la conversion doit se faire d'urgence) et sur la frayeur qui sera causée par les jours derniers (la conversion prémunit contre le châtement terrible de la Fin).

Au terme de cette étude sur les « jours » dans l'Ancien et le Nouveau Testaments, dans les écrits communautaires de Qumrân, ainsi que dans les homélies de Narsai et de Jacques de Saroug, nous avons pu constater la place importante qu'ils jouent dans leurs discours eschatologiques respectifs, ainsi que les différents héritages littéraires qui se font jour, tout comme les aménagements créatifs qui ressortent des textes plus récents.

Nous avons vu que huit livres vétérotestamentaires emploient à eux seuls le terme « jour » à 192 reprises dans un sens d'abord concret et guerrier et qui en viendra à être interprété de manière eschatologique, que les rouleaux non-bibliques de Qumrân en font un usage explicitement eschatologique à peu près 84 fois, que vingt des vingt-sept livres néotestamentaires font figurer ce mot environ 69 fois, et que Jacques de Saroug utilise le « jour » eschatologique 34 fois dans six de ses homélies sur la Fin.

L'ensemble des discours eschatologiques de ces textes s'articule autour du « jour ». Les descriptions des cataclysmes finaux, de la venue d'un Sauveur, de la Résurrection, d'un Jugement final, prennent place dans un futur qui est désigné par le « jour » (soit seul, soit suivi de « -là », « où », « lorsque », etc., soit précédé d'un pronom démonstratif). Ce mot seul est la plus petite unité linguistique

⁴⁴⁹ Homélie 3/67, v. 293 : « Ce jour-là (ܠܝܘܡܐ ܕܘܗܘܐ/*b-hō dēn yōmō*), ce n'est pas ainsi qu'agit le Premier-né » ; et homélie 5/192, v. 181 : « S'il n'avait pas connu ce jour-là (ܠܝܘܡܐ ܕܘܗܘܐ/*l-hō yōmō*), comment aurait-il annoncé... ».

⁴⁵⁰ Homélie 5/192, v. 82 : « Et quel est le jour où se produira, pour le monde, l'accomplissement ».

⁴⁵¹ Homélie 5/192, v. 78 : « Et quel est le jour où tu [i.e. Jésus] vas apparaître sur les créatures ? » ; homélie 5/192, v. 80 : « Combien de temps ? Et quel est le moment ? Et quel jour ? ».

⁴⁵² Homélie 5/192, v. 387-8 : « Lorsque sera brouillé le calcul des heures suivant le soleil, / Et qu'il y aura, pour toujours, un seul jour au lieu de la suite des jours ».

⁴⁵³ Homélie 3/67, v. 392 : « Car en un seul jour, rapidement, la terre est en travail ».

renvoyant à l'eschatologie, sous-entendant l'avènement de tous les événements qui prendront place en ces temps de la Fin.

Mais la Bible, les textes de Qumrân et les homélies syriaques emploient aussi des expressions composées pour se référer à ce même moment de l'*eschaton*. Aussi les écrits de l'Ancien Testament et les homélies syriaques de Narsaï et de Jacques de Saroug mettent-ils l'accent sur la dimension terrifiante du jour dernier au travers d'expressions composées de « jour » et d'un autre nom commun ou adjectif. Le Nouveau Testament délaisse quant à lui cet aspect pour insister sur le salut et la rédemption de ce jour. Le corpus susétudié – à l'exception de celui de Qumrân – accorde en outre au « jour du Seigneur » une place préminente, bien que dans des sens différents. L'ensemble de ces recueils ont aussi en commun le fait de parler du « grand jour » et des « jours derniers » au travers de diverses expressions. Enfin, nous avons remarqué que les écrits de Qumrân et le Nouveau Testament emploient l'expression « Jour du Jugement », absente de la Bible hébraïque, qui sera reprise par la suite, notamment dans l'homilétique syriaque. Enfin, l'expression « Jour de la Résurrection », absente à la fois de l'Ancien et du Nouveau Testaments, semble faire sa première apparition dans les homélies chrétiennes.

Enfin, et c'est là un point central pour comprendre ce qui suit, le sens du même mot ou expression dans chacun des corpus analysés évolue selon son contexte littéraire et historique. Nous avons vu par exemple que nombre de textes de Qumrân font un emploi de formules sur le modèle de l'Ancien Testament, mais en leur donnant un sens explicitement eschatologique pour se référer à un combat final apocalyptique. Ces mêmes formules peuvent ensuite réapparaître dans le Nouveau Testament non plus pour désigner une bataille mais pour décrire le jour de l'avènement du Sauveur de la Fin.

Les homélistes, quant à eux, composent de nouveaux textes rythmés et en rime avec un sous-texte biblique souvent évident afin d'édifier leur congrégation et surtout pour inspirer en eux la crainte du grand jour afin qu'ils se repentent.

2. Les « jours » coraniques

Du point de vue formel, les auteurs du Coran s'inscrivent sans équivoque dans la droite lignée de la tradition littéraire religieuse antérieure que nous venons de décrire lorsqu'ils élaborent leur discours sur la Fin. Si l'eschatologie coranique devait être résumée en un mot, ce serait le terme « jour » qui lui conviendrait le mieux. Cela avait déjà été noté il y a plus d'un siècle par Hartwig Hirschfeld qui établit une minutieuse liste des expressions coraniques employant le « jour », en répertoriant pas moins de 90 versets⁴⁵⁴. Il en concluait que tous ces emplois reflètent des cas de « prophéties messianiques »⁴⁵⁵, mais sans s'attarder sur ses parallèles bibliques (chrétiens en particulier) ou homilétiques, écrivant simplement que les « oracles » du Coran sont modelés sur les prophéties messianiques de la Bible juive, telles que celles contenues dans le livre d'Isaïe (24, 18-23) ou de Zacharie (14, 4)⁴⁵⁶.

Peu de temps après Hirschfeld, Tor Andrae insista lui aussi sur le fait que toute l'attention de l'auteur du Coran (qu'il identifie avec Muḥammad) « est attirée par le grand Jour du Jugement : tout

⁴⁵⁴ Hirschfeld, *New Researches*, pp. 49-52.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 52.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 47.

ce qu'il raconte du temps de la fin est condensé dans ce seul Jour ; « en ce Jour où... », c'est la manière inlassablement répétée de dater les événements eschatologiques »⁴⁵⁷. À la suite de ces remarques, Andrae répertoria lui aussi certaines expressions coraniques composées de jour suivi d'un nom, sans toutefois être exhaustif et entrer dans le détail d'éventuels antécédents textuels⁴⁵⁸. Plus récemment, Isaac Hasson a débuté la section sur les « noms coraniques du jour du jugement dernier » dans un article encyclopédique en énumérant tour à tour les différentes expressions composées avec « jour » qui, selon « la majorité des exégètes musulmans », auraient toutes le sens global de « jour du Jugement »⁴⁵⁹.

En rentrant plus en détail dans le compte du « jour » de la Fin, il ressort que le Coran emploie ce nom commun en grande majorité (à 388 reprises sur un total de 430 occurrences) dans un sens clairement eschatologique. Le terme « jour », *يَوْم* (*yawm*) en arabe, se trouve utilisé seul 313 fois dans ce sens. Au total, ce sont 77 des 114 sourates du Coran qui font figurer le jour eschatologique⁴⁶⁰. Ce n'est toutefois pas le nombre lui-même qui donne la mesure de l'importance du « jour » au sein du discours eschatologique coranique, mais plutôt la manière dont il y est employé.

Pour désigner un seul et même jour – le jour de la Fin – le Coran n'emploie pas moins de 36 expressions composées différentes. Des textes que nous avons étudiés et discutés ci-dessus, il est ainsi le plus créatif pour agencer le « jour » à un autre nom commun. Avant même de rentrer dans le détail de certaines de ces expressions, on peut constater la place fondamentale qu'il occupe dans le discours eschatologique coranique. Dans ce qui suit, nous nous intéresserons plus en détails à l'étymologie de ces expressions, à leurs contextes d'emploi ainsi qu'à leurs éventuels antécédents en nous basant sur les conclusions précédentes.

Mais avant de nous pencher sur l'ensemble de ces expressions, il nous faut dire quelques mots à la fois sur l'emploi seul du « jour » dans le Coran et sur les occurrences dans lesquelles il se trouve annexé à un adjectif, le tout à la lumière des remarques que nous avons formulées à propos de l'Ancien et du Nouveau Testaments, des écrits de Qumrân, ainsi que des homélies syriaques.

2.1 Le « jour » eschatologique coranique

⁴⁵⁷ Andrae, *Origines de l'islam*, p. 71.

⁴⁵⁸ *Ibid.* La seule exception est le cas du « Jour de la décision », expression pour laquelle l'auteur propose deux parallèles bibliques (voir plus en détails *infra* à propos du « Jour de la Résurrection »). Outre cette formule, il évoque le « Jour du Jugement », « le Jour de la liquidation (sic) » (*yawm al-ḥisāb*), le « Jour de la résurrection », « le dernier Jour », « le Jour de la sortie », le « Jour de la rencontre », et le « Jour du rassemblement ».

⁴⁵⁹ Hasson, « Last Judgment », E.Q., III, pp. 136-7.

⁴⁶⁰ Le « jour » eschatologique manque dans les 37 sourates suivantes : Q 12 et 13 ; Q 47 à 49 ; Q 53 ; Q 59 ; Q 61 à 63 ; Q 67 ; Q 71 et 72 ; Q 81 ; Q 84 ; Q 87 ; Q 90 à 98 ; et Q 103 à 114 – ce qui ne signifie pas que ces sourates soient dépourvues de discours sur la Fin. En effet Q 12, 107 mentionne le Châtiment et l'Heure ; Q 13, 31 la Promesse ; Q 47, 18 mentionne l'Heure ; Q 53, 27 fait allusion au Jour Dernier et a un contenu à la fois apocalyptique et eschatologique ; Q 61, 13 fait allusion au Jugement (*fath*) proche et à l'annonce de la bonne nouvelle ; une bonne partie de Q 67 est eschatologique (Résurrection, Châtiment, etc.) ; Q 81, 1-14 est sans équivoque eschatologique et apocalyptique (bouleversements cosmiques, visions) ; Q 84 est aussi eschatologique ; de même que le sont Q 92, Q 107 et Q 110 ; et Q 111 a une thématique eschatologique.

À l'instar de l'Ancien Testament, des écrits composés par les communautés de Qumrân, du Nouveau Testament et des homélistes chrétiens de langue syriaque, les auteurs du Coran désignent de manière métonymique les différents évènements de la Fin en employant uniquement le mot « jour » qui, dans l'esprit de l'auditeur et/ou du lecteur doit immédiatement renvoyer aux cataclysmes finaux, à la Résurrection, au Jugement, etc.

Dans le Coran, le plus petit élément eschatologique que l'on retrouve est simplement *يَوْمَ* (*yawm*), qui signifie littéralement « jour », mais qui est rendu en français par « au/le/ce jour où ». Il y est employé non moins de cent fois⁴⁶¹. L'exact équivalent de cet élément est le ἡμέρα ou *ܝܘܡܐ* (*yōmō*) du Nouveau Testament. Des correspondances sémantiques se trouvent dans l'Ancien Testament avec *בְּיוֹם* (*b^e-yōm*), dans les écrits de Qumrân avec *בְּיוֹם* (*b-ywm*), dans le Nouveau Testament avec notamment *ἐν ἡμέρᾳ ὄψε/ܝܘܡܐ* (*b-yōmō d-*) ou *ἡμέραν ἐν ἡ /ܝܘܡܐ* (*yōmō d-bēh*) et avec *ܝܘܡܐ* (*yōmō d-bēh*) dans les homélies de Jacques de Saroug. Un seul exemple suffit à illustrer la manière dont l'auteur du texte coranique se réfère au « Jour du Jugement » de manière métonymique en invoquant seulement le « jour »⁴⁶² :

au jour où des visages s'éclaireront tandis que d'[autres] visages s'assombriront... (*يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهُ* /*yawm tabyaḏḏu wujūh wa-taswaddu wujūh...*)⁴⁶³

À cela il faut d'abord ajouter les dix occurrences de ce terme arabe à la forme indéfinie, *يَوْمٍ* (*yawm*) et *يَوْمًا* (*yawman*), avec le sens de « un jour »⁴⁶⁴. Ainsi dans une adresse aux « Fils d'Israël », les auteurs du Coran les exhortent à craindre « un jour » qui, étant donné du vocabulaire employé dans le verset, renvoie là aussi incontestablement au « Jour du Jugement »⁴⁶⁵ :

Prenez garde à un jour où nulle âme ne sera en rien récompensée pour une [autre] âme, [où] nul équivalent ne sera admis à sa place, [où] nulle intercession ne lui sera utile, [où les Impies] ne seront point secourus (*وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ* /*wa-*

⁴⁶¹ Q 2, 254 ; Q 3, 30 ; Q 3, 106 ; Q 5, 109 ; Q 6, 22 ; Q 6, 73 (x2) ; Q 6, 128 ; Q 6, 158 ; Q 7, 14 ; Q 9, 35 ; Q 10, 28 ; Q 10, 45 ; Q 11, 8 ; Q 11, 105 ; Q 14, 31 ; Q 14, 41 ; Q 14, 44 ; Q 14, 48 ; Q 16, 84 ; Q 16, 89 ; Q 16, 111 ; Q 17, 52 ; Q 17, 71 ; Q 18, 47 ; Q 18, 52 ; Q 19, 38 ; Q 19, 85 ; Q 20, 102 ; Q 21, 104 ; Q 22, 2 ; Q 24, 24 ; Q 24, 64 ; Q 25, 17 ; Q 25, 22 ; Q 25, 25 ; Q 25, 27 ; Q 26, 87 ; Q 26, 88 ; Q 27, 83 ; Q 27, 87 ; Q 28, 62 ; Q 28, 65 ; Q 28, 74 ; Q 29, 55 ; Q 30, 12 ; Q 30, 14 ; Q 30, 43 ; Q 30, 55 ; Q 33, 44 ; Q 33, 66 ; Q 34, 30 ; Q 34, 40 ; Q 37, 144 ; Q 40, 16 ; Q 40, 33 ; Q 40, 46 ; Q 40, 51 ; Q 40, 52 ; Q 41, 19 ; Q 41, 47 ; Q 42, 47 ; Q 44, 10 ; Q 44, 16 ; Q 44, 41 ; Q 45, 27 ; Q 46, 20 ; Q 46, 34 ; Q 46, 35 ; Q 50, 30 ; Q 50, 41 ; Q 50, 42 ; Q 50, 44 ; Q 51, 13 ; Q 52, 9 ; Q 52, 13 ; Q 52, 46 ; Q 54, 6 ; Q 54, 48 ; Q 57, 12 ; Q 57, 13 ; Q 58, 6 ; Q 58, 18 ; Q 64, 9 ; Q 66, 8 ; Q 68, 42 ; Q 70, 8 ; Q 70, 43 ; Q 73, 14 ; Q 78, 18 ; Q 78, 38 ; Q 78, 40 ; Q 79, 6 ; Q 79, 35 ; Q 79, 46 ; Q 80, 34 ; Q 82, 19 ; Q 83, 6 ; Q 86, 9 ; Q 101, 4

⁴⁶² Hasson, « Last Judgment », E.Q., III, p. 137 emploie cet exemple pour illustrer le fait que « Exegetes add some expressions which are said to refer to the last judgment ».

⁴⁶³ Q 3, 106.

⁴⁶⁴ Q 2, 48 ; Q 2, 123 ; Q 2, 281 ; Q 24, 37 ; Q 25, 26 ; Q 31, 33 ; Q 34, 30 ; Q 73, 17 ; Q 76, 7 ; Q 77, 12.

⁴⁶⁵ Hasson, « Last Judgment », E.Q., III, p. 137. Même remarque que deux notes au-dessus.

ttaqū yawman lā tajzī nafs ‘an nafs šay’an wa-lā yuqbalu minhā ‘adl wa-lā tanfa‘uhā šafā‘a wa-lā hum yunšarūn)⁴⁶⁶

Ensuite il faut y ajouter le mot *يَوْمَئِذٍ* (*yawma’idīn*), lui aussi très fréquemment utilisé dans le corpus coranique (soixante-six fois) pour convier tout un bagage d’images eschatologiques dans l’esprit de l’auditoire/lecteur⁴⁶⁷. Il se traduit sans équivoque par « ce jour-là » et correspond dès lors aux *הַיּוֹם הַהוּא* (*ha-yōm hazēh*) et *יּוֹם הוּא* (*yōm hūa*) vétérotestamentaires, au *הַיּוֹם הַזֶּה* (*h-ywm hzh*) de Qumrân, aux *τῆς ἡμέρας ἐκείνης* / *οἱ ἡμέρας* (*b-yōmō hō*) et *ἡ ἡμέρα* / *οἱ ἡμέρας* (*yōmō hō*) néotestamentaires, et aux *ἡμέρας ἐκείνης* (*b-hō dēn yōmō*) et *ἡμέρας* (*l-hō yōmō*) des homélies syriaques. Dans l’exemple coranique qui suit, « en ce jour » pourrait encore une fois être remplacé par « Jour du Jugement » :

En ce jour, ceux qui auront été infidèles et auront désobéi au Messenger aimeront que la Terre les recouvre et ne pourront céler un [seul] discours à Dieu (*يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصُوا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِم)* / *yawma’idīn yawaddu l-ladīna kafarū wa-‘aṣaw al-rusūl law tusawwā bihim al-arḍ wa-lā yaktumūna Llāh ḥadītan*)⁴⁶⁸

Le nom commun arabe se trouve en outre soit annexé à un pronom personnel pour lui donner le sens de « leur jour » (*يَوْمِهِمْ/yawmihim* et *يَوْمَهُمْ/yawmahum*)⁴⁶⁹, soit précédé (ou suivi) de différents démonstratifs et particules, dont on notera l’usage de *هَذَا يَوْمَ* (*hādā yawm*) pour « c’est/ce sera un jour »⁴⁷⁰, de *إِلَى يَوْمٍ* (*ilā yawm*) ou « jusqu’au jour »⁴⁷¹, de *لِيَوْمٍ* (*li-yawm*), soit « à un jour »⁴⁷², ainsi que précédé d’un interrogatif *لِأَيِّ يَوْمٍ* (*li-ayy yawm*), demandant « à quel jour ? »⁴⁷³.

Enfin, le nom « jour » est précédé d’un article défini dans un contexte eschatologique à trente-cinq reprises à travers le Coran : *الْيَوْمِ* (*al-yawm*)⁴⁷⁴. Il signifie ainsi littéralement « le jour », mais avec le

⁴⁶⁶ Q 2, 123.

⁴⁶⁷ Q 4, 42 ; Q 6, 16 ; Q 7, 8 ; Q 14, 49 ; Q 16, 87 ; Q 18, 99 ; Q 18, 100 ; Q 20, 102 ; Q 20, 108 ; Q 20, 109 ; Q 22, 56 ; Q 23, 101 ; Q 24, 25 ; Q 25, 22 ; Q 25, 24 ; Q 25, 26 ; Q 27, 89 ; Q 28, 66 ; Q 30, 4 ; Q 30, 14 ; Q 30, 43 ; Q 30, 57 ; Q 37, 33 ; Q 40, 9 ; Q 42, 47 ; Q 43, 67 ; Q 45, 27 ; Q 52, 11 ; Q 55, 39 ; Q 69, 15 ; Q 69, 16 ; Q 69, 17 ; Q 69, 18 ; Q 70, 11 ; Q 74, 9 ; Q 75, 10 ; Q 75, 12 ; Q 75, 13 ; Q 75, 22 ; Q 75, 24 ; Q 75, 30 ; Q 77, 15 ; Q 77, 19 ; Q 77, 24 ; Q 77, 28 ; Q 77, 34 ; Q 77, 37 ; Q 77, 40 ; Q 77, 45 ; Q 77, 47 ; Q 77, 49 ; Q 79, 8 ; Q 80, 37 ; Q 80, 38 ; Q 80, 40 ; Q 82, 19 ; Q 83, 10 ; Q 83, 15 ; Q 88, 2 ; Q 88, 8 ; Q 89, 23 ; Q 89, 25 ; Q 99, 4 ; Q 99, 6 ; Q 100, 11 ; Q 102, 8.

⁴⁶⁸ Q 4, 42.

⁴⁶⁹ Q 7, 51 ; Q 43, 83 ; Q 51, 60 ; Q 52, 45 ; Q 70, 42. Voir aussi note de bas de page suivante.

⁴⁷⁰ Q 5, 119 et Q 77, 35. Voir aussi *يَوْمَكُمْ هَذَا* (*yawmukum hādā*) ou « votre jour que voici » en Q 6, 130 ; Q 21, 103 ; Q 32, 14 ; Q 39, 71 et Q 45, 34.

⁴⁷¹ Q 9, 77 ; Q 15, 36 ; Q 23, 100 ; Q 38, 79.

⁴⁷² Q 3, 9 ; Q 3, 25 ; Q 14, 42.

⁴⁷³ Q 77, 12.

⁴⁷⁴ Q 6, 93 ; Q 7, 51 ; Q 16, 27 ; Q 16, 63 ; Q 17, 14 ; Q 19, 38 ; Q 20, 126 ; Q 23, 65 ; Q 23, 111 ; Q 25, 14 ; Q 34, 42 ; Q 36, 54 ; Q 36, 55 ; Q 36, 59 ; Q 36, 64 ; Q 36, 65 ; Q 37, 26 ; Q 40, 16 ; Q 40, 17 (x2) ; Q 43, 39 ; Q 43, 68 ; Q 45, 28 ; Q 45, 34 ; Q 45, 35 ; Q 46, 20 ; Q 50, 22 ; Q 57, 12 ; Q 57, 15 ; Q 66, 7 ; Q 68, 24 ; Q 69, 35 ; Q 70, 44 ; Q 76, 11 ; Q 83, 34.

sens d'« aujourd'hui », et est en cela l'équivalent de l'hébreu vétérotestamentaire et des écrits de Qumrân הַיּוֹם (*ha-yōm*), et du grec néotestamentaire τῆς ἡμέρας ainsi que de sa traduction syriaque ܝܘܡܐ (*yōmō*). Un dernier exemple textuel parlant se trouve dans un passage coranique qui met dans la bouche des anges les mots ironiques suivants, adressés aux « injustes » (الظَّالِمُونَ/*al-zālimūn*), dans lesquels « aujourd'hui » a le sens de « lors du Jugement » :

... Expulsez vos âmes ! Aujourd'hui vous allez être "récompensés" par le Châtiment de l'Humiliation... (أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ) /*ahrijū anfusakum al-yawm tujzawna 'adāb al-hūn*⁴⁷⁵

Nous avons vu que selon la perspective chrétienne (Nouveau Testament et homélies syriaques), le « jour » renvoie à celui de l'avènement du Sauveur, tandis que pour les communautés de Qumrân, le « jour » était le moment de l'ultime bataille entre les « fils de la lumière » et les « fils des ténèbres ». Si l'on se base uniquement sur les quelques exemples textuels du Coran suscités, qui sont assez représentatifs du reste du corpus, il ressort que les centaines d'emplois du « jour » désignent le « Jour du Jugement ». Dans le Coran, il n'est en effet (apparemment) ni question d'un Sauveur, ni d'une bataille eschatologique, déplaçant ainsi les attentes de l'auditoire dans le Jugement de la Fin. Quoi qu'il en soit, la technique rhétorique semble être la même : le « jour » fonctionne comme une sonnette pour l'auditeur/lecteur, lui indiquant qu'il est question du temps de l'*eschaton*.

2.2 Les « jours » eschatologiques coraniques suivis d'adjectif(s)

Le Coran compte dix expressions composées sur le modèle « jour + adjectif », toutes employées pour désigner le Jour de la Fin de manière exclusivement péjorative, rejoignant par là l'emploi vétérotestamentaire et celui des écrits de Qumrân qui sera ensuite repris par les homélistes de langue syriaque. Nous nous concentrerons ici plus longuement sur la première d'entre elles en raison du fait qu'elle est la plus fréquemment employée dans le Coran et qu'elle présente un cas intéressant de polysémie.

Il s'agit de la formule composée arabe يَوْمٌ عَظِيمٌ (*yawm 'azīm*) qui se trouve dix fois dans le corpus coranique. L'adjectif qui est employé dérive de la racine trilitère arabe ʿ z m dont la forme verbale signifie « être grand »⁴⁷⁶, donnant donc logiquement à l'adjectif le sens premier de « grand »⁴⁷⁷. Dès lors cette expression coranique pourrait être traduite par « le Grand Jour »⁴⁷⁸, ce qui le ferait quelque

⁴⁷⁵ Q 6, 93.

⁴⁷⁶ Ibn Manẓūr, *Lisān*, VI, p. 322 : عَظُمَ يَعْظُمُ عِظًا وَعِظَامَةٌ كَبُرَ وَهُوَ عَظِيمٌ (‘azuma ya‘zuma ‘izman wa-‘azāmatan kabura wa-huwa ‘azīm). Voir aussi al-Ḥalīl b. Aḥmad, *al-‘Ayn*, III, p. 186 : « ‘azzamahu, c'est-à-dire augmenter/rendre plus grand » (أَيُّ كِبَرِهِ) /‘azzamahu ay kabbarahu).

⁴⁷⁷ Cet adjectif se trouve à 107 reprises dans le Coran. Il est fréquemment utilisé pour décrire le « Châtiment » eschatologique et est notamment employé quelques rares fois dans le Coran pour qualifier Dieu (Q 2, 255 ; Q 42, 4 et Q 69, 33). En ce sens il fait partie des soi-disant « plus beaux noms de Dieu ». Voir Gimaret, *Noms divins*, p. 208.

⁴⁷⁸ Voir Ben-Shemesh, הקראן הקדוש, p. 81 (*ad* Q 6, 15) qui traduit يَوْمٌ عَظِيمٌ (*yawm 'azīm*) par הַיּוֹם הַגָּדוֹל (*ha-yōm ha-gādōl*).

peu rejoindre la phrase vétérotestamentaire « grand est ce jour » (גָּדוֹל הַיּוֹם/*gādōl ha-yōm*) de Jr 30, 7 (ainsi que Jl 2, 11 et So 1, 14) et la rapprocherait surtout de la syntaxe de l'hébreu de la Règle de la Communauté (4Q256) de Qumrân, יוֹם גָּדוֹל (*ywm gdwl*)⁴⁷⁹, bien que le contexte de son emploi ne semble pas eschatologique, et ce malgré le fait que cette dimension est bien présente dans d'autres parties de cet écrit.

En revanche, le Nouveau Testament évoque le « grand jour » dans un livre qui traite entièrement et explicitement de la Fin : l'Apocalypse de Jean. Ce texte fait dire aux Hommes, terrifiés par les cataclysmes finaux (6, 12-4) : « il est venu le grand jour de Sa colère (ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς et מַלְאָכָא רַבּוֹתֵי רַבּוֹתֵי/ *yōmō rabō d-rūgzēh*) »⁴⁸⁰.

Dès lors, doit-on considérer que les dix emplois de la formule coranique يَوْمٌ عَظِيمٌ (*yawm 'aẓīm*) reflètent ce même concept néotestamentaire ? Dans la majorité des cas – c'est-à-dire en Q 6, 15 ; Q 7, 59 ; Q 10, 15 ; Q 26, 135 ; Q 26, 156 ; Q 26, 189 ; Q 39, 13 et Q 46, 21 il est question du « châtimement du Grand Jour » et en Q 19, 37 l'expression est employée en relation avec les « mécréants ». Ces neuf occurrences vont dans le sens de la « colère » de Dieu qui s'exprime durant les jours derniers. De manière un peu plus neutre, en Q 83, 5 la formule sert à désigner le jour où les Hommes seront ressuscités (cf. Q 83, 4). Il ressort donc qu'il est légitime de traduire l'expression arabe par « Grand Jour » dans le sens eschatologique d'un jour où Dieu détruira les cieux et la Terre, châtiant se faisant les mécréants, un sens univoque que l'on trouve d'ailleurs dans une autre formule composée : يَوْمٌ كَبِيرٌ (*yawm kabīr*)⁴⁸¹, qui est là sans conteste l'équivalent morphosémantique du syriaque ܪܒܘܬܝܐܪܒܘܬܝܐ (*yōmō rabō*).

Mais une deuxième manière de traduire l'adjectif عَظِيمٌ (*'aẓīm*) est tout aussi possible, voir même peut-être plus probable. À côté de son sens propre, il a le sens figuré de « terrible » ou « redoutable »⁴⁸², qui fait prendre à notre expression la signification de « Jour Terrible » ou « Jour Redoutable ».

Dans les Actes des Apôtres, Pierre cite des paroles apocalyptiques tirées du livre vétérotestamentaire de Joël (3, 1-5) dans lequel il est question, entre autres, de la « colonne de fumée » et des bouleversements cosmiques de la Fin qui arriveront en « ces jours-là », « avant que ne vienne le jour du Seigneur, grand et glorieux »⁴⁸³. En considérant que « grand et glorieux » renvoie au « jour » et non au « Seigneur », ce qui est le plus probable, il est intéressant de constater que l'adjectif « grand » (μεγάλην) est associé à l'adjectif « glorieux » (ἐπιφανῆ)⁴⁸⁴ qui, dans le texte

⁴⁷⁹ 4Q256, col. XIX, l. 2 et 4Q258, col. IX, l. 1. Le Livre d'Hénoch retrouvé à Qumrân (4Q202), frag. 1 col. iv comporte l'expression « grand jour » (יּוֹמָא רַבָּא/*ywm' rb'*), mais la suite (qui manque dans le manuscrit) devrait lire « de leur jugement », l'adjectif n'étant pas donc annexé au jour seul mais au « Jour du Jugement ».

⁴⁸⁰ Ap 6, 17.

⁴⁸¹ Q 11, 3 : « ... Si vous tournez le dos, je crains pour vous le Châtiment d'un Grand Jour ».

⁴⁸² Kazimirski, *Dictionnaire*, II, pp. 293-4.

⁴⁸³ Ac 2, 20.

⁴⁸⁴ Cet adjectif signifie littéralement « visible », « proéminent », « manifeste » ou « évident ». De là il est employé pour parler de l'Homme en tant que « notable » ou « distingué » et d'une chose en tant que « remarquable », d'où le sens de « glorieux » qui lui est donné ici. Cf. Liddell et Scott, *Lexicon*, p. 670.

original hébraïque n'est autre que נֹרָא (nōrā) pour « redoutable » ou « terrible »⁴⁸⁵. Dans la traduction néotestamentaire syriaque de la Pešittā, il est rendu par ܕܗܝܠܐ (dhīlō) qui signifie certes « formidable », mais aussi « terrible » et « terrifiant »⁴⁸⁶.

En suivant très certainement le phrasé de la traduction syriaque du Nouveau Testament, l'homéliste Jacques de Saroug décrit le jour de l'avènement du Sauveur (le Fils de Dieu) en ces termes dans son homélie *Sur la Fin* : « redoutable/terrible est son jour, et dur, et amer, et plein de tremblements » (ܕܗܝܠܐ ܘܝܝܡܐܗ ܘܐܩܫܐ ܘܡܪܝܪܐ ܘܡܠܐ ܘܙܘܠܐ)⁴⁸⁷. Ailleurs, il débute sa composition par les vers suivants : « Terrible/Redoutable sera le jour où se produira le Jugement (ܕܗܝܠܐ ܘܝܝܡܐ ܕܗܘܘܐ ܕܝܢܐ ܕܡܫܝܩܘܬܐ) ; et où le Fils de Dieu se manifestera par une gloire immense (ܘܒܗܝܘܬܐ ܕܡܫܝܩܘܬܐ ܕܡܫܝܩܘܬܐ ܕܡܫܝܩܘܬܐ ܕܡܫܝܩܘܬܐ/w-bēh ū dōnaḥ bar Alōhō b-šūbhō rabō)⁴⁸⁸.

Nous avons vu que dans le Coran, l'adjectif à l'étude est le plus fréquemment employé conjointement au « jour » dans le contexte du « Châtiment ». Il ne s'agit pas de n'importe quel châtement, mais de la damnation qui a lieu, pour les mécréants, lors du Jugement. C'est ce qui ressort par exemple de versets coraniques où le prédicateur (compris dans l'interprétation postérieure comme Muḥammad) exhorte son auditoire/lecteur à « regarder » (comprendre, « méditez » ou « prenez exemple sur ») le sort de ceux qui crièrent au mensonge⁴⁸⁹. Il est question, en filigrane, des peuples du passé qui furent châtiés et anéantis pour avoir traité le messager qui leur fut envoyé de menteur. Afin que leur sort, qui est répété sous forme de *Straflegenden* à travers le corpus coranique, ne se répète pas, le prédicateur enjoint ceux à qui il s'adresse de n'adorer que Dieu et de se soumettre à Lui, car c'est Lui qui les rassemblera au Jour de la Résurrection⁴⁹⁰. Il poursuit alors en déclarant :

Je crains, si je désobéis à mon Seigneur, le Châtiment d'un Jour Terrible/Redoutable (إِنِّي أَخَافُ إِنَّ)
 ܕܗܝܠܐ ܘܝܝܡܐܗ ܘܐܩܫܐ ܘܡܪܝܪܐ ܘܡܠܐ ܘܙܘܠܐ/innī aḥāfu in 'aṣaytu rabbī 'aḏāb yawm 'aẓīm)⁴⁹¹

La suite, qui évoque « ce jour-là » (يَوْمَئِذٍ /yawma'idīn), fait implicitement référence au Jugement en mentionnant celui qui sera détourné (du Châtiment de l'Enfer) grâce à la miséricorde du Seigneur (c'est-à-dire après que Dieu, le Juge final, aura tranché en sa faveur)⁴⁹². Nous sommes là dans un contexte de prêche qui est proche de celui des homélies de Jacques de Saroug qui cherchent à exhorter leur auditoire/lectorat à se repentir en décrivant le Jugement et le châtement qui viendra avec pour les mécréants comme un « Jour Terrible/Redoutable ». Il semblerait que lorsque les

⁴⁸⁵ Cet adjectif dérive du verbe ܢܪܐ (yārēā) qui signifie « craindre ». Cf. Holladay, *Lexicon*, p. 143.

⁴⁸⁶ Payne Smith, *Dictionary*, p. 89 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 290.

⁴⁸⁷ Homélie 1/31, v. 91.

⁴⁸⁸ Homélie 2/32, vv. 1-2.

⁴⁸⁹ Q 6, 11 : « ... Allez par la terre et regardez quelle fut la fin de ceux qui criaient au mensonge ».

⁴⁹⁰ Q 6, 12 : « Certes, Il vous réunira au Jour de la Résurrection... » et Q 6, 14 : « ... Prendrai-je comme associé un autre que Dieu... J'ai reçu ordre d'être le premier à me soumettre... ».

⁴⁹¹ Q 6, 15. Comparer à la formulation de Q 39, 13.

⁴⁹² Q 6, 16.

auteurs du Coran emploient l'adjectif عَظِيم (‘azīm) pour décrire le « jour »⁴⁹³, ils le fassent avec le sens du syriaque ܕܫܠܗ (dḫilō) en tête.

On notera en outre que le Coran utilise dans une expression composée de « jour » un autre adjectif qui semble avoir le sens unique de « redoutable » : يَوْمٌ عَصِيبٌ (yawm ‘aṣīb)⁴⁹⁴. Cette formulation n'est employée qu'une seule fois dans le Coran⁴⁹⁵, au sein de *Straflegenden* alliant récits de châtement de peuples bibliques et Arabes. Il y est question du « Jour de la Résurrection » en relation avec le prophète arabe Hūd et le personnage biblique Pharaon⁴⁹⁶, du « Jour enveloppant » (يَوْمٌ مُّحِيطٌ/yawm muḥiṭ) – autre expression composée de « jour » et d'un adjectif qui n'apparaît qu'ici et ne semble pas avoir d'antécédents textuels⁴⁹⁷ – au sein du récit du prophète arabe Šu‘ayb⁴⁹⁸, et du récit de Loth :

Quand nos émissaires vinrent à Loth, il fut défait à leur endroit et impuissant à les protéger. « Voici un jour redoutable », dit-il (وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ) /wa-lammā jāʾat rusulunā Lūṭan si‘a bihim wa-dāqa bihim dar‘an wa-qāla hādā yawm ‘aṣīb)⁴⁹⁹

Bien qu'ici il ne soit plus question de ces expressions composées au sein d'exhortations adressées directement à un auditoire/lecteur pour lui inspirer la crainte du Jour de l'*eschaton* comme dans les occurrences du يَوْمٌ عَظِيم (yawm ‘azīm), elles jouent tout de même un rôle analogue en indiquant au destinataire que des peuples avant lui ayant mécré furent châtiés. La femme et le peuple de Loth furent détruits par Dieu – c'est là le « jour redoutable » ou « difficile » qui est anticipé plusieurs versets avant – et Šu‘ayb déclare à son peuple qu'il craint pour eux le « jour enveloppant » s'ils ne se repentent pas – c'est-à-dire, selon un commentateur comme Muqātil b. Sulaymān, le jour où le Châtiment les entourera⁵⁰⁰. La morale est bien entendu que ce qui arriva tant de fois par le passé se répètera inmanquablement si l'auditoire/lecteur actuel n'obéit pas au messager présent. Les

⁴⁹³ Mais pas seulement le « jour ». Il paraît préférable de traduire عذاب عظيم (‘adāb ‘azīm) par « Châtiment terrible/redoutable » que par « Châtiment grand » (cf. Q 2, 7 ; Q 2, 114 ; Q 3, 105 ; etc.). Voir aussi cet adjectif appliqué aux termes à l'évidence eschatologiques السَّاعَةِ (al-sā‘a) en Q 22, 1 et النِّبَاءِ (al-nabā‘) en Q 78, 2. Cf. *infra*.

⁴⁹⁴ Muqātil, *Tafsīr*, II, p. 126 l'interprète avec le terme « difficile » (فَظِيحٌ/faẓīḥ). Ibn Manẓūr, *Lisān*, VI, p. 277 rapporte qu'il a le sens de « dur » et « difficile », شديد (šadīd) en arabe, et qu'il s'emploie à propos du « jour » ou de la « chaleur ».

⁴⁹⁵ Le Coran n'emploie qu'un autre substantif dérivé de la racine trilitère ‘ ṣ b. Il s'agit de عَصَبَةٌ (‘uṣba) qui a un sens complètement différent puisqu'il veut dire le « groupe ». Voir Q 12, 8 ; Q 12, 49 ; Q 24, 11 et Q 28, 76.

⁴⁹⁶ Q 11, 60 et Q 11, 98-9 respectivement.

⁴⁹⁷ La racine sémitique de laquelle dérive le terme ne paraît pas avoir d'équivalents dans d'autres langues. Cf. Zammit, *Lexical Study*, pp. 151-2. On notera en outre que les huit autres emplois coraniques du terme (مُحِيطٌ/muḥiṭ) ne qualifient que Dieu – qui « enveloppe » tout de Sa connaissance. Voir Q 2, 19 ; Q 3, 120 ; Q 4, 108 ; Q 4, 126 ; Q 8, 47 ; Q 11, 92 ; Q 41, 54 ; Q 85, 20.

⁴⁹⁸ Q 11, 84.

⁴⁹⁹ Q 11, 77.

⁵⁰⁰ Muqātil, *Tafsīr*, II, p. 128.

expressions composées de « jour » et d'un adjectif péjoratif contribuent à l'effet rhétorique menaçant du prêche.

Nous retrouvons ainsi des formulations qui suivent le même schéma dans d'autres *Straflegenden*. Noé déclare à son peuple, avec la même formulation stéréotypée utilisée par Šu'ayb, qu'il craint pour son peuple le châtement d'un « jour cruel » (يَوْمٌ أَلِيمٌ/*yawm alim*)⁵⁰¹, une expression qui revient ailleurs afin de menacer les « injustes » qui divergèrent à propos de Jésus⁵⁰².

Dans la sourate al-Qamar (Q 54) l'on trouve deux expressions différentes annexant un adjectif péjoratif au « jour », dont l'une se trouve dans un *Straflegend*. C'est en effet dans le récit de punition de l'antique peuplade des 'Ad que leur châtement pour avoir mécru est décrit comme ayant été un « jour néfaste, interminable » (يَوْمٌ نَحْسٍ مُسْتَمِرٍّ/*yawm nahs mustamirr*)⁵⁰³.

La deuxième de ces occurrences se situe au sein de l'introduction eschatologique et polémique de la sourate, qui décrit des adversaires non nommés qui n'accordent aucune importance aux « nouvelles » (de la Fin) et aux « avertissements » (eux aussi, de la Fin) (vv. 4-5) et la confusion dans laquelle ils seront ressuscités (v. 7-8), qui fera dire aux « mécréants » (الْكَافِرُونَ/*al-kāfirūn*) : « C'est un jour difficile ! » (يَوْمٌ عَسِيرٌ/*yawm 'asir*)⁵⁰⁴. L'adjectif arabe عَسِيرٌ (*'asir*), que l'on trouve aussi sous la forme عَسِيرٌ (*'asir*) dans les deux expressions coraniques suivantes, dérive de la racine trilitère ' s r dont les dérivés sont assez communs dans le Coran⁵⁰⁵, et qui a le sens univoque de « difficile »⁵⁰⁶.

Cette même expression est reprise dans une autre sourate, à l'intérieur d'une courte péripécie eschatologique (Q 74, 8-10) qui elle aussi décrit – de manière implicite (le son de la trompe introduit cet évènement au v. 8 – cf. chapitre 2) – la Résurrection finale qui est décrite ainsi : « Ce sera ce jour-là, un jour difficile » (يَوْمٌ عَسِيرٌ فَذَلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ/*fa-dālika yawma'idin yawm 'asir*)⁵⁰⁷.

Enfin, cette formule se trouve encore ailleurs, non plus directement en relation avec le Jour de la Résurrection comme dans les deux occurrences précédentes, mais tout de même dans un contexte eschatologique évident et conjointement à la mention des « mécréants » : « le Royaume, ce jour-là, [et] la Vérité appartiendront au Bienfaiteur et ce sera, pour les mécréants, un jour difficile » (الْمَلَأْتُ

⁵⁰¹ Q 11, 26. Le terme arabe أَلِيمٌ (*alim*) ne semble pas avoir d'équivalents dans d'autres langues sémitiques. Cf. Zammit, *Lexical Study*, p. 76. Peut-être est-il à rapprocher du nom syriaque ܐܠܡܘܐ (*ēlmō*) qui signifie la « colère ». Voir Sokoloff, *Lexicon*, p. 50.

⁵⁰² Q 43, 65.

⁵⁰³ Q 54, 19.

⁵⁰⁴ Q 54, 8.

⁵⁰⁵ Un emploi verbal en Q 65, 6 ; cinq emplois du substantif عَسَرَ (*'usr*) en Q 2, 185 ; Q 18, 73 ; Q 65, 7 ; Q 94, 5-6 ; deux emplois de sa forme féminine عَسْرَةٌ (*'usra*) en Q 2, 280 et Q 9, 117 ; et un emploi de عَسْرَى (*'usrā*) en Q 92, 10.

⁵⁰⁶ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *al-'Ayn*, III, p. 152 : العسر نقيض اليسر (*al-'usr naqīḍ al-yusr*) et voir note ci-dessous. On remarquera en outre que la racine ' s r n'a apparemment pas d'équivalents sémitiques. Cf. Zammit, *Lexical Study*, p. 287.

⁵⁰⁷ Q 74, 9. Pour des raisons rhétoriques et littéraires, le v. 10 insiste sur le caractère difficile de ce jour en glosant en quelque sorte le v. précédent : « Pour les mécréants, pas facile » (عَلَى الْكَافِرِينَ عَيْرٌ يَسِيرٌ/*alā l-kāfirīn ġayr yasir*).

أَلْيَوْمِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمَنِ وَكَانَ يَوْمًا عَلَى الْكَافِرِينَ عَسِيرًا /*al-mulk yawma'idin al-ḥaqq li-l-Raḥmān wa-kāna yawman 'alā l-kāfirin 'asīran*)⁵⁰⁸.

L'ensemble de ces occurrences ne pourra que nous faire penser à l'emploi de l'adjectif syriaque ܩܫܐ (*qšē*) dans l'homélie suscitée de Jacques de Saroug *Sur la Fin*. Cet adjectif y sert à décrire le « jour », conjointement à d'autres mots dont « terrible » ou « redoutable », qui sera dès lors « dur » ou « difficile » pour les impies (v. 91). Dans cette homélie syriaque ou dans les textes arabes le « jour » de la Fin est décrit ainsi car les mécréants subiront le Châtiment eschatologique de l'Enfer qui sera « difficile »⁵⁰⁹.

Une brève péripécie concernant la rétribution eschatologique des croyants et des mécréants qui figure dans la sourate al-Ḥajj (Q 22, 55-60) va dans le même sens en débutant par l'affirmation suivante :

Ceux qui mécroient ne cesseront d'être en un doute à son égard jusqu'à ce que l'Heure vienne à eux, brusquement, ou que vienne à eux le Châtiment d'un jour dévastateur (وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي مِرْيَةٍ مِنْهُ)
 وَحَتَّى تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ يَوْمٍ عَقِيمٍ /*wa-lā yazālu l-laḍīna kafarū fī mirya minhu ḥattā ta'tiyahum al-sā'a baġtat^{an} aw ya'tiyahum 'adāb yawm 'aqīm*)⁵¹⁰

L'expression arabe يَوْمٍ عَقِيمٍ (*yawm 'aqīm*), traduite par Blachère en « jour dévastateur » et par Hamidullah en « jour terrifiant », a aussi été rendue en anglais par « a barren day » dans les traductions de Richard Bell et d'Arthur J. Arberry⁵¹¹. Cette dernière manière de rendre l'expression se repose sur le sens premier de l'arabe عَقِيمٍ (*'aqīm*) qui semble en effet signifier « stérile »⁵¹². Dès lors certains exégètes musulmans ont interprété ce qualificatif de manière métaphorique comme signifiant que ce jour eschatologique sera « stérile », comprendre « dépourvu », de bien et de joie pour les mécréants⁵¹³ ; ou encore qu'il sera dépourvu de nuit⁵¹⁴.

⁵⁰⁸ Q 25, 26. Voir chapitre 2 pour des plus amples considérations concernant ce passage.

⁵⁰⁹ Ainsi Jacques de Saroug poursuit-il l'homélie en écrivant au v. 92 : « L'ardeur du feu dévore les épines et la ronce mauvaise » (ܩܫܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ /*tnōnō d-nūrō d-aklō kūbē w-ya'rō sanyō*). Les passages suscités du Coran, en mentionnant la Résurrection, sous-entendent que le Jugement qui va déterminer le sort des mécréants est sur le point d'arriver.

⁵¹⁰ Q 22, 55.

⁵¹¹ Bell, *The Qur'ān*, I, p. 323 et Arberry, *The Koran*, p. 340. Abdel Haleem, *The Qur'an*, p. 213 traduit quant à lui encore différemment par : « on a Day devoid of all hope ».

⁵¹² Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *al-'Ayn*, III, p. 205 : عَقِيمٌ الرَّجْمُ عُقْمًا وَذَلِكَ هَزْمَةٌ تَقَعُ فِيهَا فَلَا تَقْبَلُ الْوَالِدَ وَكَذَلِكَ عُقِمَتِ الْمَرْأَةُ فِيهَا مَعْقُومَةٌ وَعَقِيمٌ : (‘uqimat al-raḥim ‘uqman wa-dālīka hazma taqa‘u fihā fa-lā taqbalu l-walad wa-ka-dālīka ‘uqimat al-mar’a fa-hiya ma‘qūma wa-‘aqīm). Le Coran emploie l'adjectif une fois avec ce sens premier, en Q 51, 29. Le dictionnaire rapporte en outre que l'on peut dire du vent qu'il est عَقِيمٌ (*'aqīm*) lorsqu'il ne féconde pas les arbres et qu'il ne transporte pas de nuages produisant de la pluie. Ainsi, ce vent peut-il être qualifié de « stérile » dans le sens de celui qui ne produit rien d'utile. Le Coran n'emploie ce mot avec cette signification qu'une seule fois, en Q 51, 41.

⁵¹³ Ibn Qutayba, *Ġarīb*, p. 294 : كَأَنَّهُ عَقِيمٌ عَنْ أَنْ يَكُونَ فِيهِ خَيْرٌ أَوْ فَرَجٌ لِلْكَافِرِينَ (ka-annahu ‘aquma ‘an an yakūna fihī ḥayr aw faraj li-l-kāfirin). Al-Qummī, *Tafsīr*, p. 443 interprète différemment en disant qu'il s'agit du jour qui n'a pas

premier ouvrage définit en outre la forme verbale de laquelle il dérive comme signifiant « renfrogner le visage de colère »⁵²⁰. Dès lors le sens de « menaçant » par lequel le traduit Blachère semble bien convenir, et l'on notera que l'homélie de Jacques de Saroug *Sur le Jugement de la Fin* décrit le moment terrible de l'avènement de la Fin pour les « méchants » (ܒܢܝ ܥܘܠܘܐ/bnay 'ulō) comme un « jour [...] menaçant et brûlant » (ܝܡܘܢ ܠܥܘܠܘܐ [...] ܝܡܘܢ / yamō [...] wa-lhīm ḥamīm)⁵²¹. Le terme syriaque qu'Isebaert-Cauuet traduit par « menaçant » est ܠܥܘܠܘܐ (lhīm)⁵²², et Manna le rend en arabe par غضبان (ḡaḍban) pour la « colère »⁵²³, de la même manière que le lexicographe arabe du 8^{ème} siècle de l'ère commune expliquait la racine de laquelle dérive le عَبُوسًا ('abūsan) de notre formule coranique.

Dans ce verset, il n'est pas question du « jour menaçant et brûlant » comme chez l'homéliste syriaque, mais du « jour menaçant et catastrophique ». Ce dernier adjectif est la traduction par Blachère de l'arabe قَمَطْرِيًّا (qamṭarīran), un hapax total dans le Coran. Il dérive de la racine quadrilitère q m ṭ r, ce qui semblerait déjà indiquer une origine non-arabe pour ce terme. Bien que Martin Zammit ne lui trouve aucun équivalent sémitique⁵²⁴, un équivalent morphologique existe pourtant bel et bien avec le syriaque ܩܡܬܪܝܝܐ (qamṭrīyā)⁵²⁵. Ce terme qui dérive du grec κάμπτρια a toutefois un sens qui ne semble pas pouvoir s'accorder avec le contexte de l'expression coranique puisqu'il signifie une « boîte ».

Les explications de ce terme dues aux lexicographes et exégètes anciens semblent montrer une certaine incertitude quant à son sens. Le *Kitāb al-ʿayn* explique que le nom قَمَطْر (qimaṭr) signifie le « gros chameau »⁵²⁶, n'ayant aucun rapport possible avec la signification du terme de même racine de notre étude, et son explication de l'expression يَوْمَ قَمَطْرٍ (yawm qamṭarīr) relève plus de l'exégèse coranique basée sur Q 76, 10 que d'une définition étymologique puisqu'il écrit qu'elle désigne le jour dont « la chaleur se répand »⁵²⁷. En effet, un commentateur contemporain comme Muqātil b. Sulaymān rejoint une telle interprétation en expliquant que c'est le jour « lorsque les fronts transpireront et que la sueur coulera entre les deux yeux en raison de l'intensité de la terreur »⁵²⁸.

La dernière expression composée du « jour » suivi d'un adjectif se situe dans la même sourate al-Insān (Q 76), au sein d'un avertissement final donnant la parole à Dieu qui oppose ceux qui prennent

⁵²⁰ *Ibid.* : عَبَسَ يَعْبُسُ عَبُوسًا فَهُوَ عَابَسَ الْوَجْهَ غَضْبَانَ : ('abasa ya'bisu 'abūsan fa-huwa 'ābasa l-wajh ḡaḍban).

⁵²¹ Homélie 6/193, vv. 219-20.

⁵²² Sokoloff, *Lexicon*, p. 684 le rend par « threatening » et « menacing ». Quant à Payne Smith, *Dictionary*, p. 240, elle traduit ܠܥܘܠܘܐ (lhīmūtō) par « threatening ».

⁵²³ Manna, *Dictionary*, p. 331.

⁵²⁴ Zammit, *Lexical Study*, p. 345.

⁵²⁵ Payne Smith, *Dictionary*, p. 508 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 1377 (qui précise que l'emprunt arabe est قَمَطْر).

⁵²⁶ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *al-ʿAyn*, III, p. 429 : القمطر الجمال الضخم (al-qimaṭr al-jamal al-ḍaḥm).

⁵²⁷ *Ibid.* : فاشي الشر (fāšī l-šarr).

⁵²⁸ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 428 : يعني إذا عرق الجبين فسال العرق بين عينيه من شدة الهول : (ya'ni idā 'ariqa l-jubbīn fa-sāla l-'araq bayna 'aynayhi min šiddat al-hawl).

un « chemin vers [leur] Seigneur » (v. 29) à ceux qui aiment « la vie éphémère » (العاجلة/*al-‘ājila*)⁵²⁹ et délaissent « un jour lourd » (يَوْمًا ثَقِيلًا/*yawman taqīlan*)⁵³⁰. Nous avons délibérément traduit cette expression de manière littérale puisque le sens du français rend bien lui aussi ce que signifie le mot arabe ثَقِيل (taqīl) dans ce contexte⁵³¹ : il s’agit d’un jour « grave » selon Blachère. Richard Bell, qui traduit littéralement « weighty day » précise qu’il n’est pas clair si cela fait allusion au Jour du Jugement ou à une calamité temporaire⁵³². Pourtant, vu le contexte général de la sourate et l’opposition qui est faite ici entre la « vie éphémère » (qui est dite mener à l’Enfer en Q 17, 18) issue de la racine verbale qui signifie « se hâter » ou « se presser », et ce « jour » qui au contraire pèsera et durera, il semble justifié de le rapprocher du Jour de la pesée par excellence : le Jour du Jugement⁵³³.

La terreur, la frayeur et la difficulté sont les descriptions qui sont le plus fréquemment employées pour qualifier le « jour » eschatologique coranique. A l’instar des versets vétérotestamentaires (qui, nous nous souviendrons, employaient le « malheur », l’« amertume », la « colère », la « vengeance », la « détresse », etc. pour qualifier le « jour »), ce moment est essentiellement décrit de manière péjorative. Mais *a contrario* de l’Ancien Testament, les auteurs du Coran n’utilisent pas ces adjectifs pour qualifier un jour de guerre ou de châtement d’une nation, mais bien pour décrire le jour de la Fin par excellence. Les textes arabes du Coran se rapprochent en cela le plus des homélies syriaques de Jacques de Saroug qui elles aussi ont recours principalement à des adjectifs péjoratifs invoquant la dureté, la crainte et la terreur du jour de l’*eschaton*. Ces deux corpus ont en outre en commun le fait qu’ils choisissent d’évoquer ce moment en ces termes précis dans le même but : décrire le sort terrible des mécréants lors de la Fin, en le contrastant avec le destin heureux des croyants, afin d’inspirer la crainte de Dieu dans l’auditoire/lecteur auquel s’adressent ces homélies syriaques et arabes et le pousser à se repentir afin qu’il évite le sort terrifiant qui attend les impies.

2.3 Les « jours » eschatologiques coraniques suivis de noms

⁵²⁹ On notera que ces versets conclusifs n’emploient pas la terminaison coranique habituelle qui oppose « la vie de ce monde » (الدنيا/*al-dunyā*) à l’ « au-delà » (الأخرة/*al-āhira*). Comparer à Q 75, 20-1 qui adresse le reproche suivant aux Hommes : « Vous aimez l’ici-bas ! / Et vous délaissez l’au-delà ! » (كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ) (*kallā bal tuḥibbūna l-‘ājila/ wa-taḍarūna l-āhira*). Voir aussi la troisième et dernière occurrence de العاجلة (*al-‘ājila*) en Q 17, 18 où il est dit que celui qui désire la « vie éphémère » ira en Enfer.

⁵³⁰ Q 76, 27 : « En vérité, ceux-ci aiment la [Vie] Ephémère et négligent, derrière eux, un jour grave »

⁵³¹ Le seul autre contexte d’emploi de cet adjectif se trouve quelques sourates avant, en Q 73, 5 où l’adjectif est employé pour qualifier la « parole » (قَوْل/*qawl*). Là aussi l’adjectif dont le sens premier est « lourd » signifie très certainement « grave ».

⁵³² Bell, *Commentary*, II, p. 471.

⁵³³ De manière quelque peu surprenante, les commentateurs musulmans n’ont guère prêté attention à cette expression. On notera que Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 433 l’interprète clairement dans le sens du Jour du Jugement puisqu’il dit que ce « jour lourd » le sera pour les mécréants lors du Rassemblement et du Compte de la Fin, rapprochant l’expression du يَوْمٍ عَسِيرٍ (*yawm ‘asīr*) de Q 74, 9 et qu’al-Ṭabarī, *Jāmi‘*, VIII, p. 286 rapporte simplement l’avis de Sufyān al-Ṭawrī selon lequel la formulation signifie « l’au-delà » (الأخرة/*al-āhira*), par opposition à la « vie éphémère » évoquée précédemment dans le verset.

En plus des centaines d'occurrences du nom « jour » seul ainsi que des dix expressions différentes composées de ce même « jour » suivi d'un adjectif péjoratif, on dénombre dans le Coran non moins de vingt-cinq formules alliant le « jour » eschatologique à un nom commun qui a trait, de manière plus ou moins concrète à un concept relatif à la Fin. Dans ce qui suit, nous n'aborderons pas dans le détail la totalité de ces formules, mais nous nous concentrerons sur les plus importantes de par leur fréquence d'utilisation dans le corpus coranique et de par la centralité des thématiques eschatologiques auxquelles elles renvoient. Ces dernières sont au nombre de trois : la Résurrection, la Fin et le Jugement. Au cours de notre analyse nous chercherons à montrer les affinités qui existent entre la manière dont les homélies syriaques et les Coran emploient ces expressions ainsi que le contexte dans lequel ils les utilisent. Nous essayerons ainsi de démontrer que les auteurs du Coran basent leurs écrits sur un sous-texte biblique de la même manière que le font les homélistes chrétiens, cherchant se faisant à parvenir au même but, et qu'ils décrivent parfois certains événements liés à ces expressions d'une façon identique.

Avant de nous pencher sur l'étude de ces formules, nous noterons que la première différence majeure qui ressort entre les expressions coraniques composées du « jour » eschatologique suivi d'un nom commun et les expressions analogues des traditions religieuses antérieures discutées plus haut, est l'absence d'un équivalent au « jour du Seigneur » dans le Coran. Compte tenu de la centralité de cette formule dans les textes vétéro et néotestamentaires ainsi que dans l'homilétique syriaque, on se serait attendu à trouver un *يَوْمَ الرَّبِّ* (*yawm al-rabb*) ou encore un *يَوْمَ رَبِّ الْعَالَمِينَ* (*yawm rabb al-ālamīn*) dans le Coran, mais ce type d'expression y est absente. Cette absence rejoint celle des écrits de Qumrân qui, nous l'avions vu, semblent privilégier l'utilisation du « jour » pour évoquer la venue de Sauveurs par laquelle débutera la bataille finale. Toutefois, il n'est pas question d'une sotériologie de ce type dans le Coran, celui-ci insistant sur l'unicité divine, et l'on peut s'interroger sur les raisons de l'absence d'une expression similaire au « jour du Seigneur » qui cadrerait bien avec cette emphase sur le rôle unique de Dieu. Une formule de ce type figurait-elle originellement dans certains textes qui viendront à être intégrés au Coran ? On peut aisément voir comment le « jour du Seigneur » aurait pu être trop évocateur des textes bibliques antérieurs desquels les éditeurs du corpus coranique cherchent à se détacher. En outre, cette formule telle qu'elle se trouve dans les textes néotestamentaires et les homélies syriaques à leur suite aurait pu être perçue comme relevant d'une théologie trop explicitement 'chrétienne', puisque comme nous venons de le voir ces deux corpus de textes emploient l'expression vétérotestamentaire dans un sens nouveau pour désigner le Jour du Seigneur – Jésus – et son Avènement final.

2.3.1 Formules composées principales

Le Jour de la Résurrection et ses corollaires (Jour de la Séparation/Décision et Jour de la Réunion)

La formule « jour + nom commun » qui est de loin la plus employée dans le Coran est « jour de la Résurrection », ou *يَوْمَ الْقِيَامَةِ* (*yawm al-qiyāma*) en arabe, qui s'y trouve à 70 reprises (le terme *qiyāma*

n'y est *jamais* employé seul, i.e. il est *toujours* annexé à *yawm*)⁵³⁴. D'un point de vue étymologique, s'il est logique que le terme قِيَامَة (*qiyāma*) dérive de la racine trilitère arabe *q w m* pour « se lever », « se dresser »⁵³⁵, et que les lexicographes arabes aient expliqué l'expression par le fait qu'elle se réfère au « jour du Rappel où la création se lèvera devant le Résurrecteur [i.e. Dieu] »⁵³⁶, il ne fait pas de doute qu'en tant que *terminus technicus* eschatologique, il dérive du syriaque⁵³⁷. En 1927 déjà, Alphonse Mingana avait avancé que l'arabe قِيَامَة (*qiyāma*) provenait du syriaque ܩܝܡܬܐ (*qyōmtō*)⁵³⁸, et dix ans plus tard, Arthur Jeffery suggéra qu'il dérivait plus précisément du dialecte christo-palestinien, où le terme ܩܝܡܬܐ (*qyāmtā*) traduit le grec néotestamentaire ἀνάστασις pour la « résurrection »⁵³⁹. Ainsi, comme le notait avec raison Joseph Horovitz, bien qu'il ne soit pas toujours facile de trancher entre une origine juive ou chrétienne pour certains emprunts coraniques, le cas de قِيَامَة (*qiyāma*) livre un cas où la « dérivation chrétienne est établie avec une certitude absolue »⁵⁴⁰.

Si la morphologie du terme en syriaque palestinien est on ne peut plus proche de la forme arabe équivalente, il demeure qu'aucun exemple d'une construction analogue à celle du Coran dans un sens explicitement eschatologique ne fut proposé par les chercheurs suscités, une des raisons étant probablement que c'est une expression qui ne se trouve pas dans la Pešittā⁵⁴¹.

⁵³⁴ Q 2, 85 ; Q 2, 113 ; Q 2, 174 ; Q 2, 212 ; Q 3, 55 ; Q 3, 77 ; Q 3, 161 ; Q 3, 180 ; Q 3, 185 ; Q 3, 194 ; Q 4, 87 ; Q 4, 109 ; Q 4, 141 ; Q 4, 159 ; Q 5, 14 ; Q 5, 36 ; Q 5, 64 ; Q 6, 12 ; Q 7, 32 ; Q 7, 167 ; Q 7, 172 ; Q 10, 60 ; Q 10, 93 ; Q 11, 60 ; Q 11, 98 ; Q 11, 99 ; Q 16, 25 ; Q 16, 27 ; Q 16, 92 ; Q 16, 124 ; Q 17, 13 ; Q 17, 58 ; Q 17, 62 ; Q 17, 97 ; Q 18, 105 ; Q 19, 95 ; Q 20, 100 ; Q 20, 101 ; Q 20, 124 ; Q 21, 47 ; Q 22, 9 ; Q 22, 17 ; Q 22, 69 ; Q 23, 16 ; Q 25, 69 ; Q 28, 41 ; Q 28, 42 ; Q 28, 61 ; Q 28, 71 ; Q 28, 72 ; Q 29, 13 ; Q 29, 25 ; Q 32, 25 ; Q 35, 14 ; Q 39, 15 ; Q 39, 24 ; Q 39, 31 ; Q 39, 47 ; Q 39, 60 ; Q 39, 67 ; Q 41, 40 ; Q 42, 45 ; Q 45, 17 ; Q 45, 26 ; Q 46, 5 ; Q 58, 7 ; Q 60, 3 ; Q 68, 39 ; Q 75, 1 ; et Q 75, 6.

⁵³⁵ Cette racine verbale est commune à toutes les langues sémitiques où elle signifie « se tenir debout » ou « se lever » : en akkadien (lui-même dérivant du cananéen) *qāmu*, en ougaritique *qwm*, en phénicien *mqm*, en mandéen *qm*, en araméen קימ (*qūm*), en hébreu קימ (*qūm*), en syriaque ܩܝܡ (*qūm*)/ ܩܝܡܬܐ (*qōm*), en sud arabe épigraphique *qwm* (« être sur pied (récoltes) », « être planté », « ériger ») et en guèze ቆመ (*qoma*). Cf. Jastrow, *Dictionary*, pp. 1330-1 ; Brockelmann, *Lexicon*, pp. 314-5 ; Payne Smith, *Dictionary*, p. 494 ; Sokoloff, *Lexicon*, p. 1330 ; Beeston et al., *Dictionary*, p. 110 ; Leslau, *Dictionary*, pp. 455-6 et Zammit, *Lexical Study*, p. 348.

⁵³⁶ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *al-ʿAyn*, III, pp. 444-5 : يوم البعث يقوم الخلق بين يدي القيوم (*yawm al-baʿt yaqūmu l-ḥalq bayn yaday al-Qayyūm*).

⁵³⁷ Voir Horovitz, « Jewish Proper Names », p. 186 qui indique que pour désigner la « Résurrection », les Juifs emploient l'expression תחיית המתים (*teḥiyat ha-mētīm*). Voir Ben-Shemesh, הקראן הקדוש, p. 409 (*ad* Q 75, 1) qui traduit l'expression coranique par la périphrase יום תחיית המתים (*yōm teḥiyat ha-mētīm*), soit « le Jour de la revivification des morts ».

⁵³⁸ Mingana, « Syriac Influence », p. 85. Cf. Brockelmann, *Lexicon*, p. 315 : « resurrectio (mortuorum) », avec référence notamment à Mt 22, 28 ; Jennings, *Lexicon*, p. 193 : « resurrection », avec référence à Lc 14, 14 ; Payne Smith, *Dictionary*, p. 504 : « rising up, resurrection » et Sokoloff, *Lexicon*, p. 1363 : « resurrection (of the dead) ».

⁵³⁹ Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 244. L'auteur se base sur Schwally, *Idioticon des Christlich palästinischen Aramaeisch*, pp. 82-3. Voir en outre Schulthess, *Lexicon Syropalaestinum*, p. 177 avec référence à Mt 22, 31 et Jn 11, 24 sq. Cf. aussi Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 33.

⁵⁴⁰ Horovitz, « Jewish Proper Names », p. 186 : « the Christian derivation thereof is established with absolute certainty ».

⁵⁴¹ Payne Smith, *Dictionary*, p. 504 donne l'exemple de l'expression syriaque ܩܝܡܬܐ ܕܝܫܘܥ (*yōm qyōmtō*) pour « Jour de la Résurrection », mais dans le sens de « Dimanche », i.e. le jour de la résurrection de Jésus.

En revanche, comme nous l'avons vu précédemment, un vers d'une homélie eschatologique de Narsaï emploie le « jour de la Résurrection » sous la forme ܝܘܡ ܩܝܡܬܐ (*yōm qyōmtō*) en syriaque qui correspond morphologiquement et sémantiquement à l'arabe يَوْمَ الْقِيَامَةِ (*yawm al-qiyāma*) dans le Coran⁵⁴².

Dans son homélie 18, Narsaï emploie cette expression dans un passage qui traite de la séparation des bons et des méchants lors du Jour dernier, une thématique qui se base entre autres sur l'Évangile de Mathieu 25, 31-46 qui évoque la venue du Fils de l'Homme pour le Jugement (cf. chapitre 3). Il séparera en deux les nations : les justes à sa droite qui auront la vie éternelle, et les maudits à sa gauche qui auront un châtement éternel⁵⁴³. L'homéliste s'inspire librement de ces versets pour évoquer la Résurrection en vue du Jugement et les conséquences de celui-ci :

Les deux côtés auront joie et tristesse au jour de la résurrection, les bons auront le bonheur et les impies, des tourments redoublés./[...] / Il introduira dans la fournaise du jugement les (êtres) raisonnables et (les) fera fondre... / Il marquera les bons avec le sceau du roi, pour le service du roi, et il rejettera les impies et (les) chassera dans la géhenne./[...] / Grande sera la séparation qu'il y aura là...⁵⁴⁴

Le « jour de la Résurrection » rejoint ainsi largement la thématique du Jugement dernier, et plus spécifiquement le concept de la « Séparation », ܥܝܪܘܬܐ (*pūršōnō*) en syriaque⁵⁴⁵, ainsi que le châtement (tourments, géhenne) et la récompense (bonheur) qui découlent de ce Jugement.

Dans le Coran, nous pouvons dire la même chose du contexte de l'emploi de ce « Jour de la Résurrection ». C'est d'abord ce qui se constate de deux occurrences en Q 22, 17 et Q 60, 3 respectivement :

Au Jour de la Résurrection, Dieu distinguera entre ceux qui auront cru [...] ⁵⁴⁶ et ceux qui auront associé [à Dieu]... (يَوْمَ الْقِيَامَةِ) /al-laḏīna āmanū [...] wa-l-laḏīna ašrakū inna Llāh yafṣilu baynahum yawm al-qiyāma)

⁵⁴² Nous n'avons pas trouvé d'exemples textuels christo-palestiniens employant ܩܝܡܬܐ (*qyāmtā*) dans la formule composée avec « jour ».

⁵⁴³ Cette description qui figure plus précisément en Mt 25, 33 constitue certainement la toile de fond de passages coraniques comme Q 56, 8-10. D'autres sous-textes ont aussi été proposés pour ce dernier passage coranique, notamment l'Apocalypse d'Abraham. À ce sujet voir Segovia, « "Those on the Right" and "Those on the Left" ».

⁵⁴⁴ Gignoux, « Doctrines eschatologiques », pp. 23-4.

⁵⁴⁵ Payne Smith, *Dictionary*, pp. 439-40 : « division, separation » et Sokoloff, *Lexicon*, p. 1173 : « separation », « distinction ».

⁵⁴⁶ Blachère, *Le Coran*, p. 359 indique certainement avec raison que la partie que nous avons mise entre crochets (qui lit : « ceux qui auront pratiqué le Judaïsme, les Sabéens, les Chrétiens et les Zoroastriens ») est une interpolation : « Selon toute apparence, le texte initial devait seulement opposer les Croyants aux Infidèles ». Bell, *The Qur'ān*, pp. 315 et 318 considère quant à lui que l'ensemble de ce dix-septième verset est un ajout postérieur.

Ni vos liens de consanguinité ni vos enfants ne vous seront utiles, au Jour de la Résurrection. Dieu tranchera entre vous... (لَنْ تَنْفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ) /lan tanfa‘akum arḥāmukum wa-lā awlādukum yawm al-qiyāma yafṣilu baynakum)

La partie que Blachère rend en français par la « distinction » ou le « fait de trancher » renvoie à un seul et même verbe arabe employé dans ces deux versets différents qui est يَفْصِلُ بَيْنَ (yafṣilu bayna), que l’on peut traduire en français par « séparer »⁵⁴⁷. Ainsi, il nous semble plus exact de traduire Q 22, 17, notamment, par « Au Jour de la Résurrection, Dieu séparera ceux qui auront cru de ceux qui auront associé [à Dieu] ».

Le substantif arabe qui dérive de ce verbe de racine trilitère f ṣ l est فَضْل (faṣl), la « séparation », un terme dont la racine verbale connaît des équivalents morphosémantiques en hébreu, en araméen, en syriaque ainsi qu’en guèze⁵⁴⁸, et que l’on retrouve justement dans une autre expression eschatologique coranique composée de « jour + nom » et qui apparaît à six reprises dans le Coran⁵⁴⁹ : le « Jour de la Séparation » ou يَوْمُ الْفَضْلِ (yawm al-faṣl)⁵⁵⁰. Dans ces versets il ne s’agit bien entendu pas de n’importe quelle séparation, mais d’une séparation eschatologique entre les personnes ayant accompli de bonnes actions et celles en ayant commis de mauvaises. Comme l’explique Ibn Manẓūr dans son dictionnaire, « c’est le jour où sera séparé le bon du mauvais »⁵⁵¹, avant d’ajouter tout simplement que « le Jour de la Séparation, c’est le Jour de la Résurrection »⁵⁵². Il convient en outre de noter que le substantif فَضْل (faṣl) peut prendre un sens secondaire, celui de la « décision » précédant à la sentence, à la séparation⁵⁵³.

⁵⁴⁷ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *al-‘Ayn*, III, p. 324 : « La séparation de ce qu’il y a entre deux choses » (بُونَ مَا بَيْنَ /bawn mā bayna l-ṣay‘ayn).

⁵⁴⁸ En hébreu פָּצַל (pāṣal) signifie « peler » et « diviser », en araméen פָּצַל (p’ṣal) signifie « fendre », « diviser », et en syriaque ܦܫܐܠ (pṣal) veut dire « couper », « fendre ». Cf. Jastrow, *Dictionary*, p. 1205 ; Payne Smith, *Dictionary*, p. 454 ; Sokoloff, *Lexicon*, p. 1219 ; et Zammit, *Lexical Study*, p. 323. On remarquera qu’en guèze le verbe ፈለሰ (falaṣa), qui opère une métathèse, a ce sens de « diviser en deux », « fendre » et « séparer ». Cf. Leslau, *Dictionary*, p. 161.

⁵⁴⁹ Le substantif فَضْل (faṣl) seul (non annexé à يَوْمُ/yawm) n’apparaît qu’à trois reprises dans le Coran (Q 38, 20 ; Q 42, 21 et Q 86, 13). Seul Q 42, 21 emploie ce terme dans un contexte eschatologique, dans une expression au sens incertain : « ... N’eût été l’Arrêt de la Décision (كَلِمَةُ الْفَضْلِ/kalimat al-faṣl), il eût été décidé entre eux [i.e. les injustes]... ».

⁵⁵⁰ Q 37, 21 : « Voici le Jour de la Séparation que vous traitiez de mensonge ! » ; Q 44, 40 : « En vérité, le Jour de la Séparation est l’instant de leur réunion à tous » ; Q 77, 13 : « Au Jour de la Séparation » ; Q 77, 14 : « Qu’est-ce qui te fera savoir ce qu’est le Jour de la Séparation ? » ; Q 77, 38 : « Cela sera le Jour de la Séparation. Nous vous aurons réunis, vous et vos ancêtres » ; et Q 78, 17 : « En vérité, le Jour de la Séparation a été fixé ».

⁵⁵¹ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, VII, p. 112 : هذا يوم يفصل فيه بين المحسن والمسيء (hādā yawm yufṣalu fihi bayna l-muḥsin wa-l-masī’).

⁵⁵² *Ibid.* : يوم الفصل هو يوم القيامة (yawm al-faṣl huwa yawm al-qiyāma).

⁵⁵³ Kazimirski, *Dictionnaire*, II, p. 602.

notre expression à l'étude évoquent conjointement le « Jour de la Résurrection » au « Châtiment » (racine trilitère ' d b en arabe)⁵⁵⁹.

Le « Châtiment cruel » (عَذَابٌ أَلِيمٌ/ʿaḍāb alīm) de ce Jour est ainsi évoqué à deux reprises⁵⁶⁰, et le « Châtiment maléfique » (عَذَابٌ أَلِيمٌ/سُوءٌ al-ʿaḍāb) l'est trois fois⁵⁶¹. Ce châtimeur qui aura lieu lors du « Jour de la Résurrection » est aussi qualifié de « plus dur » (أَشَدُّ الْعَذَابِ/ašadd al-ʿaḍāb)⁵⁶². En outre, un verset mentionne le sort de l'incrédule : au Jour de la Résurrection, il goûtera au « Châtiment de la fournaise » (عَذَابٌ أَلِيمٌ/عَذَابٌ الْحَرِيقِ/ʿaḍāb al-ḥarīq)⁵⁶³, c'est-à-dire de la géhenne.

Nous finirons par évoquer le fait que le Coran désigne le « Jour de la Résurrection » lui-même comme étant un « Châtiment » pour « ceux qui ont mécru », en déclarant que même si ces derniers possédaient tout ce qui se trouve sur Terre « ... pour se racheter du châtimeur du Jour de la Résurrection... » (لِيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ/li-yaftadū bihi min ʿaḍāb yawm al-qiyāma)⁵⁶⁴, ils auraient tout de même un « Châtiment cruel ».

Dans l'extrait de l'homélie de Narsaï qui mentionne le « Jour de la Résurrection », nous avons vu qu'il est question du « jugement », celui-ci étant la raison d'être de cette résurrection. Aussi le Coran emploie-t-il tout un vocabulaire lié à des thèmes tournant autour du jugement, à commencer par l'idée de réunion (racine trilitère arabe j m ʿ) et de rassemblement (h š r) des Hommes qui survient à la suite de leur résurrection, et ce afin de les juger.

Nous trouvons trois occurrences coraniques de cette première idée, deux fois avec la même formule « Dieu vous réunira certes, au Jour de la Résurrection » (لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ/la-yajmaʿannakum ilā yawm al-qiyāma)⁵⁶⁵, et une fois avec une phrase similaire qui est toutefois plus précisément reliée aux concepts entourant la résurrection :

⁵⁵⁹ Ci-dessous nous évoquons 8 des occurrences coraniques du substantif ʿaḍāb employé conjointement à l'expression « Jour de la Résurrection ». Les 3 autres mentions se trouvent en Q 16, 26-7 : « ... le Châtiment est venu à eux par où ils ne [le] devinaient pas./ Plus tard, au Jour de la Résurrection, [Dieu] les couvrira d'opprobre... » ; Q 17, 58 : « Il n'est cité [impie] que Nous ne Nous trouvions faire périr ou tourmenter cruellement, avant le Jour de la Résurrection. ... » ; et Q 25, 69 : « [un péché] pour lequel le Châtiment sera pour lui doublé, au Jour de la Résurrection, et pour lequel il restera, dans ce Châtiment, humilié en immortalité. ».

⁵⁶⁰ Q 2, 174 : « au Jour de la Résurrection ; Il ne les purifiera pas et ils auront un Châtiment cruel » et Q 3, 77 : « ... Dieu ne leur parlera ni ne les regardera au Jour de la Résurrection. Il ne les purifiera point et ils auront un Châtiment cruel. »

⁵⁶¹ Q 7, 167 : « ... au Jour de la Résurrection, leur imposera le mal du Châtiment. En vérité, ton Seigneur est certes prompt à châtier. » ; Q 39, 24 : « Eh quoi ! celui qui se préservera le visage contre le maléfique Châtiment, au Jour de la Résurrection ... » et Q 39, 47 : « Si ceux qui sont injustes avaient en totalité ce qui est dans la terre et, avec cela, autant encore, ils se rachèteraient du Châtiment Maléfique, au Jour de la Résurrection. ... ».

⁵⁶² Q 2, 85 : « ... au Jour de la Résurrection, repoussés jusqu'au plus dur du Châtiment ... ».

⁵⁶³ Q 22, 9 : « ... au Jour de la Résurrection, Nous leur ferons goûter le châtimeur de la fournaise. »

⁵⁶⁴ Q 5, 36.

⁵⁶⁵ Q 4, 87 et Q 6, 12.

... Dieu vous donne la vie. Ensuite Il vous fera mourir, puis Il vous réunira au Jour indubitable de la Résurrection... (يَوْمَ الْقِيَامَةِ) *Allāh yuḥīkum tumma yumītukum tumma yajma‘ukum ilā yawm al-qiyāma*)⁵⁶⁶

De la même manière que le Coran évoquait conjointement la séparation (*f ṣ l*) et le « Jour de la Résurrection », créant à partir de là une nouvelle expression eschatologique en la formule « Jour de la Séparation », il prend ici la racine arabe *j m ‘* pour en faire une autre formulation eschatologique originale : le « Jour de la Réunion », qui se trouve employée deux fois sous la forme *يَوْمَ الْجَمْعِ* (*yawm al-jam‘*)⁵⁶⁷ et une fois sous la forme *يَوْمَ مَجْمُوعٍ* (*yawm majmū‘*)⁵⁶⁸.

Nous trouvons ensuite quatre emplois de la racine arabe *ḥ š r*, pour « rassembler »⁵⁶⁹, utilisée dans des versets où intervient le « Jour de la Résurrection », et notamment dans ces deux phrases semblables (seul le pronom personnel change)⁵⁷⁰ : « Nous les rassemblerons au Jour de la Résurrection » (*وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ* / *wa-naḥšuruhum yawm al-qiyāma*)⁵⁷¹, et « Nous le rassemblerons au Jour de la Résurrection » (*وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ* / *wa-naḥšuruhu yawm al-qiyāma*)⁵⁷².

Comme nous l’avons vu avec la « Séparation » qui était liée à la « Résurrection » dans les expressions coraniques « Jour de la... » prenant probablement comme sous-texte Mt 25, 32, il en va certainement de même avec la concomitance des termes « Résurrection » et « Réunion » ainsi que « Rassemblement » qui sont autant de réminiscences de ce verset néotestamentaire qui décrit le Jour du Jugement comme étant à la fois un « rassemblement » et une « séparation ».

⁵⁶⁶ Q 45, 26.

⁵⁶⁷ Q 42, 7 : « Ainsi, Nous t’avons révélé un *qur’ān* [...] pour que tu avertisses [de la venue] du Jour de la Réunion... » et Q 64, 9 : « Le jour où Il vous réunira pour le Jour de la Réunion, cela sera le Jour de la Mutuelle Duperie ... ». Voir *infra* à propos du « Jour de la Mutuelle Duperie ».

⁵⁶⁸ Q 11, 103 : « En vérité, en cela, est certes un signe pour qui craint le Châtiment de la [Vie] Dernière ! Ce sera un jour de réunion pour les Hommes. Ce sera un jour solennel ».

⁵⁶⁹ Voir notamment al-Ḥalīl b. Aḥmad, *al-‘Ayn*, I, p. 319 qui donne un terme de racine *j m ‘* (*al-majma‘*) pour expliquer un substantif de racine *ḥ š r* (*al-maḥšar*).

⁵⁷⁰ Les deux autres occurrences se trouvent en Q 20, 101 : « Au Jour de la Résurrection [...] Nous rassemblerons les coupables » et en Q 46, 5-6 : « Qui donc est plus égaré que ceux qui, en dehors de Dieu, prient [de Faux Dieux] qui ne les exaucent point et qui, au Jour de la Résurrection, de leur prière, seront insoucieux, / qui, lorsque les Hommes seront rassemblés, seront des ennemis pour eux ». A noter que le Coran n’emploie pas d’expression eschatologique avec le substantif *ḥašr* (comme « Jour du Rassemblement » ou *يَوْمَ الْحَشْرِ* / *yawm al-ḥašr*).

⁵⁷¹ Q 17, 97.

⁵⁷² Q 20, 124. À noter que la formulation est étrange : si elle fait sens dans l’exemple précédent qui s’adresse à plusieurs personnes, il n’est ici question que d’une seule personne. Or le rassemblement d’un seul individu est difficilement envisageable. Pour contourner la difficulté, Blachère, *Le Coran*, p. 346 traduit par « Nous le ressusciterons au Jour de la Résurrection », à l’instar de ce qu’ont fait des exégètes musulmans classiques avant lui (cf. notamment al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-bayān*, VII, p. 935 qui écrit *ناحشروه من قبره* / *naḥšuruhu min qabrihi* qui revient à dire « Nous l’avons ressuscité »).

Au Jour de la Résurrection, après le Rassemblement se produit le Jugement qui se traduit dans le Coran par deux idées concomitantes. D'abord celle du poids des actions des Hommes – exprimée d'une part par la racine trilitère arabe *w z n* – qui seront pesées avec justice :

Nous poserons des balances justes au Jour de la Résurrection et nulle âme ne sera lésée en la moindre chose et si cette chose est le poids d'un grain de moutarde, Nous l'apporterons ! ... (وَنَضَعُ /wa-naḍaʿu l-mawāzīn al-qisṭa li-yawm al-qiyāma fa-lā tuḏlamu nafs šayʿan wa-in kāna miṭqāl ḥabba min ḥardal ataynā bihā)⁵⁷³

Ailleurs, le Coran insiste sur les actions de « ceux qui ont mécré » qui ne pèseront rien au Jour de la Résurrection :

Ce sont ceux qui sont incroyables envers les signes de leur Seigneur et Sa rencontre [au Jugement Dernier]. Vaines ont été leurs actions et, au Jour de la Résurrection, ils ne pèseront pas. » (أُولَٰئِكَ /ulāʾika l-laḍīna kafarū bi-āyāt rabbihim wa-liqāʾihi fa-ḥabīṭat aʿmāluhum fa-lā nuqīmu lahum yawm al-qiyāma waznan)⁵⁷⁴

D'autre part, le Coran illustre le concept du poids des actions au Jour de la Résurrection avec la racine trilitère *ḥ m l* pour « porter ». Les trois emplois de ce verbe dans le contexte de l'utilisation de notre expression à l'étude l'associent au substantif « faix » ou « fardeau » (وِزْرٌ /wizr, au singulier en arabe)⁵⁷⁵. Il est notamment question des mécréants – plus précisément des individus qui se sont détournés du *qurʿān* – qui porteront de lourds fardeaux au Jour de la Résurrection :

... Il portera, au Jour de la Résurrection, un faix/ sous lequel ils ploieront éternellement. Quelle dure charge au Jour de la Résurrection (فَأَنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا ۖ خَالِدِينَ فِيهِ وَسَاءَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حِمْلًا) /fa-innahu yaḥmilu yawm al-qiyāma wizran/ḥālidīn fihi wasāʾ lahum yawm al-qiyāma ḥimlan)⁵⁷⁶

La finalité du Jour de la Résurrection et, *in fine* du Jugement, est la rétribution (racines *k s b* et *ʿ j r*) des actes des Hommes selon leurs actions sur Terre. Ainsi, au Jour de la Résurrection, « chaque âme recevra le juste prix de ce qu'elle se sera acquis (تُؤَفَّقُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ) /tuwaffā kull nafs mā kasabat) et les [Injustes] ne seront point lésés »⁵⁷⁷. Un peu plus loin dans la même sourate, on lit que, « Au Jour

⁵⁷³ Q 21, 47.

⁵⁷⁴ Q 18, 105.

⁵⁷⁵ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *al-ʿAyn*, IV, p. 366 : « Le *wizr* est la charge lourde de péché » (الوزر الحمل الثقيل من الإثم) /al-wizr al-ḥiml al-ṭaqīl min al-iṭm). Outre le passage évoqué ci-dessous, cf. Q 16, 25 : « Qu'ils portent leur faix, complètement, au Jour de la Résurrection, et [une partie] du faix de ceux qu'ils égarent sans savoir ! ... » et Q 29, 13 : « [Dans l'Au-Delà] ils porteront certes leurs faix et [d'autres] faix avec leurs faix et il leur sera certes demandé compte, au Jour de la Résurrection ».

⁵⁷⁶ Q 20, 100-1. On notera ici le phénomène d'*iltifāt* ou changement de personne grammaticale entre le v. 100 (3^{ème} personne du singulier) et le v. 101 (3^{ème} personne du pluriel).

⁵⁷⁷ Q 3, 161.

de la Résurrection, vous ne recevrez exactement que vos rétributions (وَإِنَّمَا تُؤَفَّقُونَ أَجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) /wa-innamā tuwaffnūna ujūrakum yawm al-qiyāma) »⁵⁷⁸. La conclusion de ce passage est bien entendu que « Quiconque sera écarté du Feu et sera introduit dans le Jardin aura obtenu le Succès »⁵⁷⁹.

Le Coran évoque, en de nombreux autres endroits et de différentes manières, la rétribution du Jour de la Résurrection, que nous ne pouvons traiter ici en détails⁵⁸⁰.

Il nous suffira d'insister une fois encore sur le fait qu'à notre connaissance, l'expression eschatologique « Jour de la Résurrection » ne se trouve pas employée avant le 5^{ème} siècle de l'ère commune lorsque Narsaï l'utilise dans ses homélies syriaques traitant de la Fin. Moins de deux siècles plus tard, les textes qui viendront à être intégrés dans le Coran intègrent abondamment cette formulation au sein de leur discours eschatologique et lorsqu'ils le font, se rapprochent naturellement de l'extrait homilétique de Narsaï à la fois par la forme morphosémantique des expressions et par le fond.

En effet, dans les deux cas, le « Jour de la Résurrection » est intrinsèquement lié au concept sous-entendu du Jugement Dernier durant lequel il y aura à la fois un « rassemblement » et une « séparation » (dans l'homélie de Narsaï et dans le Coran) entre les Hommes bons à qui reviendra le « bonheur », et les impies qui seront jetés dans la « fournaise » (dans l'homélie et le Coran) et auront des « tourments » (chez Narsaï) ou des « châtements » qualifiés de différents adjectifs dans le Coran (cruel, maléfique, etc.). L'homélie syriaque et les traditions textuelles arabes du Coran se reposent toutes deux sans aucun doute sur le sous-texte de Mt 25, 32 sqq. non pour l'expression « Jour de la Résurrection », qui est absente du Nouveau Testament, mais pour les concepts qui lui sont liés : rassemblement et séparation, récompense pour les bons et châtement pour les maudits.

La différence principale entre Narsaï et Coran concernant l'utilisation de l'expression « Jour de la Résurrection » réside dans le fait que ce dernier le fait dans un sens négatif – ce sont les mauvais qui sont abordés lorsque le Coran emploie l'expression – tandis que le premier évoque à la fois les bons et les impies.

Il convient de noter que l'expression arabe يَوْمَ الْقِيَامَةِ (yawm al-qiyāma) n'est pas la seule qui soit employée dans le Coran pour désigner le moment de la Résurrection. Deux autres formulations se trouvent dans deux passages différents.

⁵⁷⁸ Q 3, 185.

⁵⁷⁹ *Ibid.*

⁵⁸⁰ Q 2, 212 : « La Vie Immédiate a été parée [de fausses apparences] pour ceux qui sont infidèles et se gaussent de ceux qui croient. [Mais] ceux qui sont pieux seront au-dessus d'eux, au Jour de la Résurrection. Dieu attribue (yarzuqu) [Ses bienfaits] à qui il veut, sans compter. » ; Q 3, 180 : « Au Jour de la Résurrection, ils recevront, autour du cou, ce dont ils auront été avarés » ; Q 17, 13 : « A chaque Homme, Nous avons appliqué son sort sur son cou et, au Jour de la Résurrection, Nous lui sortirons un rôle qu'il trouvera déroulé. » ; Q 41, 40 : « ... celui qui sera jeté dans le Feu sera-t-il heureux, ou bien celui qui viendra, paisible, au Jour de la Résurrection ? ... » ; et Q 58, 7 : « ... [Dieu] ensuite les avisera, au Jour de la Résurrection, de ce qu'ils auront fait. ... ».

C'est d'abord le cas de *يَوْمَ الْبَعْثِ* (*yawm al-ba't*) qui apparaît par deux fois dans la sourate al-Rūm (Q 30), au sein d'un plus long passage eschatologique qui conclut ce chapitre et que nous citons ici en entier :

Au jour où se dressera l'Heure, les Coupables jureront/ n'être demeurés qu'un moment [dans leurs tombeaux]. Ainsi ils ont été détournés [de Dieu]./ Cependant ceux qui ont reçu la Science et la Foi diront : « Certes, Nous sommes demeurés dans l'Écriture de Dieu jusqu'au Jour du Rappel. Voici le Jour du Rappel. Mais vous [, Impies !], vous ne saviez point. »/ En ce jour, l'excuse de ceux qui auront été injustes ne leur servira pas et ils ne seront pas entendus./ [...]/ Sois donc constant ! La Promesse de Dieu est vérité. ... (وَقَالَ الَّذِينَ) وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ كَذَلِكَ كَانُوا يُؤْفَكُونَ ﴿٥٥﴾ وَقَالَ الَّذِينَ) أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ وَلَكُمْ فِي كِتَابِكُمْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٥٦﴾ فَيَوْمَئِذٍ لَا يُنْفَعُ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ وَلَكُمْ فِي كِتَابِكُمْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٥٦﴾ [...] فَأَصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ ﴿٥٧﴾ *wa-yawm taqūmu l-sā'a yaqsimu l-mujrimūn mā labitū ġayr sā'a ka-dālika kānū yu'fakūn/ wa-qāla l-ladīna ūtū l-'ilm wa-l-īmān laqad labittum fi kitāb Allāh ilā yawm al-ba't fa-hādā yawm al-ba't wa-lākinnakum kuntum lā ta'lamūn/ fa-yawma'idin lā yanfa'u l-ladīna ḡalamū ma'diratuhum wa-lā hum yusta'tabūn/[...]/ fa-ṣbir inna wa'd Allāh ḡaqq*⁵⁸¹

L'expression traduite par Blachère en « Jour du Rappel »⁵⁸² est construite en arabe avec le nom commun *بَعَثَ* (*ba't*) de racine trilitère *b ' t*. En arabe la forme verbale simple *بَعَثَ* (*ba'ata*) signifie d'abord « envoyer »⁵⁸³, et ensuite « exciter », tandis que *بَعَثَ* (*ba'ita*) veut dire « être éveillé »⁵⁸⁴. Dès lors, étant donné du contexte de la péricope coranique de Q 30 il semblerait justifié de traduire *يَوْمَ الْبَعْثِ* (*yawm al-ba't*) par « Jour du Réveil », une manière imagée d'exprimer le réveil des morts qui surviendra lors de la Résurrection⁵⁸⁵.

Mais cela n'est peut-être pas la meilleure, ou du moins la seule, solution de traduction possible. La racine *b ' t* connaît au moins deux équivalents dans d'autres langues sémitiques 'sœurs' de l'arabe⁵⁸⁶ : d'abord le verbe akkadien *bēšū* pour « s'éloigner » et « s'écarter » qui ne paraît pas pouvoir apporter d'éclairage sur le terme coranique ; et ensuite le verbe syriaque *ܒܥܬܐ* (*b'ēt*) qui, à l'aphel, devient *ܐܒܥܬܐ* (*ab'ēt*) et dont le sens de « faire lever quelqu'un » s'accorderait parfaitement à la fois aux occurrences coraniques de l'équivalent arabe ainsi qu'à la définition de « redresser » que donnait le

⁵⁸¹ Q 30, 55-60.

⁵⁸² Comparer au « day of the up-raising » de Richard Bell, repris par Arthur Arberry en « Day of the Uprising », ou tout simplement « Jour de la Résurrection » de Jacques Berque et de Muhammad Hamidullah.

⁵⁸³ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *al-Ayn*, I, p. 147 : « Le *ba't* est l'envoi, comme le *ba't* de Dieu de ceux qui sont dans les tombes. *Ba'attu* le chameau : je l'ai envoyé et j'ai défait ses entraves. Ou : il était agenouillé et je l'ai redressé » *البعث الإرسال كبعث الله من في القبور وبعث البعير أرسلته وحللت عقاله أو كان باركاً فهجته* (*al-ba't al-irsāl ka-ba't Allāh man fi l-qubūr wa-ba'attu l-ba'ir arsalatuhu wa-ḡalaltu 'iqālahu aw kāna bārīkan fa-hijtu*).

⁵⁸⁴ *Ibid.* : *وبعثه من نومه فانبعث أي نبهته* (*wa-ba'attuhu min nawmihi fa-nba'ata ay nabbahatuhu*).

⁵⁸⁵ *Ibid.* : *ويوم البعث يوم القيامة* (*wa-yawm al-ba't yawm al-qiyāma*).

⁵⁸⁶ Nous nous basons ici sur Zammit, *Lexical Study*, p. 96. Leslau, *Dictionary*, p. 771 ne donne aucun équivalent à cette racine.

dictionnaire attribué à al-Ḥalīl b. Aḥmad, rejoignant par là la signification littérale de *يَوْمَ الْقِيَامَةِ* (*yawm al-qiyāma*)⁵⁸⁷.

Qu'il soit question du « Jour du Réveil » ou du « Jour de la Levée », le sens général en est le même : il s'agit du réveil et de la levée des morts, c'est-à-dire leur résurrection. Cela rejoint l'idée de Q 30, 55-6 ainsi que celle qui se trouve répétée à travers le Coran à travers l'emploi de la racine *b ʿ t*.

En effet, on remarquera par exemple que le nom *بَعَثَ* (*baʿt*) est employé une seule autre fois dans le Coran, sans l'annexion au mot « jour », mais au sein d'une introduction eschatologique (Q 22, 1-10) qui traite explicitement de la Résurrection (vv. 6-7 et 9) et dans laquelle il peut être compris comme désignant, par métonymie, le *يَوْمَ الْبَعْثِ* (*yawm al-baʿt*) : « Ô les Hommes !, si vous êtes en un doute au sujet de la Résurrection... » (*يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ*) (*yā ayyuhā l-nās in kuntum fī rayb min al-baʿt*).

On constatera enfin que les occurrences coraniques verbales de la racine *b ʿ t* s'accordent parfaitement aux significations soit de « réveiller » en suivant le sens arabe, soit de « faire lever » en suivant le sens syriaque. Il en est ainsi par exemple du verset : « Ensuite Nous vous avons rappelés [à la vie] (*baʿatnākum*), après votre mort, [espérant que] peut-être vous seriez reconnaissants » (*ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ*) (*tumma baʿatnākum min baʿd mawtikum laʿallakum taškurūn*)⁵⁸⁸, dans lequel « rappelés [à la vie] » peut aussi bien être rendu par « réveillés [de la mort] »⁵⁸⁹ que par « relevés [de la mort] »⁵⁹⁰.

Ensuite, le deuxième cas d'expression composée utilisée dans un sens métaphorique et dont le sens rejoint celui de *يَوْمَ الْقِيَامَةِ* (*yawm al-qiyāma*) est *يَوْمَ الْخُرُوجِ* (*yawm al-ḥurūj*), qui n'est employée qu'une seule fois dans la sourate Qāf (Q 50), au sein d'une péripécie eschatologique (vv. 41-5) sur laquelle nous reviendrons plus longuement dans le deuxième chapitre en traitant du « Cri » de la Fin : « Le

⁵⁸⁷ Ce sens du syriaque est cependant à vérifier. Il est répertorié par Zammit, *Lexical Study*, p. 96 mais est absent de Payne Smith, *Dictionary*, p. 51 qui lui donne le sens de « terrifier ». Même chose chez Manna, *Dictionary*, p. 151 ; chez Costaz, *Dictionnaire*, p. 35 et chez Sokoloff, *Lexicon*, p. 173. On notera aussi que le substantif syriaque *ܒܥܬܐ* (*bēʿtā*) est notamment traduit par l'arabe *بعثة* (*biʿta*) pour la « mission (d'un prophète) », c'est-à-dire son « envoi ». Voir Manna, *Dictionary*, p. 151.

⁵⁸⁸ Q 2, 56.

⁵⁸⁹ Ce sens correspond parfaitement en Q 18, 19 : « Ainsi, Nous les [les Dormants] rappelâmes (*baʿatnāhum*) afin qu'ils s'interrogent mutuellement ... ».

⁵⁹⁰ Voir aussi Q 6, 36 : « Seuls répondent [à ton appel] ceux qui entendent. Les Morts, Dieu les rappellera (*yabʿatuhum*), puis, vers Lui, ils seront ramenés » ; Q 16, 38 : « Ils ont juré par Dieu, en leurs plus solennels serments : « Dieu ne ressuscitera point qui est mort (*لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَن يَمُوتُ*) ! » ... » ; Q 58, 6 : « Au jour où Dieu les rappellera [à la vie] (*yawm yabʿatuhum Allāh*), en totalité, et les avisera de ce qu'ils auront fait ... » ; Q 58, 18 : « Au jour où, en totalité, Dieu les rappellera [à la vie] (*yawm yabʿatuhum Allāh*) ... » ; Q 64, 7 : « Ceux qui mécroient ont prétendu qu'ils ne seraient pas rappelés (*أَن لَّن يُبْعَثُوا*) / *an lan yubʿatū*). Réponds[-leur] : « Si !, par mon Seigneur !, vous serez certes rappelés (*لَتُبْعَثُنَّ*) / *la-tubʿatunna*) ... » ; et Q 72, 7 : « Et que [ces Humains] crurent comme vous, [Djinns], que Dieu ne ressusciterait personne (*أَن لَّن يَبْعَثَ*) / *an lan yabʿata Llāh aḥadan*) ».

jour où ils entendront le Cri de/avec la Vérité, ce sera le Jour de la Sortie » (يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ) « *yawm yasma'ūna l-ṣayḥa bi-l-ḥaqq dālika yawm al-ḥurūj* »⁵⁹¹. Comme nous le verrons, il n'est pas question ici de n'importe quelle « sortie » mais de la sortie des tombeaux (comme le remarquent de nombreux d'exégètes), donc de la Résurrection⁵⁹².

Le Jour de la Fin/Jour Dernier

Après la « Résurrection », le second terme eschatologique d'importance dans le discours eschatologique coranique est l'arabe *الْآخِر* (*al-āḥir*) qui signifie « la fin ». On le trouve employé dans le Coran vingt-huit fois dans un contexte eschatologique pertinent pour cette étude. Il y est aussi employé 115 fois dans sa forme féminine, *الْآخِرَةَ* (*al-āḥira*), occurrences dans lesquelles il s'oppose au terme *الدُّنْيَا* (*al-dunyā*). Dans ce sens il rend le couple antinomique « l'au-delà » et « la vie présente » (littéralement de ce « monde ») que l'on trouve fréquemment dans le Coran⁵⁹³. Le mot arabe *الْآخِرَةَ* (*al-āḥira*) appartient donc là aussi au champ sémantique eschatologique, mais dans un sens plus général.

D'un point de vue étymologique, le nom arabe *al-āḥir(a)* provient de la racine trilitère *ḥ r* qui a d'une part le sens de « derrière », et d'autre part de « dernier » ou de « fin » (que l'on traduirait ἔσχατος, en grec), des sens qui sont répertoriés par le plus ancien dictionnaire de la langue arabe qui nous soit parvenu⁵⁹⁴. Le substantif arabe trouve des équivalents morphosémantiques dans un large éventail de langues sémitiques, depuis l'akkadien, l'ougaritique, le mandéen et le punique⁵⁹⁵; jusqu'aux noms syriaques *ܚܪܝܢܐ* (*ḥrōy*) et *ܚܪܝܘܕܐ* (*ḥrōyō*) pour le « dernier »⁵⁹⁶; en passant par l'araméen *ܐܗܘܪܝܐ* (*aḥōrēy*) pour « derrière », « après »⁵⁹⁷; l'hébreu *אַחַר* (*aḥar*) pour « après », « derrière » ainsi que *אַחֲרַיִת* (*aḥarīt*) pour le « futur », la « fin »⁵⁹⁸; le verbe guèze *አረረ* (*aḥara*) pour

⁵⁹¹ Q 50, 42.

⁵⁹² La racine trilitère arabe *ḥ r j* de laquelle provient le nom *خُرُوج* (*ḥurūj*), employé en Q 9, 46, 83 ; Q 40, 11 et Q 50, 11, est très commune dans le Coran et certains emplois verbaux sont explicitement employés pour évoquer les Hommes qui « sortent » des tombeaux. Voir par exemple Q 54, 7 et Q 70, 43 dont nous discutons en détails dans le troisième chapitre sur la Résurrection.

⁵⁹³ Parmi les nombreuses occurrences cf. Q 87, 16-7 : « Mais vous, vous préférez la Vie Immédiate/ alors que la [Vie] Dernière est meilleure et plus durable. » (*bal tu'tirūna l-ḥayāt al-dunyā/ wa-l-āḥira ḥayr wa-abqā*).

⁵⁹⁴ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *al-ʿAyn*, I, p. 60 : « *al-āḥir* et *al-āḥira* sont le contraire de ce qui est en avant, de ce qui précède » (*الآخر والآخره تقيض المتقدم والمتقدمة*) (*al-āḥir wa-l-āḥira naqīḍ al-mutaqaddim wa-l-mutaqaddima*). Le dictionnaire poursuit avec l'exemple suivant : « Le début/devant d'une chose et sa fin/son derrière » (*مقدم الشيء* / *muqaddam al-šay' wa-mu'ahharuhu*).

⁵⁹⁵ En akkadien le verbe *aḥāru* signifie « rester derrière » ; en ougaritique le nom *aḥr* veut dire « après » ou « dernier » ; en mandéen *aḥuria* signifie « derrière » et le mot punique *ḥr* signifie « après ».

⁵⁹⁶ Payne Smith, *Dictionary*, p. 11 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 29.

⁵⁹⁷ Jastrow, *Dictionary*, p. 39.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, pp. 40-1.

« être retenu en arrière » et le nom *أُخْرَى* (*ahārit*) pour l' « extrémité », la « fin »⁵⁹⁹ ; ou encore le nom sud arabe épigraphique *ḥr* pour « autre », « dernier »⁶⁰⁰.

Dans le Coran, l'arabe *āhir* qui signifie « dernier » ou « fin » est principalement annexé au mot « Jour » (*يَوْم/yawm*) pour former l'expression *يَوْمُ الْآخِرِ* (*yawm al-āhir*) qui se traduit donc par « Jour Dernier » ou « Jour de la Fin » : sur les vingt-huit occurrences du substantif, vingt-six lui annexent le « Jour »⁶⁰¹. Cette expression est employée dans des contextes différents qui ont tout de même un certain nombre de caractéristiques communes. D'abord chacun des vingt-six emplois de *yawm al-āhir* a un rapport à la croyance en, ou à l'attente de celui-ci – croyance ou attente qui est à la fois celle de ce Jour et celle de Dieu : une partie des versets emploie la racine trilitère arabe *ʾ m n* et une autre partie la racine *r j ʾ*, respectivement⁶⁰². Il n'est donc pas surprenant que certains de ces passages coraniques prennent la forme de véritables crédos, comme c'est le cas de Q 2, 177 notamment, qui énumère les croyances fondamentales qui définissent l'« Homme bon », la « bonté pieuse » (*الْبِرِّ/al-birr*) :

... mais l'Homme bon est celui qui croit en Dieu et au Jour Dernier, aux Anges, à l'Écriture et aux Prophètes, qui donne du bien – quelqu'amour qu'il en ait – aux Proches, aux Orphelins, aux Pauvres... (*وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّنَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ* / *wa-lākin al-birr man āmana bi-llāh wa-l-yawm al-āhir wa-l-malā'ika wa-l-kitāb wa-l-nabiyyīn wa-ātā l-māl* 'alā ḥubbihi ḍawī l-qurbā wa-l-yatāmā wa-l-masākīn)⁶⁰³

⁵⁹⁹ Leslau, *Dictionary*, p. 13.

⁶⁰⁰ Beeston et al., *Dictionary*, p. 4.

⁶⁰¹ Les deux seules occurrences qui n'emploient pas *al-āhir* en annexion à *yawm* sont Q 10, 10 et Q 57, 3.

⁶⁰² La grande majorité des 28 emplois de la formule eschatologique *yawm al-āhir* utilise la racine verbale pour « croire » (cf. ci-dessous). Seules 3 occurrences emploient la racine pour « attendre », « espérer » ou « escompter » : Q 29, 36 : « ... Šu'ayb dit : « O mon peuple ! adorez Dieu ! Escomptez (*arjū*) le Jour Dernier ! ... » » ; Q 33, 21 : « [Croyants !,] vous avez dans le messenger de Dieu, un bel exemple pour quiconque espère [en] Dieu et au Jour Dernier et invoque Dieu fréquemment. » ; et Q 60, 6 : « Vous avez eu en eux [i.e. Abraham et ses partisans] un beau modèle pour qui s'est trouvé attendre Dieu et le Jour Dernier. »

⁶⁰³ Le verset continue en énumérant les voyageurs et les mendiants parmi les catégories de personnes à qui le bon doit donner de ses biens. Cette liste d'ordres se poursuit ensuite par : « pour l'affranchissement des Esclaves, qui accomplit la Prière et donne l'Aumône ». Cf. aussi Q 3, 114 : « [Parmi les Gens de l'Écriture, il est une communauté droite dont les membres] croient en Dieu et au Jour Dernier, ordonnent le Convenable et interdisent le Blâmable, [qui] se hâtent dans les bonnes œuvres. Ceux-là sont parmi les Saints. » ; Q 4, 136 : « O vous qui croyez !, croyez en Dieu et en Son Messenger, à l'Écriture qu'Il a fait descendre ... Quiconque ne croit pas en Dieu, [en] Ses Anges, [à] Ses Écritures, [en] Ses Messagers et au Jour Dernier est dans un égarement infini. » ; et Q 4, 162 : « ... aux Croyants ... qui accomplissent la prière et donnent l'aumône, [à] ceux qui croient en Dieu et au Jour Dernier, Nous donnerons une rétribution immense. »

Une autre partie des ces occurrences insistent sur la récompense entraînée par la double croyance en Dieu et au Jour Dernier⁶⁰⁴, et le châtement pour ceux qui n’y croient pas⁶⁰⁵.

Comme nous l’avons vu, l’Ancien Testament préfigure d’une certaine manière l’usage de l’expression coranique *yawm al-āḥīr* avec l’hébreu אַחֲרֵי הַיָּמִים (*aḥarīt ha-yāmīm*) qui peut être traduit littéralement par « derniers jours » et qui n’apparaît que douze fois dans l’ensemble du corpus⁶⁰⁶. Toutefois, comme le remarque Zwi Weblowsky, cette expression vétérotestamentaire désignait originellement un futur plus ou moins distant – ce qui explique qu’il soit traduit dans la TOB par « l’avenir » – plutôt que les derniers jours cosmiques et la Fin des Temps⁶⁰⁷. Nous avons donc dans le *aḥarīt ha-yāmīm* un quasi-équivalent morphologique de l’expression coranique (un équivalent exact aurait été יוֹם הָאַחֲרִית / *yōm ha-aḥarīt*), qui est toutefois dépourvu de connotation eschatologique.

Le texte vétérotestamentaire utilise en outre de nombreux autres mots pour parler de la « fin », et notamment le terme קֶ֫עֶס (*qēṣ*), comme dans le huitième chapitre du livre de Daniel (Dn 8, 17) qui relate sa vision d’un être à l’apparence d’homme qui lui annonce que « la vision est pour le temps de la fin » (לְעֵת־קֶ֫עֶס הַהַזְוִיָּה / *l’-‘ēt qēṣ hē-ḥāzōn*)⁶⁰⁸ ; et dans le douzième chapitre de ce même livre (Dn 12, 13) qui parle de la « fin des jours » (קֶ֫עֶס הַיָּמִין / *qēṣ ha-yāmīn*).

Les communautés juives installées à Qumrân et dans les alentours, dont les croyances eschatologiques sont centrales, ont laissé un texte très fragmentaire qui conserve une expression composée à partir d’un double emploi de ce substantif hébreu קֶ֫עֶס (*qēṣ*) : « à la fin des temps » (בְּקֶ֫עֶס הַקְּצִיִּים / *b-qṣ h-qṣym*)⁶⁰⁹. En raison de l’état dans lequel ce manuscrit sur papyrus nous est parvenu (seuls ces mots sont lisibles), il n’est pas possible de commenter sur le contexte d’utilisation de cette formule qui toutefois est sans aucun doute eschatologique⁶¹⁰.

En revanche, nous sommes éclairés sur le contexte de l’emploi de formulations analogues qui emploient quant à eux le terme *aḥarīt* dans le long *Écrit de Damas*, « un recueil de lois destinées à réguler la vie des membres de la communauté » de Qumrân qui insiste sur l’ère présente d’impiété

⁶⁰⁴ Cette croyance fondamentale en Dieu et au Jour Dernier seule se trouve mentionnée dans divers contextes en Q 2, 8 ; Q 2, 228 ; Q 2, 232 ; Q 2, 264 ; Q 4, 38-9 ; Q 4, 59 ; Q 5, 69 ; Q 9, 18-9+29+44-5+99 ; Q 24, 2 ; Q 58, 22 ; et Q 65, 2.

⁶⁰⁵ Q 2, 62 : « Ceux qui croient, ceux qui pratiquent le Judaïsme, les Chrétiens et les Sabéens – ceux qui croient en Dieu et au Jour Dernier et accomplissent œuvre pie – auront leur rétribution auprès de leur Seigneur » ; Q 2, 126 : « Quand Abraham dit : « Seigneur !, fais de cette [ville] une ville sûre ! Fais attribution de fruits à ses habitants, [à] ceux qui parmi eux auront cru en Dieu et au Jour Dernier. » [Dieu] dit : « A ceux parmi vous qui auront été infidèles, Je donnerai brève jouissance puis Je les réduirai au Châtiment du Feu » ; et Q 4, 162.

⁶⁰⁶ Gn 49, 1 ; Nb 24, 14 ; Dt 4, 30 ; Dt 31, 29 ; Is 2, 2 ; Jr 23, 20 ; Jr 30, 24 ; Jr 48, 47 ; Jr 49, 39 ; Ez 38, 16 ; Os 3, 5 et Mi 4, 1.

⁶⁰⁷ Zwi Weblowsky, « Eschatology », E.R., V, p. 150.

⁶⁰⁸ Cf. aussi Dn 11, 35 : « ... jusqu’aux temps de la fin, car il doit venir à sa date. » et Am 8, 2 : « ... La fin est arrivée pour Israël... ».

⁶⁰⁹ 4Q249p (4Qpap cryptA Prophecy ?), l. 9. Cf. DSSR, VI, p. 155.

⁶¹⁰ Mais cf. l’apocalypse du *Livre d’Hénoch* (4Q206 frag. 1 col. xxii, ll. 2-3) où une expression similaire figure au sein d’un contexte explicitement eschatologique : « ... jusqu’au jour où ils seront jugés, jusqu’au moment du jour de la fin (עַד זְמַן יוֹם קִצָּא) / *‘d zmn ywm qṣ* » où le grand jugement sera exécuté contre eux... ».

qui prendra fin avec la « visite » de Dieu et la venue d'un messie⁶¹¹. C'est dans ce contexte clairement eschatologique que le texte commence par évoquer ce qui adviendra des « dernières générations », lors de la « dernière génération » (דור אחרון/*dwr ḥrwn*)⁶¹². Comme le note Damien Labadie, cette expression – qui trouve un équivalent plus pertinent pour notre étude dans la formule « fin des jours » (אֲחֵרֵי הַיָּמִים/*ḥryt h-ymym*)⁶¹³ – désigne la fin des temps, puisque pour la communauté de Qumrân « la fin des temps a déjà commencé et l'avènement du messie est proche »⁶¹⁴. Nous retrouvons donc l'exacte formulation vétérotestamentaire évoquée plus haut, qui est cependant employée ici dans un contexte résolument eschatologique.

Si les textes juifs discutés jusqu'à présent évoquent notamment la « fin des jours » et n'offrent donc pas d'équivalent exact à l'expression coranique traduite par « Jour Dernier », il en est autrement des textes chrétiens.

Étant donné que le message originel de Jésus, le cœur même de la « Bonne Nouvelle » qu'il proclamait, semble avoir été celui de la venue du Royaume de Dieu qui se ferait en des temps eschatologiques (notamment à travers la transformation de l'univers et le Jugement)⁶¹⁵, il est logique que dans les paroles attribuées à Jésus, cette proclamation soit étroitement liée à la « fin » (qui surviendra après que la Bonne Nouvelle ait été annoncée)⁶¹⁶.

Les expressions néotestamentaires qui correspondent à l'hébreu אֲחֵרֵי הַיָּמִים (*aḥarīt ha-yāmīm*) sont respectivement d'une part « derniers jours » (ἔσχαταις ἡμέραις et ܝܘܡܘܬܐ ܚܪܘܝܬܐ/*yōmōtō ḥrōyē*), qui n'est employée qu'une fois dans les Actes de Apôtres dans lequel l'auteur cite le livre de Joël (3, 1-5) en y insérant l'expression en question⁶¹⁷, et d'autre part « dernier jour » (ἔσχατη ἡμέρα et ܝܘܡܐ ܚܪܘܝܬܐ/*yōmō ḥrōyō*) qui se trouve à six reprises dans le seul Évangile de Jean. Cinq de ces occurrences relie l'acte de résurrection au dernier jour⁶¹⁸, et une de celles-ci fait le lien entre le jugement et ce jour dernier⁶¹⁹. L'expression grecque, si elle se traduit littéralement par « dernier jour », voit son ordre inversé dans sa traduction syriaque : ܝܘܡܐ ܚܪܘܝܬܐ (*yōmō ḥrōyō*), qui se rendrait en français par « jour dernier », correspondant exactement à l'arabe يَوْمُ الْآخِرِ (*yawm al-āhir*) du Coran.

⁶¹¹ Labadie, « Écrit de Damas », p. 4.

⁶¹² CD A col. I, l. 12. Cf. Labadie, « Écrit de Damas », pp. 10-1.

⁶¹³ CD A col. IV, l. 4. La formule est aussi employée en 4Q266 frag. 3 col. ii, l. 17 ainsi que dans la *Règle de la Congrégation* (1QSa col. I, l. 1). Comparer à l'expression « achèvement du temps » (שְׁלִימַת הַקֶּץ/*šlym h-qš*) en CD A col. IV, ll. 8-9 – avec la variante orthographique הַקֶּץ שְׁלִימַת (*šlwm h-qš*) en 4Q266 frag. 3 col. i, ll. 2 et 4 – et à l'emploi de אֲחֵרֵי הַיָּמִים (*ḥrwnwt*) en tant que substantif sous-entendant les « derniers événements » en 4Q268 frag. 1, l. 1.

Dans un autre texte, la fameuse *Règle de la Communauté* (1QS col. IV, ll. 16-7), il est question de la « fin dernière » (קֶץ אֲחֵרֵי/*qš ḥrwn*).

⁶¹⁴ Labadie, « Écrit de Damas », p. 11, note 3.

⁶¹⁵ Norelli, *Naissance du christianisme*, p. 26.

⁶¹⁶ Mt 24, 13-4 : « mais celui qui tiendra jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé. / Cette Bonne Nouvelle du Royaume sera proclamée dans le monde entier ; tous les païens auront là un témoignage. Et alors viendra la fin. ». Comparer à 1 Co 15, 24 qui relie aussi la fin au Royaume de Dieu : « ensuite viendra la fin, quand il remettra la royauté à Dieu le Père... ». Cf. aussi Jc 5, 3.

⁶¹⁷ Ac 2, 17.

⁶¹⁸ Jn 6, 39 ; 6, 40 ; 6, 44 ; 6, 54 et 11, 24.

⁶¹⁹ Jn 12, 48.

C'est dans la lignée directe de la traduction néotestamentaire de la Pešittā que s'inscrira l'homéliste Jacques de Saroug lorsque, environ quatre siècles plus tard, il décrira la Séparation eschatologique dans son homélie *Sur la Fin et le Jugement* (n°32). Durant celle-ci les membres d'une même famille seront enlevés les uns aux autres car chacun sera jugé selon ses propres actions et rétribué selon ses valeurs respectives. L'homéliste conclut cette description (vv. 57-70) en écrivant :

Ainsi se fera la Séparation au Jour Dernier (ܠܝܘܡ ܕܝܘܡ ܕܠܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ /hōkan hōwē pūršōnō b-yōmō hrōyō)⁶²⁰

Nous retrouvons avec ܠܝܘܡ ܕܝܘܡ (yōmō hrōyō) la traduction syriaque de l'expression johannique ἡμέρα ἡμέρα ainsi qu'un contexte proche de Jn 12, 48 qui alliait la mention du Jour Dernier au Jugement⁶²¹. Le propre de l'homélie étant de prendre un mot, une expression ou un verset biblique et de composer un nouveau texte autour, il n'est pas surprenant que l'on trouve la formule de Jean (elle-même héritée de Dn 8 et 12, notamment) au sein d'un nouveau contexte, de la même manière que le Coran emploie l'exacte expression équivalente – qui suit l'ordre des mots du syriaque et non du grec ou de l'hébreu – au sein de textes originaux qui, comme nous l'avons vu, ont cela en commun de l'inclure au sein de listes plus ou moins longues de croyances auxquelles il est nécessaire d'adhérer afin de pouvoir espérer être récompensé dans l'au-delà.

Le Jour du Jugement

La troisième expression composée de prime importance, que l'on trouve à treize reprises dans l'eschatologie coranique, est le « Jour du Jugement », ou *يَوْمَ الدِّينِ* (yawm al-dīn)⁶²². Bien que cette formulation n'apparaisse finalement qu'assez peu dans le Coran, elle en viendra paradoxalement à désigner à elle seule la « Fin » dans les études sur le discours coranique⁶²³.

Comme cela a été noté à maintes reprises par nombre d'orientalistes depuis le 19^{ème} siècle jusqu'à nos jours⁶²⁴, le terme arabe *دين* (dīn) qui se trouve 92 fois dans le Coran a deux sens principaux⁶²⁵ :

⁶²⁰ Homélie 2/32, v. 71.

⁶²¹ On notera que Jacques de Saroug a aussi recours à l'expression « temps derniers » (ܠܝܘܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ/zabnē hrōyē) d'une part dans l'homélie 1/31, v. 178 dans la phrase « derniers temps qui viennent » (ܠܝܘܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ/zabnē hrōyē d-ōtēn) et d'autre part dans l'homélie 5/192, v. 378 dans la phrase « Il est proche, le temps dernier » (ܠܝܘܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ /qrēb lēh wa-mṭō zabnō hrōyō) ainsi qu'au v. 248 dans une formulation un peu différente : « la Fin dont le temps est venu » (ܠܝܘܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ /hartō da-mṭō zabnōh).

⁶²² Q 1, 4 ; Q 26, 82 ; Q 37, 20 ; Q 51, 12 ; Q 56, 56 ; Q 70, 26 ; Q 74, 46 ; Q 82, 15 ; Q 82, 17 ; Q 82, 18 et Q 83, 11.

⁶²³ Voir par exemple Andrae, *Origines*, pp. 67 sqq. qui ne se réfère qu'au « Jugement » pour évoquer tous les événements eschatologiques décrits par le Coran ou encore Isaac Hasson dont l'article encyclopédique traitant de manière assez générale de la Fin s'intitule « Last Judgement ».

⁶²⁴ Voir en premier lieu Nöldeke, « Untersuchungen zur semitischen Grammatik », pp. 533-4 ainsi que Ahrens, « Christliches im Qoran », pp. 28 et 34-5. Récemment, cf. El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 190 et Pennacchio, *Emprunts*, p. 160.

⁶²⁵ Un autre terme de même racine *d y n*, *دين* (dayn), qui apparaît en Q 2, 282 ; Q 4, 11 et Q 4, 12 (trois fois) a le sens de « dette ». Le verbe dérivé de ce sens se trouve en 2, 282 : « Ô vous qui croyez ! Lorsque vous contractez

d'une part celui de « religion »⁶²⁶ qui viendrait du pehlevi *dēn* avec ce même sens⁶²⁷, et que l'on retrouve notamment avec le substantif sabéen *tdyn* qui signifie la « piété »⁶²⁸/la « loyauté »⁶²⁹, ou le syriaque ܕܝܢ (*dīn*) pour la « croyance/religion (*religio*) »⁶³⁰.

D'autre part celui de « jugement » qui provient de la racine trilitère sémitique *d y n* qui est commune à un très large éventail de langues⁶³¹. Le nom arabe ܕܝܢ (*dīn*) proviendrait plus directement du substantif araméen ܕܝܢ (*dīn*)/ ܕܝܢܐ (*dīnā*)⁶³² d'où proviennent à leur tour l'hébreu ܕܝܢ (*dīn*)⁶³³, le syriaque ܕܝܢܐ (*dīnō*)⁶³⁴, le guèze ደይነ (deyenə)⁶³⁵ ou le sud arabe épigraphique *dyn*⁶³⁶.

une dette... » (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايْتُمْ بدين). Cette signification est présente dans la racine verbale sud arabe (sabéen) *dyn* qui veut dire « être sujet d'une taxe », « avoir une dette envers ». Cf. Copeland Biella, *Dictionary*, pp. 81-2.

⁶²⁶ Encore faudrait-il définir le sens de ce terme « exclusivement occidental » (cf. Sabbatucci, « Religion », E.U., XIX, p. 627) et se demander s'il est pertinent et correct dans le contexte coranique. La réponse est certainement négative, ainsi que le constate d'ailleurs Patrice Brodeur qui débute l'article « Religion » dans l'*Encyclopaedia of the Qur'ān*, IV, p. 395 en écrivant qu'avant le 20^{ème} siècle le mot anglais « religion » n'avait pas d'équivalent en arabe et l'arabe *dīn* n'en avait pas non plus en anglais. En outre, il est intéressant de relever que les plus anciens lexicographes arabes définissent ܕܝܢ (*dīn*) comme l' « habitude » ou la « coutume » (عادة/*āda* et دأب/*dā'ab*). Cf. al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿayn*, II, p. 62 et Ibn al-Sikkīt, *Kitāb al-alfāz*, p. 459.

⁶²⁷ Vollers, « Beiträge zur Kenntnis der lebenden arabischen Sprache in Aegypten », p. 641 (n°142) ; Nöldeke et Schwally, *GdQ*, I, p. 20 et Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 132. Le pehlevi viendrait de l'avestique *daēnā* (lui-même dérivant de l'élamite *dēn*). En avestique, *daēnā* signifie à la fois « âme » et « religion ». Le terme pehlevi *dēn* est à son tour polysémique, prenant les sens de « conscience » (cf. dans le *Dēnkard*), « vision » (dans les Gathas), « sagesse » (dans le *Dēnkard*) et « religion ». Cf. Shaki, « Dēn », *Encyclopædia Iranica*, VII/3, pp. 279-81. Pour un exemple d'emploi qui irait dans ce dernier sens cf. notamment le Yašt 13, 91 : « Grâce à lui [...], le très bon, le très beau ; l'annonciateur de la *daēnā* qui est la meilleure qui soit. » (traduction Lecoq, *Textes de l'Avesta*, p. 505).

⁶²⁸ Copeland Biella, *Dictionary*, p. 82. Cf. l'inscription (1028/10-11) relevée par A. Jamme : « cette inscription [a été érigée] par la protection (?) du Ciel et par la piété et pouvoir des soldats » (*bxfrt smyn wtdyn w²dn 'sdn dn msndn*).

⁶²⁹ Beeston et al., *Dictionary*, p. 37 qui se basent sur la même inscription lui donnent ce sens ainsi que celui d' « obéissance ». Comparer à l'une des définitions de l'arabe ܕܝܢ (*dīn*) donnée par al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿayn*, II, p. 61 : (الطاعة/*al-ṭā'a* ; i.e. « l'obéissance »).

⁶³⁰ Brockelmann, *Lexicon*, p. 71 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 268. Voir la phrase de l'*Histoire Sainte* attribuée à Saint Pethion (m. 449 A.D.), ou *Historia Sancti Mar Pethion* (ܕܝܢܐ ܕܡܓܘܫܘܬܐ ܕܡܓܘܫܘܬܐ ܕܡܓܘܫܘܬܐ), telle qu'elle est conservée dans le manuscrit BM Add. 12174 : « La religion/croyance des mages » (*ܕܝܢܐ ܕܡܓܘܫܘܬܐ ܕܡܓܘܫܘܬܐ*/*dīn da-Mgūšūtō*). Cf. Corluy (éd.), *Historia Sancti Mar Pethion*, p. 8.

⁶³¹ Pour les langues sémitiques anciennes, cf. le verbe ougaritique *dyn* pour « juger » ; le verbe mandéen *dun* pour « juger » ainsi que le nom *daiana* pour le « juge » ; le verbe akkadien *diānu/dānu* pour « juger » et le nom *dayyānu* pour le « juge ». Leslau, *Comparative Dictionary*, p. 146.

⁶³² Jastrow, *Dictionary*, pp. 301-2 : « loi », « jugement », « justice », etc. Le verbe ܕܝܢ (*dīn*)/ ܕܝܢ (*dūn*) signifie « juger ». Une stèle inscrite en araméen qui servait probablement de document légal retrouvée à Eléphantine et datant du 4^{ème} siècle avant notre ère emploie le verbe issu de la racine trilitère *d y n* signifiant « juger » à la ligne n°3 : « et Geshuria (?) jugera... » (*וידנייה [גשוריה] /w-ydnyh [= w-ydynyh ?] gswry*). Cf. Cooke, *Inscriptions*, pp. 203-4.

L'araméen juif babylonien a les sens de « loi », de « jugement », de « procès », de « décision (juridique) », de « punition » ou de « droit (juridique) ». Cf. Sokoloff, *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, pp. 332-4. L'araméen juif palestinien a quant à lui ces mêmes sens de « loi », « jugement » et « procès » mais aussi ceux de « torture »

S'il ressort clairement que dans la formule composée arabe *يَوْمُ الدِّينِ* (*yawm al-dīn*) le substantif arabe *dīn* a le sens précis et univoque de « jugement » qui vient des équivalents morphosémantiques sémitiques, et non pas celui plus général de « rétribution » (*الجزاء/al-jazāʿ*) que lui donnent les lexicographes arabes anciens notamment⁶³⁷ suivis de certains traducteurs du Coran⁶³⁸, on peut à présent se demander quels sont ses antécédents dans la littérature religieuse.

Les livres canoniques de l'Ancien Testament en hébreu n'emploient pas de formule analogue à cette expression coranique⁶³⁹, mais comme l'avait noté Arthur Jeffery il y a bientôt un siècle, son pendant exact apparaît avec l'expression rabbinique araméenne *יום דינא* (*yōm dīnā*)/ hébraïque *יום הדין* (*yōm ha-dīn*)⁶⁴⁰. En effet, le Talmud (babylonien) Abodah Zarah 18a, notamment, rapporte les paroles de

et d' « interprétation exégétique de l'Écriture ». Pour ce dernier sens, voir par exemple *Sanhédrin* 25^c « ... Jacob bar Aba fut meilleur que moi dans l'interprétation exégétique » (*אבא בר אבא דינא*) (*d-nṣḥy y'qb br 'b' b-dyn*). Cf. Sokoloff, *Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, p. 147.

⁶³³ Jastrow, *Dictionary*, pp. 300-2. Le verbe *דין* (*dīn*)/ *דון* (*dūn*) veut dire « juger » et le substantif signifie le « jugement », la « justice », la « loi ». Cf. dans l'Ancien Testament avec le sens de « jugement » Jb 19, 29 ; 35, 14 et 36, 17 ; et avec le sens de « cause » ou de « droit » Ps 9, 5 et 140, 13.

⁶³⁴ Payne Smith, *Dictionary*, p. 90 : « jugement ». Le verbe *דון* (*dūn*)/ *דן* (*dōn*) signifie « juger » (*ibid.*, p. 86). Cf. aussi Sokoloff, *Lexicon*, p. 297. Le sens de « juge » est aussi attesté pour le terme *דינא* (*dīnā*). On verra par exemple Drijvers et Healey, *Inscriptions*, p. 153 qui reproduisent une inscription datant possiblement du 2^{ème} siècle de l'ère commune trouvée à Sumatar (Turquie du Sud-est) qui met en garde quiconque voudrait détruire la sculpture sur laquelle se trouve l'inscription (ll. 3-4) : « ... Quiconque la détruit, / [le dieu] Sin sera son juge » (*ܡܢ ܕ-ܝܗܒܠ ܣܝܢ ܒ-ܠ ܕܝܢܗ ܝܗܘ*). À noter aussi qu'en syriaque on trouve un nom propre composé du verbe « juger » : *דינא*/*dīnā*, *ibid.*, pp. 132 (inscription à Sumatar du milieu du 2^{ème} S. de l'ère commune, l. 2) et 137 (inscription à Sumatar du milieu du 2^{ème} S. de l'ère commune, l. 4).

⁶³⁵ Leslau, *Comparative Dictionary*, p. 146 : « jugement ». Le verbe *dayyana* signifie « juger » ou « punir ».

⁶³⁶ *Ibid.* Ce sens n'est pas répertorié par Beeston et al., *Dictionary*, p. 37.

⁶³⁷ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *al-ʿAyn*, II, p. 61. Afin d'illustrer ce sens, l'auteur en donne un exemple verbal : « Dieu rétribuera les serviteurs [*i.e.* les fidèles] au Jour de la Résurrection [...] Il est le Rétributeur (*dayyān*) des serviteurs » (*دان الله العباد يدينهم يوم القيامة أي يجزيهم وهو ديان العباد*).

⁶³⁸ C'est le cas notamment de Muhammad Hamidullah (m. 2002) qui traduit « Jour de la rétribution ».

⁶³⁹ Toutefois le livre deutérocanonique de Judith (16, 17) qui fut probablement écrit en hébreu à l'origine puis traduit en grec autour de la fin du 2^{ème} siècle avant notre ère (ce livre est inclus dans la LXX) emploie l'expression « Jour du Jugement » au sein d'un cantique : « Malheur aux nations qui se dressent contre ma race. Le Seigneur souverain s'en vengera au jour du jugement (*ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως*)... ». On notera en outre que la traduction des LXX fait figurer l'expression en question dans le *Codex Sinaiticus* (mais non dans les *Codex Vaticanus* et *Alexandrinus*) de Tobit 1, 18 (*Septuaginta*, éd. Rahlfs et Hanhart, I, p. 1005), ainsi qu'en Isaïe 10, 3, en Judith 16, 17 et en Proverbes 6, 34. Cf. aussi El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 189 qui écrit : « The Day of Judgment (Hebrew, *yom ha-dīn*) is alluded to in Malachi 3 : 1-5... ». Malachie 3, 2 parle du « jour de sa venue [*i.e.* du Seigneur] » et 3, 5 lit : « Je m'approcherai de vous pour le jugement... ».

⁶⁴⁰ Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 133. Voir avant lui Nöldeke et Schwally, *GdQ*, I, p. 113, note 1 qui énumèrent des parallèles à la formule de Q 1, 4 en évoquant notamment l'expression araméenne *יום דינא רבא* (*ywm dyn' rbʿ*) employée dans le Targum du livre de Qohéleth, et l'équivalente hébraïque *יום דין הגדול* (*ywm dyn h-gdwl*) dans la Melkhita du livre de l'Exode. Voir récemment El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 189 et la référence qu'il fait à Ginzberg, *Legends of the Jews*, I, p. 202.

Rabbi Simeon b. Lakish à propos d'une question sur la signification du Psaume 49, 6 dont le sens est obscur (« l'iniquité de mon talon me cerne ») et lui fait dire : « Les péchés qui sont foulés du talon [i.e. considérés comme peu] le cerneront au jour du jugement (יום הדין / *yōm ha-dīn*) »⁶⁴¹.

Il convient d'ajouter au dossier que cette expression se trouve en araméen et en hébreu dans cinq écrits retrouvés à Qumrân : dans le texte (lacunaire) en hébreu des *Cérémonies communautaires* qui pourrait « revêtir une dimension eschatologique »⁶⁴² en évoquant probablement le « [jou]r du jugement »⁶⁴³, mais surtout dans des commentaires ou *peshèr* des livres d'Habaquq et d'Isaïe⁶⁴⁴, ainsi que dans un manuscrit araméen du livre apocalyptique d'Hénoch (4Q205) datant de la toute fin du 1^{er} siècle avant l'ère commune dans lequel le personnage éponyme voyage en compagnie d'un être céleste qui lui révèle des informations concernant notamment les lieux où aura lieu le Jugement⁶⁴⁵. Durant l'un de ces voyages, l'ange affirme à Hénoch que les esprits des pécheurs et impies « ne subiront aucune perte au Jour du Jugement (ביום דינא / *b-ywm dyn*) »⁶⁴⁶.

Les correspondances morphologiques et sémantiques entre l'hébreu יום הדין (*yōm ha-dīn*)/l'araméen יום דינא (*yōm dīnā*) et l'expression coranique يَوْمُ الدِّينِ (*yawm al-dīn*) menèrent Arthur Jeffery à déclarer que la formule eschatologique arabe « seems obviously a borrowing from Jewish sources », avant qu'il ne penche pour une dérivation syriaque en raison du double sens de « jugement » et « religion » que le terme analogue à l'arabe دِينَ (*dīn*) a dans ces deux langues⁶⁴⁷. Il nous semble toutefois qu'il se trouve d'autres arguments plus pertinents en faveur d'une origine chrétienne, et plus spécifiquement allant dans le sens d'une origine homilétique syriaque.

L'expression « Jour du Jugement », ἡμέρα κρίσεως dans le grec original, est employée à six reprises à travers les vingt-sept livres qui composent le Nouveau Testament⁶⁴⁸. Le second terme de la formule, κρίσις, a le sens premier de « séparation », et le sens second de « décision », de « jugement »⁶⁴⁹. En cela, il est intéressant de le comparer aux équivalents arabes فَضْل (*faṣl*) et فُرْقَان (*furqān*) dont les sens premiers sont ceux de « séparer » et qui sont annexés au « jour » dans le Coran pour former des expressions eschatologiques analogues au « Jour du Jugement » (voir *supra* pour le premier et *infra* pour le second). Dans la Pešīttā, la formule grecque est traduite en syriaque par ܝܘܡܘܢ ܕܕܝܢܘܢ (*yōmō d-dīnō*), l'exact équivalent morpho-sémantique de l'arabe coranique يَوْمُ الدِّينِ (*yawm al-dīn*).

⁶⁴¹ *Talmud Bavli - The Schottenstein Edition - Tractate Avodah Zarah*. Dans le Talmud babylonien se trouve aussi l'expression אַתְּ הַצְדִּיק אֶת הַדִּין (*ha-šadiq et-ha-dīn*) qui signifie « déclarer véridique/bon le jugement de Dieu ». Cf. Jastrow, *Dictionary*, p. 301.

⁶⁴² Langlois, « *Cérémonies communautaires* », p. 641.

⁶⁴³ 4Q275 frag. 2, l. 5. L'expression apparaît ici sous la forme ׀[י]מ הַמִּשְׁפֵּט (*[ywm] h-mšpṭ*). Cf. *ibid.*, p. 645 et note n°5.

⁶⁴⁴ Respectivement 1QpHab XII 14 ; XIII 2-3 et 3Q4 1 6.

⁶⁴⁵ Langlois, « *Livre d'Hénoch* », pp. 13 et 39. Il s'agit de la partie du *Livre d'Hénoch* que l'on nomme communément *Livre des Vigilants*.

⁶⁴⁶ 4Q205 frag. 1 col. xi, l. 1. *Ibid.*, pp. 60-1.

⁶⁴⁷ Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 133 et cf. Mingana, « *Syriac Influence* », p. 85.

⁶⁴⁸ Une formule proche se trouve en Jude 1, 6 (cf. *infra*).

⁶⁴⁹ Liddell et Scott, *Greek-English Lexicon*, p. 997 : « *seperating* », « *distinguishing* » ; « *decision* », « *judgement* ».

l'amour, parmi nous, est accompli, que nous avons pleine assurance pour le jour du jugement (ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως et *بِالْيَوْمِ الَّذِي نُنزِلُ فِيهِ الْيَوْمَ الدِّينَ*/b-yōmō d-dīnō), parce que, tel il est, lui, tels nous sommes, nous aussi, dans ce monde. »⁶⁵⁹

Dans le Coran, le contexte d'emploi d'une partie des treize occurrences de l'expression *يَوْمَ الدِّينِ* (*yawm al-dīn*) rejoint ce que nous venons de voir de celui de la formule correspondante dans le Nouveau Testament. Ces occurrences insistent sur le Châtiment qui résultera du Jour du Jugement, comme c'est le cas d'un verset de Q 56 qui vient à la suite de l'énumération des mauvaises nourritures et boissons (Q 56, 52-5) qui attendent les « Égarés » et « Négateurs » (Q 56, 51) : « Voilà leur partage [littéralement « leur descente », i.e. la rétribution des Égarés] le Jour du Jugement » (*هَذَا نُزُلُهُمْ يَوْمَ الدِّينِ*/hādā nuzuluhum yawm al-dīn)⁶⁶⁰.

C'est aussi le cas d'un passage de Q 82 qui évoque le sort des « Libertins » (Q 82, 14) qui seront dans le Feu « qui les brûlera le Jour du Jugement » (*يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ*/yaṣlawnahā yawm al-dīn)⁶⁶¹.

Un autre cas évoque au contraire ceux qui sont effrayés par le Châtiment de Dieu à venir (Q 70, 27) – sous-entendant qu'ils se sont repentis et « convertis » – en les opposant aux mécréants qui considèrent que le Châtiment de la Fin (le Jugement) est éloigné alors qu'il est proche (Q 70, 6-7) : « [Exception faite aussi] de ceux qui déclarent véridique le Jour du Jugement » (*وَالَّذِينَ يُصَدِّقُونَ* / *وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّيْلَةِ*/wa-l-ladīna yuṣaddiqūna bi-yawm al-dīn)⁶⁶².

Cette première série de versets coraniques dans laquelle apparaît l'expression eschatologique « Jour du Jugement » l'utilise d'une manière semblable aux traditions textuelles religieuses antérieures, comme notamment le Talmud Abodah Zarah et les passages des Évangiles, des épîtres de Pierre et de Jean. Dans tous ces textes, l'expression y est employée en rapport avec le châtiment des mécréants qui surviendra lors du Jugement et/ou la récompense des pieux dont ils seront rétribués lors de ce même Jour. Il n'y a là rien de surprenant puisque dans un sens très concret et quotidien, le jugement est le moment de la rétribution : l'innocent est acquitté et le coupable est puni. *Mutatis mutandis*, le Jugement dans un sens eschatologique est le moment – le Jour, en l'occurrence – où cette rétribution sera prononcée soit par le Juge cosmique (le Sauveur, le Messie – cf. deuxième chapitre) soit par Dieu lui-même pour ce qui est du Coran.

D'autres versets coraniques emploient néanmoins l'expression eschatologique à l'étude dans des contextes bien différents, qui ne font pas état d'une quelconque rétribution ou d'une distinction entre pieux et impies, et qui se trouvent être très proches de leurs emplois néotestamentaires.

Un premier cas, qui n'est pas entièrement satisfaisant dans la mesure où la formule à l'étude ne s'y trouve pas dans sa forme habituelle, se présente dans le petit livre de Jude : « Les anges qui n'avaient pas gardé leur rang mais qui avaient abandonné leur demeure, il les garde éternellement enchaînés dans les ténèbres pour le jugement du grand Jour. » (εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας et *لِلْجُودِ*/l-

⁶⁵⁹ 1 Jn 4, 17.

⁶⁶⁰ Q 56, 56.

⁶⁶¹ Q 82, 15.

⁶⁶² Q 70, 26.

dīnō d-yōmō rabō)⁶⁶³. On pourrait objecter qu'il y est question du « jugement du grand Jour » et non du « Jour du jugement », mais le sens général et la connotation eschatologique est la même. En deux occasions, le Coran offre un phrasé quelque peu similaire dans des paroles mises dans la bouche de Dieu, après qu'il ait banni Satan du jardin d'Éden : « Sur toi [Iblīs] la malédiction jusqu'au Jour du Jugement ! » (وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ) */wa-inna 'alayka l-la'na ilā yawm al-dīn*)⁶⁶⁴.

Dans ces deux exemples textuels la formule eschatologique comportant « Jour » et « Jugement » est employée pour évoquer un terme dans le temps : pour Jude il s'agit des anges déchus qui seront enchaînés dans les ténèbres jusqu'au Jour eschatologique et pour le Coran il s'agit aussi d'un ange déchus, Iblīs, qui est maudit jusqu'à ce même Jour⁶⁶⁵. Bien que l'on ait montré depuis longtemps que l'épisode coranique relatant le refus de prosternation d'Iblīs et son pacte avec Dieu trouve de nombreux parallèles dans la littérature juive et surtout chrétienne⁶⁶⁶, il n'est pas impossible que ces deux versets coraniques reprennent en partie le sous-texte de Jude.

Une autre thématique liée à l'expression « Jour du Jugement » est celle du doute qu'ont les adversaires de la prédication coranique quant à la venue d'un tel Jour, et même sa dénégaration. Le Coran fait allusion à de tels adversaires non nommés (et qui ne sont pas non plus décrits en tant qu'« hypocrites », *munāfiqūn* ou « mécréants », *kāfirūn*) qui ne croient ni aux signes, ni au fait que la poussière et les ossements seront reformés pour la résurrection (Q 37, 14-6) et qui sont dépeints, après le « coup unique [de Trompe] » (Q 37, 19), comme se lamentant sur leur sort en ces termes :

et ils diront : « Malheur à nous ! Voici le Jour du Jugement ! » / « Voici le Jour de la Décision que vous traitiez de mensonge !... هَذَا يَوْمُ الْقَضَاءِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَكْتُمُونَ. / *wa-qālū yā wā'ilnā hādā yawm al-dīn* / *wa-qālū yā waylanā hādā yawm al-dīn/ hādā yawm al-faṣl al-laḍī kuntum bihi tukaddībūn*)⁶⁶⁷

Il est intéressant de noter qu'en cette occurrence les deux expressions « Jour du Jugement » (prononcée par les adversaires) et « Jour de la Décision » (prononcée par le narrateur-Dieu) semblent être interchangeables. Nous avons vu plus haut que la formule néotestamentaire grecque correspondante ἡμέρα κρίσεως, ou « Jour du Jugement » a aussi le sens de « Jour de la Décision ». Ce passage de Q 37, 20-1 semble attester d'une connaissance de cette polysémie issue de la langue originelle du Nouveau Testament.

Deux autres passages du Coran vont dans le même sens, mettant dans la bouche des adversaires la phrase « nous traitions de mensonge le Jour du Jugement » (وَإِنَّا كُنَّا نَكْتُمُ الْيَوْمَ الَّذِي نَكْتُمُ بِهِ يَوْمَ الدِّينِ) */wa-kunnā nukaddibu bi-yawm al-dīn*)⁶⁶⁸ pour l'un, et faisant dire au narrateur coranique : « Malheur, ce jour-là, à ceux qui

⁶⁶³ Jude 1, 6.

⁶⁶⁴ Q 15, 35. Le deuxième passage est Q 38, 78 : « Sur toi [Iblīs] Ma malédiction jusqu'au Jour du Jugement ! » (وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ) */wa-inna 'alayka l-la'natī ilā yawm al-dīn*) qui ne diffère que par le changement de « la malédiction » en « Ma malédiction ».

⁶⁶⁵ Voir Q 2, 34 qui décrit Iblīs comme l'un des anges auxquels Dieu ordonne de se prosterner devant Adam, mais qui refusa, entraînant sa chute (cf. Q 15, 36-43 et Q 38, 79-86).

⁶⁶⁶ Voir en dernier lieu Reynolds, *Biblical Subtext*, pp. 39-54 et Tessei, « Fall of Iblīs », pp. 66-81.

⁶⁶⁷ Q 37, 20-1.

⁶⁶⁸ Q 74, 46.

auront crié au mensonge/ Et traité de mensonge le Jour du Jugement ! » (وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ﴿٦٦﴾ الَّذِينَ) /wayl^{un} yawma^ʔidīn li-l-mukaddibīn/al-laḏina yukaddibūna bi-yawm al-dīn)⁶⁶⁹ pour l'autre.

Ces trois occurrences coraniques ont en commun d'allier la formule « Jour du Jugement » – ainsi que son corollaire, le « Jour de la Décision » – à la racine trilitère arabe *k d b*, qui se trouve employée à la deuxième forme intensive qui signifie « traiter de mensonge » (par opposition à Q 70, 26 discuté ci-dessus).

Rejoignant ce contexte polémique autour de la réalité du « Jour du Jugement », mais dans une forme plus nuancée, un verset exprime simplement le doute d'adversaires quant au moment de la venue de ce Jour : « Ils [i.e. les gens à conjectures] se demandent : « Quand viendra le Jour du Jugement ? »/ Le jour où, sur le Feu, ils seront éprouvés » (يَوْمَئِذٍ يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمِ الَّذِينَ ﴿٦٧﴾ يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ) /yas^ʔalūna ayyāna yawm al-dīn/ yawm hum ʿalā l-nār yuftanūn)⁶⁷⁰.

Nous retrouvons là un véritable *topos* des écrits néotestamentaires, qui sera ensuite repris par les homélistes chrétiens tels que Narsaï et Jacques de Saroug notamment (nous reviendrons sur ce point ci-dessous). C'est par exemple ce qui ressort du passage de la seconde épître de Pierre susmentionnée qui évoque le « Jour du Jugement » (2 P 3, 7) après quoi l'auteur poursuit en déclarant que « Le Seigneur ne tarde pas à tenir sa promesse, alors que certains prétendent qu'il a du retard [...] / Le jour du Seigneur viendra comme un voleur, jour où les cieux disparaîtront à grand fracas, où les éléments embrasés se dissoudront et où la terre et ses œuvres seront mises en jugement. »⁶⁷¹.

Une dernière thématique commune au Nouveau Testament et au Coran dans le contexte d'emploi du « Jour du Jugement » est celle des crédos⁶⁷², rejoignant par là ce que nous avons vu à propos de l'expression « Jour de la Fin » qui se trouve insérée dans un véritable crédo en Q 2, 177 ainsi qu'en d'autres occurrences coraniques. Concernant la première formule, elle se trouve en Q 26 au sein du récit d'Abraham qui rectifie l'adoration des idoles de son père et de son peuple (v. 71) en se lançant dans un monologue sur la bonne croyance à adopter qui consiste en l'adoration de Dieu – lequel est décrit sur plusieurs versets (77-82) qui peuvent être considérés comme formant une sorte de crédo – avant qu'Abraham ne se lance dans une longue prière à son adresse (vv. 83-102). Le crédo et la prière sont tous deux traversés par une thématique eschatologique très nette puisqu'il y est question de la Résurrection (vv. 81 et 87) et plus généralement de la récompense des pieux et du châtement des

⁶⁶⁹ Q 83, 10-1.

⁶⁷⁰ Q 51, 12-3.

⁶⁷¹ 2 P 3, 9-10.

⁶⁷² Nous laissons de côté le cas de Q 1,4 qui désigne Dieu comme le « Roi du Jour du Jugement », expression qui à notre connaissance ne trouve pas de parallèle ailleurs ; et le cas de Q 82, 17-8 qui demandent ce qu'est le Jugement Dernier (évoqué plus haut au v. 15) à l'aide d'un procédé rhétorique commun dans le Coran (*mā adrāka mā yawm al-dīn*) et semblent relever d'une interpolation. Le dernier verset (19) de la sourate qui donne une sorte de réponse à la question rhétorique est quant à lui très certainement une interpolation comme le note Régis Blachère, *Le Coran*, p. 641. Richard Bell, *The Qur'ān*, II, pp. 640-1 considère quant à lui que l'ensemble des vv. 17-9 constitue un ajout postérieur cherchant à expliquer l'expression au v. 15.

dans tous les grands crédos chrétiens depuis le « Credo des Apôtres » qui dit : « Je crois... en Jésus-Christ... il viendra pour juger les vivants et les morts » jusqu'aux crédos « de Nicée » et « de Nicée-Constantinople » qui font affirmer, respectivement : « Nous croyons... (Πιστεύομεν) en un Seigneur, Jésus-Christ... (εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν) il [re]viendra pour juger les vivants et les morts (καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς) » ; et « Nous croyons... (Πιστεύομεν) en un Seigneur, Jésus-Christ... (εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν) il viendra à nouveau, avec gloire, pour juger les vivants et les morts »⁶⁷⁸.

De manière quelque peu surprenante, bien que l'eschatologie en générale soit au centre du discours coranique et que la croyance spécifique au Jour de la Fin/du Jugement s'y trouve exprimée sous forme de crédo dans le Coran où elle apparaît aux côtés de la croyance en Dieu, aux Anges, aux Écritures, etc.⁶⁷⁹, les premiers résumés de foi qui seront notamment produits par le pouvoir omeyyade et qui en viendront à définir le cœur de la nouvelle religion n'incluent jamais la croyance au Jour de la Fin/du Jugement.

Ainsi les plus anciennes inscriptions musulmanes officielles qui se trouvent sur les monnaies ainsi que sur les nouvelles constructions du pouvoir omeyyade ne font pas figurer de 'crédos coraniques' comme ceux dont nous avons discutés et ne portent aucune trace de croyances eschatologiques⁶⁸⁰.

Comment expliquer cet apparent paradoxe ? Nous l'avons vu, les crédos chrétiens mentionnent la résurrection et surtout le jugement, mais dépourvu de l'imminence qui caractérisait pourtant ce dernier dans les Évangiles. Puisque la Fin n'est pas arrivée du vivant de Jésus comme il le prédisait,

⁶⁷⁸ Voir Kelly, *Early Christian Creeds*, pp. 100-30 ; pp. 205-30 et pp. 296-322, respectivement.

⁶⁷⁹ Hasson, « Last Judgment », E.Q., III, p. 136.

⁶⁸⁰ En règle générale, outre la *basmala*, les monnaies omeyyades portent toutes des versions plus ou moins longues de ce qui fera partie de la *šahāda* et sera appelé la *kalima* : d'une part la formule de *tahlīl* « Il n'y a de dieu que Dieu, seul, qui n'a pas d'associé » ou « وحده لا شريك له (lā ilāha illā Llāh waḥdahu lā šarik lahu) », et d'autre part la formule « Muḥammad est le messenger de Dieu » ou محمد رسول الله (*Muḥammad rasūl Allāh*). Ainsi le premier crédo politico-religieux officiel de l'islam est axé à la fois sur l'unicité divine et sur le statut de messenger de Muḥammad. Sur les monnaies datant de la période entre 62/681 et 77/697 (incluant les pièces zubayrides et kharijites) et leurs inscriptions, voir Heidemann, « Evolving Representation », voir pp. 166-71 en particulier.

Le premier bâtiment officiel omeyyade, et donc la première construction musulmane (datant de 72/691-2), est le Dôme du Rocher de Jérusalem sur lequel l'expression يوم القيامة (*yawm al-qiyāma*) seule n'y apparaît qu'une fois au sein d'une inscription faisant figurer la *basmala* et une forme de la *šahāda*, située sur la face externe de l'arcade octogonale orientée Nord-est. La phrase dans laquelle elle apparaît est absente du Coran et évoque le rôle d'intercesseur qu'aura Muḥammad auprès de sa « communauté » lors de ce jour : محمد رسول الله صلى الله عليه . *ويعمل سبعة يوم الصمه في امه*. En dernier lieu voir la monographie de Milwright, *Dome of the Rock*, pp. 49-82.

On notera que peu après la construction du Dôme du Rocher, la Grande mosquée des Omeyyades fut bâtie sous le califat d'al-Walīd b. 'Abd al-Malik (r. 86-96/705-15), autour de 87-8/705-6, et que le mur de la *qibla* aurait été orné de quatre sourates complètes qui, outre Q 1, sont de thématique explicitement eschatologique (Q 79 ; Q 80 et Q 81). Cela s'accorderait avec l'interprétation dominante des mosaïques de la mosquée qui représenteraient des scènes du Paradis. Toutefois, les données concernant les inscriptions sont à prendre avec précaution puisqu'elles proviennent de sources tardives (en l'occurrence d'Ibn Asākir, m. 571/1176). Voir Flood, *Great Mosque*, pp. 2 ; 30-3 et 247-51.

le Jugement est repoussé à un moment non défini dans les crédos. De plus, si Jésus ne semble pas avoir annoncé qu'il serait lui-même le Sauveur et le Juge de l'eschaton (nous y reviendrons dans le deuxième chapitre), les résumés de croyance issus des grands conciles affirment que Jésus Pour ce qui est des crédos musulmans officiels, ils éliminent toute référence à une quelconque croyance eschatologique. Il ne s'agit plus que de croire deux choses : Dieu est unique et Muḥammad est Son messager. Il en va très certainement de la stabilité du nouveau pouvoir politique.

Quoi qu'il en soit, la thématique du Jour du Jugement – et du Jugement de manière générale – qui est lié à la crainte (elle-même liée au Châtiment terrible) dans le Coran, est une caractéristique du christianisme oriental de langue syriaque, comme l'avait déjà remarqué Tor Andrae il y a un siècle, consacrant la majeure partie des *Origines de l'islam et le christianisme* à cette thématique⁶⁸¹. Plus récemment Emran El-Badawi, se reposant sur les considérations d'Andrae, notait que « The Day of Judgment as a symbol of justice promised by scripture played an important role in the liturgical and homiletic works of Syriac speaking churches »⁶⁸².

Ces deux aspects du Jour du Jugement – la crainte et la justice – se retrouvent ainsi naturellement à travers l'ensemble du corpus des homélies eschatologiques de langue syriaque écrites par Jacques de Saroug. Cet auteur reprend la traduction syriaque de la formule néotestamentaire ἡμέρα κρίσεως qui se trouve dans la Pešīttā : ܝܘܡܘܢ ܕܕܝܢܘܢ (yōmō d-dīnō), afin d'introduire son homélie *Sur la Fin* (ܡܝܡܪܘܢ ܕܥܠ ܗܚܪܘܬܐ/mīmro d-'al ḥartō) :

Que le jour du jugement, en grande douleur, éveille en moi ses sons (ܡܝܡܪܘܢ ܕܕܝܢܘܢ ܕܥܠ ܗܚܪܘܬܐ ܕܝܢܘܢ/n'ir bi qōlōw yōmō d-dīnō b-ḥašō rabō) ; Et j'annoncerai sur la terre que la résurrection est arrivée ! (ܡܝܡܪܘܢ ܕܕܝܢܘܢ ܕܥܠ ܗܚܪܘܬܐ ܕܝܢܘܢ/w-akrēz b-ar'ō 'al nūḥōmō d-hō maṭī lēh)⁶⁸³

La « grande douleur » qu'éprouve l'homéliste est causée par la pensée du Jour du Jugement. Dans cette même composition *Sur la Fin*, celui-ci est en effet décrit comme étant « redoutable » (ܕܗܝܠ/dhīl)⁶⁸⁴, de la même manière qu'était décrit le « jour », ces deux n'étant qu'un seul même jour de la Fin. Il est en outre caractérisé comme un « avènement plein de tremblements » (ܡܝܡܪܘܢ ܕܕܝܢܘܢ ܕܥܠ ܗܚܪܘܬܐ ܕܝܢܘܢ/mētītō malyat zō'ē)⁶⁸⁵.

Cette homélie insiste sur la frayeur et la douleur du Jour du Jugement tout comme une partie des occurrences de cette expression dans le Coran (en Q 56, Q 70 et Q 82) souligne la souffrance qui en découlera pour les impies. Ces deux corpus tendent vers le même but : inspirer la crainte à leur auditoire afin de les pousser à se repentir avant que le Châtiment ne les atteigne. Jacques de Saroug l'écrit explicitement à la suite de la description du Jugement « redoutable » : « que tout homme s'enfuit vers la pénitence » (ܡܝܡܪܘܢ ܕܕܝܢܘܢ ܕܥܠ ܗܚܪܘܬܐ ܕܝܢܘܢ/nē'rūq kul nōš la-tyōbūtō)⁶⁸⁶. Les auteurs des homélies arabes du Coran emploient très fréquemment des verbes et substantifs partageant la

⁶⁸¹ Andrae, *Origines*, pp. 67-199 consacrées à « La piété eschatologique de Mahomet ». Voir surtout pp. 68-84 à propos du Jugement et pp. 91-112 sur l'importance religieuse de la croyance au Jugement.

⁶⁸² El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 190.

⁶⁸³ Homélie 1/31, vv. 3-4.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, v. 235.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, v. 260.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, v. 235.

Des formulations conclusives analogues à celle-ci parsèment les sourates du Coran, insistant sur la même idée selon laquelle Dieu est le meilleur ou le plus juste des Juges⁶⁹⁴, et ce dans un contexte similairement eschatologique : « Il est le meilleur des Juges » (وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ / *wa-huwa hayr al-hākimīn*)⁶⁹⁵ ou « Dieu n'est-Il pas le plus juste des Juges ? » (أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ) / *a laysa Llāh bi-aḥkam al-hākimīn*)⁶⁹⁶.

Comme l'avaient noté séparément Andrae et El-Badawi, la terreur et la justice sont deux concepts clés qui sont intrinsèquement liés au « (Jour du) Jugement » dans les homélies syriaques et les versets coraniques. Mais ce que n'avaient pas remarqué ces deux auteurs est le fait qu'il se trouve deux autres thématiques communes à ces deux corpus dans leur traitement du concept du Jugement, qui démontre là encore le lien très fort qui unit les auteurs chrétiens de langue syriaque à ceux de langue arabe ayant composé le Coran.

D'abord, nous avons vu que plusieurs passages coraniques qui mentionnent le « Jour du Jugement » (en Q 37, Q 74 et Q 83) le font dans un contexte où il est dit que des adversaires – qui ne sont jamais identifiés – l'ont traité de mensonge (par l'intermédiaire de la racine trilitère arabe *k d b*). À ces trois occurrences coraniques il faut en ajouter trois autres qui n'évoquent que le terme arabe دين (*dīn*), mais sans aucun doute dans le sens du « Jugement » (par opposition à son autre sens de « religion ») et probablement par métonymie, pour désigner le « Jour du Jugement ». Ces passages ont en commun le fait qu'ils s'adressent tous eux aussi de manière polémique à des adversaires non nommés et emploient la deuxième forme verbale issue de la racine trilitère arabe *k d b*.

Il s'agit d'un verset qui fait suite à une introduction décrivant les bouleversements de la Fin du monde (Q 82, 1-5) : « Certes, vous traitez de mensonge le Jugement ! » (بَلْ تُكْذِبُونَ بِالَّذِينَ) / *kallā bal tukaddibūna bi-l-dīn*)⁶⁹⁷ ; d'un passage qui expose la Création comme un signe divin et conclut en demandant : « Qu'est-ce qui te fera encore traiter de mensonge le Jugement ? » (فَمَا يَكْذِبُكَ بَعْدُ) / *fa-mā yukaddibūka ba'd bi-l-dīn*)⁶⁹⁸ ; et d'un verset introductif à un passage polémique : « As-tu vu celui qui traite de mensonge le Jugement ? » (أَرَأَيْتَ الَّذِي يَكْذِبُ بِالَّذِينَ) / *ar'ayta l-laḍī yukaddibu bi-l-dīn*)⁶⁹⁹.

⁶⁹⁴ Les qualificatifs حَكِيم (*ḥakīm*) pour « sage » et حَكَم (*ḥakam*) pour « juge » sont envisagés comme faisant partie des « plus beaux noms de Dieu » par les savants musulmans. À ce propos, voir Gimaret, *Noms divins*, pp. 271-2 et 347-9, respectivement. De manière générale, voir le chapitre XVIII de cet ouvrage pour les qualificatifs divins renvoyant à sa justice.

⁶⁹⁵ Q 7, 87 ; Q 10, 109 ; Q 11, 45 ; Q 12, 80. Ces passages exhortent les Croyants à être patients jusqu'à ce que Dieu intervienne dans le cours de l'Histoire et juge entre les mécréants et ces premiers.

⁶⁹⁶ Q 95, 8. Le verset précédent indique clairement qu'il est question ici d'un contexte eschatologique.

⁶⁹⁷ Q 82, 9. Nous modifions ici la traduction de Blachère qui a « tout au contraire » en optant pour le sens positif et affirmatif de la particule arabe بَلْ (*bal*).

⁶⁹⁸ Q 95, 7.

⁶⁹⁹ Q 107, 1.

Les homélies syriaques de Jacques de Saroug, elles aussi, s'en prennent à ceux qui ont crié au mensonge dans le contexte du Jugement dernier. Mais à la différence notable du Coran, ce qui est traité de mensonge n'est pas le Jugement en lui-même, mais le Sauveur Jésus : ceux qui ont cru en lui ne périront pas lors du Jugement et ceux qui n'ont pas cru en lui et l'ont renié – les Juifs – n'auront aucun espoir lors de ce Jour⁷⁰⁰.

Néanmoins, rejoignant d'assez près le contexte de l'exemple suscitée de Q 107, 1 qui se poursuit en lançant la malédiction suivante : « Malheur donc aux priants (فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ /fa-wayl^{un} li-l-muṣallīn)/ Ceux qui, de leur prière, sont négligents,/ Ceux qui se font voir ! (هُم يَرَاءُونَ) /al-ladīna yurā'ūn) »⁷⁰¹, l'homélie *De la Fin et du redoutable Jugement* de Jacques de Saroug décrit en ces termes le déroulement du Jugement pour les damnés : « Celui qui a prié dans les carrefours se révélera lui-même (ܐܝܢܘܢ ܕܥܠܝܢܐ ܕܥܠܝܢܐ ܕܥܠܝܢܐ /aynō d-ṣali 'al zōyōtō nḥōwē nafṣēh)/ Il a les mains vides là-bas.../ Celui qui, sur la foi des apparences, était loué par ceux qui le voyaient/ Se tient là malheureux, blâmé par ses familiers »⁷⁰².

Les deux corpus évoquent une ou des personne(s) non nommée(s) à qui il est reproché de prier et/ou d'agir avec ostentation (les « priants » ou « ceux qui prient » en Q 107, 4 et « celui qui a prié » dans l'homélie syriaque), ce qui leur vaut une malédiction dans le Coran (apparemment en relation avec le fait d'avoir traité le Jugement de mensonge) et qui lui vaut d'être démuné et malheureux lors du Jugement dernier dans l'homélie de Jacques de Saroug.

Les similarités entre les deux passages s'expliquent probablement de par le fait que ce sont deux homélies eschatologiques qui utilisent le même sous-texte (qui lui, n'est pas explicitement eschatologique) de Mt 6, 5 dans lequel Jésus est rapporté avoir déclaré : « Et quand vous priez, ne soyez pas comme les hypocrites qui aiment faire leurs prières debout dans les synagogues et les carrefours, afin d'être vus des Hommes »⁷⁰³.

Ensuite, une autre thématique commune aux homélies syriaques de Jacques de Saroug et aux homélies arabes du Coran qui est reliée à celle du déni du Jugement est le doute de certains quant à sa venue et la confirmation qu'il aura bel et bien lieu⁷⁰⁴. Ici encore, le Coran évoque très certainement le « Jour du Jugement » à travers le seul mot دين (dīn). À la suite d'une série de brefs versets qui ont été qualifiés de « cryptiques » et d'« apocalyptiques »⁷⁰⁵ et qui pourraient décrire

⁷⁰⁰ Homélie 2/32, vv. 93-100.

⁷⁰¹ Q 107, 4-6.

⁷⁰² Homélie 4/68, vv. 159-62.

⁷⁰³ Le rapport entre Q 107 et Mt 6, 5 avait été noté au début du 20^{ème} siècle par Rudolph, *Die Abhängigkeit*, p. 13 ; puis repris par Speyer, *Die Biblischen*, p. 458. Récemment, Emran El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 133 a mis à jour cette théorie en ajoutant que Q 107 serait « a dogmatic re-articulation of Jesus's condemnation in the Aramaic Gospel Traditions concerning the hypocrisy practiced by the scribes and Pharisees ». L'ensemble de ces analyses ne proposent pas de cadre concret pour comprendre le lien entre les deux textes et il nous semble que l'homélie *De la Fin et du redoutable Jugement* de Jacques de Saroug apporte une réponse : comme ce dernier, les auteurs de Q 107 composent une homélie sur la Fin qui se base, en partie sur Mt 6, 5.

⁷⁰⁴ Comme nous le verrons plus bas, cette thématique réapparaît dans le Coran à propos d'autres noms eschatologiques comme l'« Heure » ou l'« Ordre ».

⁷⁰⁵ El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 179.

l'attaque céleste de la Fin des temps, la sourate al-Dāriyāt (Q 51) poursuit ainsi, comme en expliquant ce qui vient d'être exposé⁷⁰⁶ :

Certes ce dont vous êtes menacés est véridique, / Et le Jugement va certes venir (إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٌ)
 /innamā tū'adūna la-ṣādiq/ wa-inna l-dīn la-wāqi'⁷⁰⁷

La menace dont il est question ici peut être comprise comme celle de l'attaque apocalyptique des versets précédents, venant même anticiper le verset conclusif (v. 60) de la sourate qui adresse une malédiction aux mécréants en ces termes : « Malheur à ceux qui n'ont pas cru en ce jour dont ils sont menacés ! » (فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ يَوْمِهِمُ الَّذِي يُوعَدُونَ)
 /fa-wayl^{un} li-l-ladīna kafarū min yawmihim al-laḏī yū'adūn).

L'affirmation de l'avènement inéluctable du Jugement, qui répond là aussi de manière anticipée au doute quant à la venue du Jour du Jugement (v. 12), est exprimée par le participe actif arabe وَاقِع (wāqi') qui signifie littéralement « qui tombe » et veut dire de manière figurée « qui a lieu »⁷⁰⁸.

De manière tout à fait intéressante, une autre homélie *Sur la Fin* écrite par Jacques de Saroug insiste tout le long sur le fait que personne excepté Dieu ne connaît le moment de la venue du Jugement, mais qu'il est certain que celui-ci aura lieu. C'est cette idée qu'il exprime dans les deux vers suivants qui rejoignent de très près le verset coranique que nous venons d'étudier :

Le Jour du Jugement est suspendu, dans le secret, au-dessus de notre tête (هَلْ يَدْرِكُهُ الْبَصَرُ أَمْ هُوَ لَدُنَّا سَكْرَتٌ لِمَن يَشَاءُ /hō yōm dīnō tlē kasyōit l-'ēl mēn rēšān)/ Et nul ne sait quand il va tomber et fondre sur nous
 (هَلْ يَدْرِكُهُ الْبَصَرُ أَمْ هُوَ لَدُنَّا سَكْرَتٌ لِمَن يَشَاءُ /w-lō nōš yōda' l-ēmatī rōkēn of ṣōfaḥ lan)⁷⁰⁹

Dans ce passage, le « Jour du Jugement » (يَوْمَ الدِّينِ/yōm dīnō) est représenté de manière imagée comme un objet suspendu au-dessus des Hommes, menaçant de « tomber ». Le verbe syriaque employé est رَكَع (rkēn) qui signifie en effet « couler », « décliner » et « tomber »⁷¹⁰. Une des manières de traduire ce verbe syriaque en arabe est donc وَقَعَ (waqa'a)⁷¹¹.

Il ressort que les deux corpus évoquent de la même manière métaphorique le « (Jour du) Jugement » comme un évènement ou un moment qui va littéralement « tomber » sur les Hommes. C'est là une image qui, à notre connaissance, n'apparaît dans aucun autre texte et semble relever d'une composition homilétique chrétienne.

⁷⁰⁶ Comparer par exemple à Q 77 qui, après l'introduction « cryptique » et « apocalyptique » (vv. 1-6) analogue à celle de Q 51, 1-4, affirme : « Vraiment, ce qui vous est promis va certes venir ! » (إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَاقِعٌ)
 /innamā tū'adūna la-wāqi').

⁷⁰⁷ Q 51, 5-6.

⁷⁰⁸ Ibn Manzūr, *Lisān*, IX, p. 374 : سَقَطَ [...] وَقَعَ عَلَى الشَّيْءِ (waqa'a 'alā l-šay' [...] saqaṭa). L'exégèse attribuée à Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr*, III, p. 275 interprète Q 51, 6 ainsi : « C'est-à-dire que le Compte va survenir » (يَعْنِي إِنَّ الْحِسَابَ)
 /ya'ni inna l-ḥisāb la-kā'in).

⁷⁰⁹ Homélie 5/192, vv. 307-8.

⁷¹⁰ Payne Smith, *Dictionary*, p. 541 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 1469.

⁷¹¹ Manna, *Dictionary*, p. 576.

Une dernière occurrence du terme دين (*dīn*) seul, très certainement employé de manière métonymique pour évoquer le « Jour du Jugement » se trouve dans la sourate al-Naṣr (Q 110)⁷¹². Ce bref chapitre coranique, très allusif, est d'une part tout à fait pertinent pour prendre l'entière mesure du fossé qui existe entre l'interprétation traditionnelle du texte qui se repose sur son 'historicisation' spéculative et une lecture étymologique et comparative. D'autre part, il est intéressant d'en livrer une analyse précise pour en faire ressortir une autre manière qu'à le Coran d'évoquer le « (Jour du) Jugement ». Ci-après nous donnons la traduction par Blachère de ses deux premiers versets dont nous discuterons brièvement :

Quand le secours de Dieu viendra à toi, ainsi que le succès, (إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ) *idā jā'a naṣr Allāh wa-l-faṭḥ*)
 quand tu verras les Hommes entrer dans la Religion de Dieu, par flots (وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ)
afwājan)⁷¹³

Selon la première manière d'aborder le Coran, la cent-dixième sourate ferait soit allusion à la conquête de La Mecque qui eut lieu en l'an 8/630, soit à la bataille de Badr qui se déroula en l'an 2/624. Bien que le texte ne mentionne nullement ces lieux ou ces batailles, les exégètes musulmans prirent des mots d'apparence anodine pour les charger d'un nouveau sens : ainsi le nom commun arabe الفتح (*al-faṭḥ*), traduit en « le succès » par Blachère ou « la victoire » par Hamidullah, est-il compris comme une victoire militaire de Muḥammad et de ses hommes.

En en livrant une lecture plus critique, un chercheur comme Paul Casanova se demanda si ce texte ne ferait pas plutôt « allusion à l'heure » de la Fin qu'il interprète comme étant « le triomphe de Mohammed sur ses adversaires par l'arrivée de l'heure prédite »⁷¹⁴. Très récemment Karl-Friedrich Pohlmann a rouvert le dossier de cette interprétation avec une belle étude que nous complétons avec quelques remarques⁷¹⁵.

On constatera d'abord que la sourate débute par la conjonction إِذَا (*idā*), soit « quand » ou « lorsque », qui introduit typiquement les versets coraniques eschatologiques. Le verbe qui s'ensuit جَاءَ (*jā'a*), signifie « venir », donnant au début de Q 110 le sens de « Lorsque viendra » (et non « viendra à toi », la partie de la traduction de Blachère que nous avons mise en italiques étant

⁷¹² Hasson, « Last Judgment », E.Q., III, p. 136 ne répertorie pas cette occurrence dans la partie de son article qui discute de l'emploi de دين (*dīn*) dans le sens de « Jugement ». Peut-être pourrions-nous en outre ajouter Q 39, 3 qui utilise l'expression دين الخالص (*dīn al-ḥālīs*), toujours comprise dans le sens de « religion pure », à la liste des emplois du terme arabe avec la signification de « Jugement ».

⁷¹³ Q 110, 1-2. Le troisième et dernier verset de la sourate que nous n'aborderons pas est le suivant : « Glorifie alors la louange de ton Seigneur et demande Son pardon ! Il est certes Pardonneur ! » (فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ)
fa-sabbih bi-ḥamd rabbika wa-stagfirhu innahu kāna tawwāban).

⁷¹⁴ Casanova, *Mohammed et la fin du monde*, p. 80, note 3 et p. 38, note 3, respectivement.

⁷¹⁵ Pohlmann, « Koransure 110 », pp. 184-209.

absente du texte arabe). Différents phénomènes *explicitement* eschatologiques sont introduits de la même manière dans le Coran, comme en Q 79, 34 et Q 80, 33 (voir la prochaine sous-partie). Nous pouvons dès lors considérer qu'il doit s'agir en Q 100 d'un phénomène, lui aussi, relatif à la Fin.

La première expression qui suit « Lorsque viendra » est نَصْرُ اللَّهِ (*naṣr Allāh*), qui revient à trois autres reprises dans le Coran, à chaque fois dans des contextes là encore *explicitement* eschatologiques⁷¹⁶. Comme le constate Pohlmann, le concept de « secours de Dieu » apparaît dans plusieurs versets vétéro et néotestamentaires⁷¹⁷, mais dans les exemples qu'il donne il n'a que le sens de « salut »⁷¹⁸. En revanche d'autres passages bibliques évoquent bien l'« aide » ou le « secours » de Dieu. C'est le cas d'Is 49, 8 qui fait dire à Dieu : « ... au jour du salut (יְשׁוּעָה וְיִרְדּוּ/ū b^e-yōm y^ešū'āh), je te suis venu en aide (אָזָרָה/azar^ettika) » et de 2 Co 6, 2 qui cite ce même texte vétérotestamentaire : « Au moment favorable, je t'exauce, et au jour du salut (ἐν ἡμέρᾳ σωτηρίας et بِيَوْمٍ دَحْيَةٍ/b-yōmō d-ḥayē), je viens à ton secours (ἐβοήθησά σοι et אָדַרְתֹּךְ/adartōk) ». Peut-être ces versets constituent-ils le sous-texte de Q 100, 1.

L'élément textuel suivant est le nom commun الفتح (*al-faḥ*). Ce substantif relève de la racine verbale arabe *f t ḥ* dont le verbe فَتَحَ (*fataḥa*) signifie sans équivoque « ouvrir » dans la mesure où toutes les langues sémitiques 'sœurs' de l'arabe connaissent un équivalent allant dans ce sens⁷¹⁹. De là, le substantif qui en est issu et qui apparaît en Q 110, 1 aurait le sens d'« ouverture » qui, dans un contexte militaire, voudrait dire « l'ouverture d'une ville », soit sa « conquête ».

Toutefois, comme l'avait remarqué Joseph Horovitz en 1926, l'équivalent guèze du verbe arabe est ፈተሐ (*fatha*) qui signifie certes « ouvrir », mais surtout « juger »⁷²⁰. Ainsi le substantif guèze ፈተሐ (*fath*) a-t-il le sens de « jugement », la même signification qu'à le sud arabique épigraphique *ftḥ*⁷²¹, des sens qui conviendraient parfaitement au contexte vraisemblablement eschatologique de Q 110. Mais ce n'est pas le seul contexte dans lequel l'arabe فَتَحَ (*fataḥ*) conviendrait mieux avec les sens du guèze et du sud arabique équivalents. En effet, une autre expression composée de « jour », يَوْمَ الْفَتْحِ (*yawm al-faḥ*), le fait suivre de ce substantif dans un passage de la sourate al-Sajda (Q 32) :

Ils demandent : « Quand ce Succès, si vous êtes sincères ? »/ Réponds : « Au Jour du Succès, la foi de ceux qui auront été infidèles sera sans utilité et il ne leur sera pas donné d'attendre » (وَيَقُولُونَ مَتَى)

⁷¹⁶ Q 2, 214 : « ... le messager et ceux qui croient diront : « Quand [viendra] donc le secours de Dieu (مَتَى نَصْرُ اللَّهِ/matā naṣr Allāh) ? ». Eh quoi ! le secours de Dieu est proche (إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ/inna naṣr Allāh qarīb) » et Q 30, 4-5 : « ... ce jour-là, les Croyants se réjouiront/ du secours de Dieu (بِيَوْمٍ نَنْصُرُ اللَّهَ/bi-naṣr Allāh) ». Cf. aussi Pohlmann, « Koransure 110 », pp. 191-2.

⁷¹⁷ *Ibid.*, p. 193.

⁷¹⁸ Is 25, 9 ; Is 52, 10 ; Ap 12, 10 ; Ap 19, 1.

⁷¹⁹ Zammit, *Lexical Study*, p. 315 : le phénicien *ptḥ* signifie « ouvrir », l'ougaritique *ptḥ* a le même sens, de même que l'akkadien *petū* ; etc.

⁷²⁰ Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, p. 18, note 2. Cf. Leslau, *Dictionary*, p. 170.

⁷²¹ Beeston et al., *Dictionary*, p. 47. Le verbe *hftḥ* signifie « obtenir une décision judiciaire » ou « intenter un procès » et le nom *ftḥ* veut dire le « procès » et la « décision judiciaire ».

هَذَا الْفَتْحُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣٢﴾ قُلْ يَوْمَ الْفَتْحِ لَا يَنْفَعُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِيمَانُهُمْ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ
wa-yaqūlūna matā hādā l-faṭḥ in kuntum ṣādiqīn/ qul yawm al-faṭḥ lā yanfa'u l-lādīna kafarū imānuhum wa-lā hum yunzarūn)⁷²²

Il nous semble injustifié de traduire l'arabe الفتح (*al-faṭḥ*) par « Succès » comme le fait Blachère, ou par « la victoire » comme le préfère Hamidullah, et ce à la fois en raison du contexte de ce passage dont la formulation est analogue à celle de d'autres versets au contenu clairement eschatologique⁷²³, et à la fois en raison des remarques étymologiques que nous venons de formuler et qui justifient que ce terme arabe puisse signifier « jugement ». Dès lors Q 32, 28-9 mettrait dans la bouche d'adversaires les paroles suivantes : « Quand [aura lieu] ce Jugement... ? » à quoi le prédicateur répondrait : « Au Jour du Jugement, la foi ne sera d'aucune utilité à ceux qui ont mécru... »⁷²⁴. En outre, sur les douze emplois coraniques du substantif فتح (*fath*), la grande majorité sont très certainement à comprendre non pas dans le sens de « succès » ou de « conquête » (interprétés *a posteriori* et sans fondement textuel comme une victoire militaire historique), mais dans le sens du « jugement » de la Fin⁷²⁵. C'est ainsi que nous suggérons de lire Q 110, 1 avec le sens eschatologique de : « Lorsque viendra le secours de Dieu et le Jugement ».

Le verset suivant s'inscrit dans la suite logique du précédent en s'adressant à une deuxième personne du singulier – interprétée dans la tradition postérieure comme étant Muḥammad bien qu'il s'agisse sans aucun doute d'une interpellation générale à destination de chaque auditeur/lecteur⁷²⁶ – afin d'attirer son attention sur les Hommes qui entreront « dans la Religion de Dieu, par flots »⁷²⁷.

⁷²² Q 32, 28-9.

⁷²³ Six autres versets coraniques emploient l'exacte même formulation que celle de Q 32, 28, remplaçant le terme الفتح (*al-faṭḥ*) par « la Promesse/Menace » (الوعد/*al-wa'd*) eschatologique : « Ils demandent : « Quand cette Promesse, si vous êtes sincères ? » » (هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (*wa-yaqūlūna matā hādā l-wa'd in kuntum ṣādiqīn*). Voir Q 10, 48 ; Q 21, 38 ; Q 27, 71 ; Q 34, 29 ; Q 36, 48 et Q 67, 25. Un autre verset, Q 2, 214, est très intéressant à mettre en relation avec Q 110, 1 puisqu'il dit : « ... le messager et ceux qui croient avec lui s'écrieront : « Quand viendra donc le Secours de Dieu ? » Eh quoi ! le Secours de Dieu est proche ! » (مَتَى نَصْرُ اللَّهِ) (*matā naṣr Allāh a lā inna naṣr Allāh qarīb*). Voir notre discussion plus loin dans ce chapitre à propos de « l'Heure ».

⁷²⁴ Casanova, *Mohammed et la fin du monde*, p. 38, note 3 émet l'hypothèse que ce passage n'a « rien à voir avec la conquête de la Mecque » et interprète la « victoire » de manière eschatologique comme étant « le triomphe de Mohammed sur ses adversaires par l'arrivée de l'heure prédite ».

⁷²⁵ Les occurrences coraniques du mot فتح (*fath*) dans lesquelles ce premier sens semble préférable (mais il serait bon de mener des études plus poussées à leur sujet) sont les trois suivantes : Q 4, 141 ; Q 8, 19 et Q 26, 118. Celles qui l'emploient probablement avec le sens de « Jugement » sont les neuf suivantes : Q 5, 52 ; Q 32, 28-9 ; Q 48, 1, 18, 27 ; Q 57, 10 ; Q 61, 13 et Q 110, 1.

⁷²⁶ Pohlmann, « Koransure 110 », p. 194 et note 59, remarque que l'on retrouve une déclaration eschatologique similaire dans l'Évangile de Marc 13, 26 (cf. Mt 24, 30 et Lc 21, 27) : « Alors on verra le Fils de l'Homme venir... ».

⁷²⁷ La traduction de Bell est similaire à celle de Blachère : « And thou seest the people entering into the religion of Allah in crowds ». Comparer aussi à Hamidullah : « et que tu vois les gens entrer en foule dans la religion d'Allāh ».

Ce que Blachère traduit ici par « Religion de Dieu » correspond à l'arabe دِينَ اللَّهِ (*dīn Allāh*). S'il choisit ce sens, c'est qu'il reste ancré dans la lecture traditionnelle qui relie le verset 1 à une conquête militaire de Muḥammad et qu'il considère que ce dernier a réussi à faire entrer ses contemporains dans la véritable religion qu'il cherchât à promouvoir durant son apostolat (dans ce sens voir Q 3, 83 et Q 24, 2).

Toutefois, rien dans le texte lui-même ne justifie cette lecture et selon notre lecture eschatologique de Q 110, il nous semble préférable de lire l'expression دِينَ اللَّهِ (*dīn Allāh*) dans le sens de « Jugement de Dieu », faisant ainsi le parallèle avec le « Secours de Dieu » du verset précédent et rejoignant l'expression néotestamentaire (κρίμα τοῦ θεοῦ et دِينَ اللَّهِ/*dīnō d-Alōhō*) employée par trois fois dans l'épître aux Romains⁷²⁸.

Bien qu'à notre connaissance aucun précédent textuel ne décrive les Hommes *entrant* dans le Jugement de Dieu, de même que le Coran n'utilise jamais cette image ailleurs, on constatera que la manière dont sont décrits les Hommes en ce moment est typique du vocabulaire eschatologique coranique. Le terme arabe pluriel أَفْوَاجًا (*afwājan*) vient de la racine trilitère *f w j* qui donne la forme فَوجٍ (*fawj*) au singulier avec le sens de « troupe » ou de « régiment »⁷²⁹. Dans le corpus coranique, le singulier est employé trois fois, à chaque fois dans un contexte eschatologique⁷³⁰, et son pluriel est utilisé une autre fois, en Q 78, 18 où il décrit les Hommes lors de la Résurrection (« ce jour où il sera soufflé dans la trompe, en sorte que vous viendrez en groupes »), donc dans un contexte là aussi explicitement eschatologique.

Il nous semble que Q 110, 2 décrive de manière imagée le flot d'Hommes en grand nombre (des « armées » ou « des troupes » d'Hommes) se trouvant ressuscités pour le grand Rassemblement en vue du « (Jour du) Jugement », la dernière occurrence coranique du terme دِينَ (*dīn*) prenant, selon toute vraisemblance, ce sens eschatologique.

Jusqu'à présent, nous avons mené des analyses étymologiques et comparatives détaillées d'abord au sujet du « Jour de la Résurrection » qui se trouve exprimé principalement au travers de l'expression يَوْمَ الْقِيَامَةِ (*yawm al-qiyāma*), et dans une moindre mesure avec les expressions يَوْمَ الْبَعْثِ (*yawm al-ba't*) et يَوْمَ الْخُرُوجِ (*yawm al-ḥurūj*). Nous avons vu que les formules يَوْمَ الْفُضْلِ (*yawm al-faṣl*), يَوْمَ الْجَمْعِ (*yawm al-jam'*) et يَوْمَ مَجْمُوعٍ (*yawm majmū'*) sont quant à elles liées au concept de Résurrection.

⁷²⁸ Rom 1, 32 : « Bien qu'ils connaissent le jugement de Dieu... » et Rom 2, 2-3 : « Or, nous savons que le jugement de Dieu s'exerce selon la vérité contre ceux qui commettent de telles actions./ Penses-tu, toi qui juges ceux qui les commettent et qui agis comme eux, que tu échapperas au jugement de Dieu ? ».

⁷²⁹ Ce terme arabe trouve un équivalent avec le substantif syriaque حَجَّامٍ (*paygō*) qui vient du moyen perse *payg* qui signifie le « fantassin ». Cf. Sokoloff, *Lexicon*, p. 1185. Voir aussi Zammit, *Lexical Study*, p. 329.

⁷³⁰ Q 38, 59 ; Q 67, 8 et surtout Q 27, 83 : « Le jour où, de chaque communauté, Nous rassemblerons et répartirons par groupes une foule de ceux qui traitèrent Nos signes de mensonges » (وَيَوْمَ نَخْسِرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ) (wa-yawm nahṣuru min kull umma fawjan mi-man yukaḍḍibu bi-āyatīnā fa-hum yuza'un).

Nous nous sommes ensuite penchés sur l'expression composée *يَوْمُ الْآخِرِ* (*yawm al-āhir*) pour le « Jour de la Fin ». Enfin nous avons vu deux formules qui servent à désigner le « Jour du Jugement » dans le Coran : *يَوْمُ الدِّينِ* (*yawm al-dīn*) et *يَوْمَ الْفَتْحِ* (*yawm al-faḥ*).

L'étude de ces neuf expressions qui englobent les trois thèmes de la Résurrection, de la Fin, et du Jugement nous a permis de constater d'une part que de manière très générale le Coran reprend des expressions héritées de la tradition biblique et d'autre part, de manière plus spécifique, qu'elles sont intrinsèquement liées à la tradition homilétique syriaque. Ainsi l'expression pour le « Jour de la Résurrection », *يَوْمَ الْقِيَامَةِ* (*yawm al-qiyāma*), trahit indéniablement un héritage chrétien, le second terme traduisant littéralement le *ἀνάστασις* néotestamentaire et l'ensemble étant l'exact équivalent de l'expression syriaque *ܝܘܡܩܝܘܡܬܐ* (*yōm qyōmtō*) que l'on retrouve dans des homélies syriaques de l'Antiquité Tardive.

Le « Jour de la Fin » (*يَوْمُ الْآخِرِ*/*yawm al-āhir*), ensuite, trouve de nombreux équivalents dans les textes de Qumrân, ainsi que dans l'Ancien et le Nouveau Testaments, mais ce n'est qu'avec la traduction syriaque de ce dernier corpus en *ܝܘܡܐ ܗܪܝܘܬܐ* (*yōmō hrōyō*) qui sera reprise dans l'homilétique syriaque, que l'on trouve la forme exacte de l'expression coranique arabe.

Enfin, le « Jour du Jugement » (*يَوْمُ الدِّينِ*/*yawm al-dīn*) coranique se rapproche sémantiquement (contexte eschatologique) et morphologiquement (emploi d'un équivalent de *ܕܝܢ*/*dīn*) de l'expression néotestamentaire *ἡμέρα κρίσεως* passée par sa traduction de la Pešittā en *ܝܘܡܐ ܕܕܝܢܐ* (*yōmō d-dīnō*) qui sera employée notamment dans les homélies de Jacques de Saroug dans un contexte analogue : en particulier en relation à la frayeur/terreur de ce Jour. Nous avons aussi constaté que le terme *ܕܝܢ* (*dīn*) seul fonctionne bien souvent de manière métonymique dans le Coran et qu'il est notamment décrit d'une manière imagée comme allant « tomber » sur les Hommes, une métaphore qui se trouvait déjà dans une homélie eschatologique de Jacques de Saroug.

Les autres expressions discutées composées de « jour » et d'un nom commun font double emploi avec les deux principales que sont *يَوْمَ الْقِيَامَةِ* (*yawm al-qiyāma*) et *يَوْمُ الدِّينِ* (*yawm al-dīn*). Ce sont des manières différentes d'exprimer le même phénomène, répondant généralement à des considérations rhétoriques et/ou littéraires (par exemple pour éviter des répétitions comme en Q 110). De manière générale les auteurs des textes qui seront intégrés dans le Coran font preuve d'une grande imagination pour frapper leur auditoire/lecteur à l'aide d'images différentes se référant toutes à un même « jour » : celui de l'*eschaton*.

2.3.2 Formules composées secondaires

Dans ce qui suit nous analyserons les seize autres expressions coraniques moins fréquentes composées du « jour » et d'un nom commun en trois temps : d'abord celles qui rejoignent les formules étudiées auparavant et qui trouvent une explication morphosémantique avec leurs équivalents sémitiques, ensuite celles qui ne semblent pas avoir d'antécédents textuels et dont une partie sont employées dans les récits de punition (*Straflegenden*), et enfin celles qui emploient un nom qui apparaîtra seul dans d'autres versets afin de désigner la Fin de manière métaphorique (l'objet de la sous-partie suivante).

Le Jour du Compte

Allant dans le même sens que la formule « Jour du Jugement », l'expression arabe **يَوْمَ الْحِسَابِ** (*yawm al-ḥisāb*) ne pose aucune difficulté de compréhension puisque le terme **حِسَاب** (*ḥisāb*), de la racine trilitère *ḥ s b* d'un usage très fréquent dans le Coran⁷³¹, connaît des équivalents morphosémantiques exacts dans quasiment toutes les langues sémitiques 'sœurs' de l'arabe.

D'anciennes langues comme l'akkadien, l'ougaritique, le phénicien et le mandéen attestent déjà d'équivalents avec le sens verbal de « compter » et le sens nominal de « compte »⁷³².

Mais c'est surtout avec les verbes araméen, hébreu, syriaque et guèze que nous retrouvons le double sens de « compter » et de « croire » qu'à le verbe **حَسِبَ** (*ḥasiba*) en arabe⁷³³. En effet le verbe araméen **חָשַׁב** (*ḥašab*) signifie « penser » et « compter »⁷³⁴, le verbe hébreu **חָשַׁב** (*ḥāšab*) a ces même sens⁷³⁵, le verbe syriaque **ܚܫܒܐ** (*ḥšab*) veut dire « compter » et à l'ethpael il signifie « penser »⁷³⁶, et le verbe guèze **ሐሰበ** (*ḥasaba*) signifie « penser » et « croire »⁷³⁷.

Les différents substantifs issus de cette racine sont les suivants : en araméen **ܚܫܒܢܐ** (*ḥūšbānā*) est employé pour le « calcul » et la « mesure »⁷³⁸ ; en hébreu **חֵשֶׁבֶן** (*ḥēšbōn*) signifie le « compte », et se rapprochant du sens eschatologique de l'arabe dans la formule étudiée, il signifie aussi la « punition et la récompense »⁷³⁹ ; en syriaque **ܚܫܒܢܐ** (*ḥūšbōnō*) veut dire le « compte » et le « calcul »⁷⁴⁰ ; et en guèze **ሐሰብ** (*ḥassāb*) signifie notamment le « compte », le « règlement de compte » et le « calcul »⁷⁴¹.

Dans la suite logique de ces considérations, le substantif arabe **حِسَاب** (*ḥisāb*) qui nous intéresse a sans aucun doute le même sens de « compte », avec notamment la dimension eschatologique de l'hébreu. Il peut dès lors certainement être considéré comme un synonyme de « Jugement ». Du point de vue morphologique il est intéressant de constater que le nom arabe employé dans la formule à l'étude se rapproche le plus du guèze, mais qu'en trois occurrences le Coran utilise le

⁷³¹ La forme verbale est employée à 59 reprises avec les sens de « croire, imaginer » et « compter », le participe actif est utilisé deux fois en Q 6, 62 et Q 21, 47, et les noms sont employés à 46 reprises.

⁷³² Zammit, *Lexical Study*, p. 140 et Leslau, *Dictionary*, pp. 244-5 : en akkadien *ḥašābu* pour « compter » ; en ougaritique *ḥtbn* pour le « compte » ; en phénicien *ḥšb* pour « comptable ; planifier » ; en mandéen *ḥšb*.

⁷³³ Ibn Manẓūr, *Lisān*, II, p. 435 : **حَسِبَ الشَّيْءُ يُحْسِبُهُ حَسْبًا وَحِسَابًا وَحِسَابَةٌ عَدَهُ** (*ḥasaba l-šay' yaḥsubuhu ḥasban wa-ḥisāban wa-ḥisāba 'addahu*) et id., II, p. 436 : **حَسِبْتُ أَيَّ ظَنَنْتُ** (*ḥasibtu ay zanantu*).

⁷³⁴ Jastrow, *Dictionary*, p. 508.

⁷³⁵ *Ibid.*

⁷³⁶ Payne Smith, *Dictionary*, p. 160 et Sokoloff, *Lexicon*, pp. 497-8.

⁷³⁷ Leslau, *Dictionary*, p. 244.

⁷³⁸ Jastrow, *Dictionary*, p. 441.

⁷³⁹ *Ibid.*, p. 509.

⁷⁴⁰ Payne Smith, *Dictionary*, p. 135 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 435.

⁷⁴¹ Leslau, *Dictionary*, p. 245.

substantif حُسبان (*ḥusbān*), dans un sens non eschatologique, qui correspond très exactement à la forme de l'araméen et du syriaque⁷⁴².

La majorité des trente-neuf occurrences coraniques de ce substantif arabe se situent dans un contexte eschatologique, insistant notamment sur la fonction de Juge qu'à Dieu en le qualifiant fréquemment de « prompt à faire rendre compte » (سريع الحساب/*sarīc al-ḥisāb*)⁷⁴³. Allant dans le même sens, d'autres versets indiquent que le « Compte » revient ou appartient à Dieu, comme par exemple en Q 13, 40 : « à Nous revient le Compte » (وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ/*wa-ʿalaynā l-ḥisāb*) et Q 88, 25-6 : « A Nous, certes, est leur Retour, / Puis à Nous revient leur Compte ! (ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ) (*tumma ʿalaynā ḥisābahum*) ».

Le sens eschatologique du « Compte » est le plus clair dans des passages représentant des scènes de Jugement durant lequel les bons et les mauvais reçoivent le « Compte » de leurs actions, comme en Q 69, 19-26 : « Celui à qui son rôle sera remis dans sa main droite et [qui] dira : « Voici ! lisez mon rôle ! / Je devinais que je trouverais mon Compte ! (لَإِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيهِ) (*innī zanantu annī mulāq ḥisābiyah*) [...] Celui qui recevra son rôle dans sa main gauche et [qui] dira : « Plût au ciel qu'on ne m'eût pas remis mon rôle !, / que je ne connusse pas ce qu'est mon Compte ! (وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيهِ) (*wa-lam adri mā ḥisābiyah*) »⁷⁴⁴.

On constatera en outre qu'à l'instar de ce que nous avons vu précédemment à propos de دين (*dīn*) et de فتح (*fath*), le terme حساب (*ḥisāb*) seul semble désigner le « jour du Compte » par métonymie. Il en est ainsi de Q 21, 21 par exemple : « Pour les Hommes s'approche le Compte alors que, dans l'insouciance, ils s'en détournent » (وَأَقْرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ) (*iqtaraba li-l-nās ḥisābuhum wa-hum fi ḡafla muʿriḍūn*)⁷⁴⁵.

L'expression composée du « jour » eschatologique suivi de حساب (*ḥisāb*), qui se traduit littéralement « Jour du Compte » dans le sens de « Jour du Jugement », se trouve employée à quatre reprises dans le Coran, dont trois fois dans la même sourate Ṣād (Q 38). D'abord, à la suite d'une allusion aux *Straflegenden* concernant les peuples de Noé, de Pharaon, etc. qui crièrent au mensonge, traitèrent les Messagers d'imposteurs et furent frappés d'un Châtiment (vv. 12-4), l'auteur du texte dresse un parallèle entre ces peuplades (les « Factions ») qui furent détruites et la « Faction » présente qui n'est autre que l'auditoire/lecteur contemporain :

⁷⁴² Q 6, 96 : « C'est Lui qui [...] fit [graviter] le soleil et la lune selon un cycle [litt. à un calcul] » et Q 55, 5 : « Le soleil et la lune sont [soumis] à un cycle [litt. à un calcul] ». Voir aussi Q 18, 40 dans lequel le sens de *ḥusbān* n'est pas clair.

⁷⁴³ Q 2, 202 ; Q 3, 19 ; 3, 199 ; Q 5, 4 ; Q 13, 41 ; Q 14, 51 ; Q 24, 39 ; Q 40, 17.

⁷⁴⁴ Voir aussi Q 84, 7-8 : « Celui qui recevra son rôle en sa dextre, / Obtiendra un Compte facile (فَسَوْفَ يَحْسَبُ حِسَابًا) (*fa-sawfa yuḥāsabu ḥisāban yasīran*) ».

⁷⁴⁵ Voir aussi Q 14, 41 dans lequel passage Abraham dit : « Seigneur, pardonne-moi ainsi qu'à mes père et mère et aux Croyants, au jour où se dressera le Compte ! » (يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ) (*yawm yaqūmu l-ḥisāb*) et Q 78, 27 : « Ils ne s'attendaient pas à un Compte » (لَإِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ حِسَابًا) (*innahum kānū lā tarjūna ḥisāban*).

Cette Faction-ci n'entendra qu'un Cri unique qui n'aura pas de reprise./ Ils ont dit : « Seigneur ! envoie-nous vite notre part, avant le Jour du Compte ! » (وَمَا يَنْظُرُ هَلْؤَلَاءِ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً مَا لَهَا مِنْ فَوَاقٍ) (وَقَالُوا رَبَّنَا عَجِّلْ لَنَا قِطْنَآ قَبْلَ يَوْمِ الْحِسَابِ) /wa-mā yanzuru hawlā' illā ṣayḥa wāḥida mā lahā min fawāq/ wa-qālū rabbanā 'ajjil lanā qiṭṭanā qabl yawm al-ḥisāb)⁷⁴⁶

Elle est ensuite utilisée un peu plus loin au sein du récit de David (vv. 17-28) dans lequel Dieu s'adresse à lui en ces termes :

Ô David ! ... Ne suis pas la passion car elle t'égarerait long du Chemin de Dieu. Or Ceux qui s'égareront loin du Chemin de Dieu auront un Châtiment terrible comme prix de ce qu'ils ont oublié, au Jour du Compte ! (يَا دَاوُدُ [...] لَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا) (يَا دَاوُدُ [...] لَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا) /yā Dāwūd [...] lā tattabi' al-hawā fa-yuḍillaka 'an sabīl Allāh inna l-laḍīna yaḍillūna 'an sabīl Allāh lahum 'aḍāb šadīd bi-mā nasū yawm al-ḥisāb)⁷⁴⁷

C'est enfin dans une péricope qui traite des récompenses/châtiments des Croyants et des Mécréants dans l'Au-delà (vv. 49-66) et en conclusion de la section concernant les jardins d'Eden qu'auront les Pieux que l'on retrouve la formule : « Voilà ce qui vous est promis au Jour du Compte ! » (هَذَا مَا) (هَذَا مَا) /hādā mā tū'adūn li-yawm al-ḥisāb)⁷⁴⁸. Cet emploi de la formule est le seul qui ne soit pas intégré au contexte des *Straflegenden*.

La dernière occurrence de l'expression composée se situe au sein du *Straflegend* de Moïse et Pharaon, dans lequel ce dernier exprime le désir de tuer le prophète qu'il traite de sorcier et d'imposteur, après quoi nous lisons : « Je me réfugie en mon Seigneur et en votre Seigneur », dit Moïse, « contre tout superbe qui ne croit point dans le Jour du Compte. » (وَقَالَ مُوسَى إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ مِنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ) (وَقَالَ مُوسَى إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ مِنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ) /wa-qāla Mūsā innī 'uḍtu bi-rabbī wa-rabbikum min kull mutakabbir lā yu'minu bi-yawm al-ḥisāb)⁷⁴⁹.

Bien que nous n'ayons pas trouvé de parallèle à la formule coranique *yawm al-ḥisāb* dans les textes bibliques et de Qumrân ou dans les homélies syriaques de Narsai et de Jacques de Saroug, le concept du « compte » final lui-même, nous l'avons vu, n'est pas inconnu de ces textes. Ainsi Jr 50, 27 et 50, 31 décrivent-ils le jour où le peuple de Babylone devra « rendre compte », mais à l'aide d'un verbe qui ne provient pas de la racine trilitère *ḥ š b*, celle-ci n'étant jamais employée dans l'Ancien Testament dans le sens de « rendre compte »⁷⁵⁰. Quant à Mt 12, 36, il évoque le « compte »

⁷⁴⁶ Q 38, 15-6.

⁷⁴⁷ Q 38, 26.

⁷⁴⁸ Q 38, 53.

⁷⁴⁹ Q 40, 27.

⁷⁵⁰ Koehler et Baumgartner, *Lexicon*, I, pp. 359-60. Le verbe est employé dans la Bible hébraïque dans le sens de « penser » ou « imaginer ». Le substantif n'est employé que dans les livres du Qohéleth et du Siracide avec les sens de la « réflexion », de la « connaissance ».

des paroles lors du « jour du Jugement ». Mais là encore, sa traduction syriaque n'emploie pas la racine ḥ š b.

En revanche plusieurs homélies de Jacques de Saroug emploient bien le substantif syriaque ܘܫܒܘܢܐ (hūšbōnō) « Compte » dans un sens eschatologique qui rejoint le contexte de l'équivalent arabe حساب (hisāb), l'utilisant dans des scènes de Jugement (comparer à Q 69, 19-26, ci-dessus), comme dans l'homélie *De la Fin et du redoutable Jugement* :

Lorsque la création et le monde seront rangés en ordre, génération par génération (ܘܫܒܘܢܐ ܘܫܒܘܢܐ ܘܫܒܘܢܐ / mō da-sdirō brītō w-ʿōlmō šarbōn šarbōn) ; Et que chaque homme rendra compte de ses paroles et de ses actes (ܘܫܒܘܢܐ ܘܫܒܘܢܐ ܘܫܒܘܢܐ / w-yōhēb kulnōš hūšbōn mēlōy wa-d-sūʿrōnōy)⁷⁵¹

L'homélie *Sur la Fin et le Jugement* de Jacques de Saroug emploie elle aussi le terme syriaque pour le « Compte », mais dans un contexte différent, qui fera quelque peu penser à Q 50, 30 dans sa manière de personnifier la résidence des morts⁷⁵²:

Il fera signe à la mort et il ordonnera au Schéol : « Donne le Compte (ܘܫܒܘܢܐ ܘܫܒܘܢܐ / rmēz l-mōtō w-fōqēd la-šīl d-hab hūšbōnō) ; ainsi que le nombre de tous morts, depuis la nuit des temps » (ܘܫܒܘܢܐ ܘܫܒܘܢܐ ܘܫܒܘܢܐ / w-ōf mēnyōnō d-mītē kulhūn d-mēn dōrdōrīn)⁷⁵³

Le Jour du Salut

L'expression composée يَوْمَ الْفُرْقَانِ (yawm al-furqān) n'apparaît qu'une seule fois dans le Coran, dans un verset de la sourate al-Anfāl (Q 8) :

Quelque chose que vous preniez, en butin, sachez que le quint [en] appartient à Dieu, au Messenger, au Proche [de celui-ci], aux Orphelins, aux Pauvres, au Voyageur, si vous croyez en Dieu et à ce qu'Il fit descendre sur Son Serviteur, au Jour de la Salvation, au jour où les deux troupes se rencontrèrent.

Dieu, sur toute chose, est omnipotent. » (وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ) وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقِيٍّ الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ / wa-ʿlamū annamā ġanimtum min šayʿ fa-anna li-Llāh ḥumusahu wa-li-l-rasūl wa-li-dī l-qurbā wa-l-yatāmā wa-l-masākīn wa-bn al-sabīl in kuntum āmantum bi-Llāh wa-mā anzalnā ʿalā ʿabdinā yawm al-furqān yawm altaqā l-jamʿān wa-Llāh ʿalā kull šayʿ qadīr)⁷⁵⁴

Le terme arabe فُرْقَان (furqān) qui suit le « jour » dans la formule, se trouve seul dans le Coran à six autres reprises. Fred Donner a livré une analyse des occurrences de ce terme, constatant qu'il n'y a

⁷⁵¹ Homélie 4/68, vv. 245-6.

⁷⁵² Q 50, 30 : « Le jour où Nous demanderons à la Géhenne : « Es-tu remplie ? » et qu'elle répondra : « Y'en a-t-il encore ? » ».

⁷⁵³ Homélie 2/ 32, vv. 31-2.

⁷⁵⁴ Q 8, 41.

pas toujours le même sens en les classant en trois catégories⁷⁵⁵ : les occurrences dans lesquelles ce mot semble avoir un rapport avec la « révélation », que ce soit l'Écrit, la Torah ou les Évangiles (Q 2, 53 ; Q 3, 3 ; Q 21, 48 et possiblement Q 25, 1), une occurrence où le terme semble désigner la raison ou le but de la révélation, l'associant à la « guidance » (Q 2, 185) et l'occurrence suscitée dont nous allons discuter et que Donner décrit comme ayant un « curious phrasing » (Q 8, 41)⁷⁵⁶.

Du point de vue morphosémantique, ce terme arabe qui vient de la racine trilitère *f r q* a des équivalents dans quasiment toutes les langues sémitiques⁷⁵⁷. Plus d'un siècle avant l'étude de Donner, Abraham Geiger proposa que le mot فُرْقَان (furqān) n'était pas d'origine arabe mais provenait de l'araméen פִּרְקָנָא (pūr^eqānā)⁷⁵⁸, lui donnant le sens de « délivrance » ou de « rédemption »⁷⁵⁹. Cette hypothèse fut reprise par Julius Wellhausen⁷⁶⁰, mais aussi par Siegmund Fraenkel qui la développera en mentionnant son équivalent syriaque ܦܘܪܩܢܘܢ (pūr^eqōnō)⁷⁶¹. À son tour, Theodor Nöldeke reprendra cette idée⁷⁶², et proposera qu'en Q 8, 41 il faudrait traduire l'expression par « Jour de la décision »⁷⁶³. En 1925, Richard Bell évoqua à son tour la piste de l'origine syriaque du nom arabe, en en proposant l'explication suivante : il s'agirait du « deliverance from the judgement »⁷⁶⁴, donnant donc au nom une connotation eschatologique.

Comme le constata ensuite Arthur Jeffery, l'origine syriaque est la plus probable, d'autant que le mot ܦܘܪܩܢܘܢ (pūr^eqōnō) sert à traduire le « salut » biblique (יְשׁוּעָה / y^ešū'āh) dans la Pešittā, et sera employé par la suite par les auteurs chrétiens⁷⁶⁵.

Laissant de côté la problématique des sens variés que prend de toute évidence le nom arabe dans ses différentes occurrences, et nous concentrant uniquement sur Q 8, 41 qui évoque le يَوْمَ الْفُرْقَانِ (yawm al-furqān), que peut-on dire de cette expression et du contexte de son emploi ?

⁷⁵⁵ L'une des occurrences, Q 8, 29, n'est pas réellement abordée ici, l'auteur écrivant qu'elle est « too indeterminate to allow us to say much ».

⁷⁵⁶ Donner, « Quranic Furqān », pp. 280-1.

⁷⁵⁷ En ougaritique le verbe *prq* signifie « casser », en akkadien le verbe *parāqu* veut dire « séparer » et en mandéen le verbe *prq* veut dire « couper », « détacher », « libérer » et « sauver ». En hébreu le verbe פָּרַק (pāraq) signifie « casser » et « séparer » ; en sud arabe épigraphique *frq* veut dire « délivrer » et « sauver » ; et en guèze le verbe 𐌌𐌒𐌔 (faraqa) signifie « sauver », « racheter », mais aussi « diviser » et « séparer » d'où le nom *farāqi* pour le « sauveur », le « rédempteur » et 𐌌𐌒𐌔 (fār^eqān) pour « salvation, rédemption ». Voir Leslau, *Dictionary*, p. 166 et Zammit, *Lexical Study*, p. 320.

⁷⁵⁸ Jastrow, *Dictionary*, pp. 1148, 1239 et 1221 : ce substantif araméen provient du verbe פָּרַק (p^eraq) pour « séparer ». Voir aussi le nom פִּרְקָנָא (pār^eqā) pour le « sauveur », le « rédempteur ».

⁷⁵⁹ Geiger, « What Did Muhammad Borrow », p. 171.

⁷⁶⁰ Wellhausen, « Zum Koran », p. 633.

⁷⁶¹ Fraenkel, *De Vocabulis*, p. 23. Ce nom syriaque provient du verbe ܦܘܪܩܢܘܢ (p^eraq) pour « séparer », « sauver ». Voir aussi le nom ܦܘܪܩܢܘܢ (pōrūqō) pour le « Sauveur ». Payne Smith, *Dictionary*, pp. 464, 459 et 439. Cf. aussi Sokoloff, *Lexicon*, pp. 1250-1 et 1172.

⁷⁶² Nöldeke, « Mohammedanism III », pp. 47-8.

⁷⁶³ Nöldeke, « On the Language of the Koran », p. 108.

⁷⁶⁴ Bell, *Origin of Islam*, p. 122.

⁷⁶⁵ Jeffery, *Foreign Vocabulary*, pp. 227-9. Voir à ce sujet Donner, « Quranic Furqān », pp. 287-8.

En général, les *mufassirūn* ont pris le contexte résolument guerrier de ce verset (cf. le « butin »), ainsi que de ceux avoisinants (cf. v. 39 : « Et combattez-les... »), comme une référence 'historique' à la bataille de Badr qui aurait eu lieu en l'an 2/624⁷⁶⁶. Toutefois, comme le souligne Donner avec raison, rien dans le texte même de ce passage n'indique qu'il s'agisse d'un combat précis et encore moins de celui de Badr⁷⁶⁷. En se basant sur la suite du verset 41 qui mentionne « le jour où les deux troupes se rencontrèrent » (يَوْمَ التَّنَائِي الْجَمْعَانِ / *yawm altaqā l-jam'ān*), une expression qui apparaît en Q 26, 61 pour désigner les Israélites et les armées de Pharaon, il suggère que le contexte de Q 8, 41 traite lui aussi du jour où les Israélites, menés par Moïse, furent sauvés de Pharaon par Dieu⁷⁶⁸. Afin de soutenir sa théorie, Donner note que dans la traduction syriaque du livre de l'Exode qui relate cet épisode, cette délivrance est décrite comme étant la « salvation du Seigneur » (ܡܘܨܝܘܢܐ ܕܡܘܨܝܘܢܐ / *pūrqōnēh d-mōryō*)⁷⁶⁹.

L'hypothèse est certes séduisante, mais pas entièrement convaincante. Deux autres versets coraniques mentionnent en effet les « deux troupes » dans un contexte où il n'est pas question de Moïse et de Pharaon mais où l'exacte même formulation : « le jour où les deux troupes se rencontrèrent » est employée⁷⁷⁰. Il n'y est peut-être pas question du فُرْقَان (*furqān*) dans ces deux versets, mais on y retrouve tout de même des similarités avec Q 8, 41, comme le fait que Dieu est intervenu en ce « jour » : en Q 8, 41 Dieu « a fait descendre [i.e. a révélé] » quelque chose à Son serviteur ; en Q 3, 155 Dieu a pardonné à ceux qui ont tourné le dos et en Q 3, 166 ce qui s'est produit en ce « jour » a eu lieu « avec la permission de Dieu » (بِإِذْنِ اللَّهِ / *bi-īḏn Allāh*).

En outre, le fait que Q 3, 154 utilise par trois fois le terme الأمر (*al-amr*) devrait attirer notre attention, puisque comme nous le verrons par la suite (excursus du chapitre 2), il s'agit d'un concept éminemment eschatologique.

Nous suggérons donc que ces trois passages situés en Q 3 et en Q 8 ne font ni référence spécifiquement à la victoire de Badr, ni à un épisode biblique (en ce qui concerne Q 8), mais à une bataille victorieuse menée par la jeune communauté de Croyants qui fut interprétée dans un sens eschatologique, à la manière de ce qui transparait dans certains textes de la communauté de Qumrân qui se préparait non pas à une guerre spirituelle contre les fils des ténèbres, mais bien à un véritable combat militaire final dans lequel ses soldats seraient aidés de Dieu pour vaincre l'ensemble des forces maléfiques (par l'intermédiaire d'anges, notamment)⁷⁷¹.

Le « jour où les deux troupes se rencontrèrent » des trois versets serait donc une allusion à cette bataille spécifique dualiste entre d'une part les troupes du bien et d'autre part les troupes du mal (voir par exemple l'opposition entre « le parti de Dieu » et « le parti de Satan » en Q 58, 19), et l'intervention de Dieu est l'aide qu'il a apporté aux Croyants dans la victoire. Ce « jour » est dès lors qualifié de « Jour du Salut » ou « Jour de la Salvation » en Q 8, 41, de la même manière qu'Isaïe 49, 8

⁷⁶⁶ Donner, « Quranic Furqān », pp. 281 et 285.

⁷⁶⁷ *Ibid.*, pp. 288-9.

⁷⁶⁸ *Ibid.*, p. 289.

⁷⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁷⁰ Q 3, 155 et Q 3, 166.

⁷⁷¹ Voir à ce sujet Yadin, *The Scroll of War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*. Pour une vision plus succincte, voir García Martínez, « Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls », pp. 184-90.

évoque le « jour du salut » (יְשׁוּעָה יוֹם / *yōm y'šū'āh*) comme le jour de l'aide de Dieu⁷⁷², et tout comme 1 Sam 11, 13 décrit la victoire remportée par Dieu en Israël comme le « jour du salut » (יּוֹם פּוֹרְקָנָא / *ywm pwrqn'*, dans le Targum).

On ajoutera à ces remarques que l'« Écrit de Damas » retrouvé à Qumrân, dans une section eschatologique qui évoque à la fois l'avènement d'un messie et le Châtiment divin à venir, mentionne le moment futur « où seront révélés le salut et l'équité » (עַד יִגְלֶה יִשְׁע וְצַדִּיקָה) (*d yglh yš' w-šdqh*)⁷⁷³. Cette formulation, qui associe la « révélation » au « salut » qui pourra faire penser à l'association coranique du فُرْقَان (*furqān*) compris dans son sens de « salut » à sa « révélation »⁷⁷⁴, est suivie d'une citation de Ml 3, 18 : « Alors vous verrez à nouveau la différence entre le juste et le méchant ». Ainsi, la révélation du « salut » est-elle liée à la capacité de *distinguer* entre les bons et les mauvais, rejoignant le sens premier de la racine arabe *f r q*.

La deuxième catégorie de formules eschatologiques coraniques que nous aborderons à présent regroupe des expressions composées qui ne semblent pas, à première vue du moins, trouver d'équivalents convainquants dans les traditions textuelles antérieures que nous avons étudiées. Il s'agit de dix formules imagées qui se trouvent dans treize passages différents et dont la moitié sont employées dans des contextes de *Straflegenden*. Ce point est important, car comme nous l'avons déjà dit, ces récits de punition préfigurent le rôle actuel du prédicateur face à son peuple en mettant en scène un prophète envoyé par Dieu pour avertir son peuple mécréant du Châtiment qui s'abattra sur eux s'ils ne croient pas. Ces récits stéréotypés servent d'*exemplum* pour l'auditoire/lecteur de l'exhortation coranique : ainsi la fin terrible que connurent toutes ces anciennes peuplades ne manquera pas de se reproduire sans le repentir de l'auditoire/lecteur. *Mutatis mutandis* le « Jour » passé évoqué dans ces *Straflegenden* préfigure le « Jour » futur de la Fin.

Il en est ainsi de la formule « Jour de l'Ombre » ou يَوْمَ الظُّلَّةِ (*yawm al-zulla*) qui conclut le *Straflegend* du prophète arabe Šu'ayb qui est envoyé aux « Hommes du Fourré » (أَصْحَابُ لَيْكَةِ) (*ašhāb lay'ka*) dans la sourate al-Šu'arā³ (Q 26). Suivant le schéma stéréotypique de ces récits de punition, le messenger est envoyé par Dieu pour exhorter son peuple à croire en Dieu, mais ce dernier le traite de menteur et d'ensorcelé :

Ils le traitèrent donc d'imposteur. Le Châtiment du Jour de l'Ombre les prit : ce fut le Châtiment d'un jour terrible فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمْ عَذَابُ يَوْمِ الظُّلَّةِ إِنَّهُ كَانَ عَذَابٍ عَظِيمٍ / *fa-kaddabūhu fa-ahadāhum 'adāb yawm al-zulla innahu kāna 'adāb yawm 'azīm*)⁷⁷⁵

⁷⁷² Cité en 2 Co 6, 2 : « au jour du salut » (ἐν ἡμέρᾳ σωτηρίας et بـيـومـيـنـجـدـيـهـ / *b-yōmō d-ḥayē*).

⁷⁷³ CD B, col. XX, l. 20.

⁷⁷⁴ On comparera aussi la « révélation » du « salut » associé à l'« équité » dans le texte de Qumrân à Q 2, 185 qui évoque la « révélation » du « salut » (فُرْقَان / *furqān*) associé à la « guidance » (الهدى / *al-ḥudā*).

⁷⁷⁵ Q 26, 189.

La conséquence est inéluctable : le peuple mécréant est châtié par Dieu. Ce « Châtiment » est ici décrit de deux façons : d'une part avec l'expression composée de « Jour » suivi de l'adjectif « terrible » étudiée précédemment et d'autre part avec le « Jour de l'Ombre » ou *يَوْمَ الظُّلَّةِ* (*yawm al-zulla*). Le terme arabe *ظُلَّةٌ* (*zulla*), qui n'est employé qu'une seule autre fois dans le Coran pour décrire l'apparence du « Mont [Sinai] »⁷⁷⁶, est défini par le dictionnaire attribué à al-Ḥalīl b. Aḥmad comme étant ce qui a « l'apparence de la banquette [à l'ombre] »⁷⁷⁷. L'exégèse ancienne attribuée à Mujāhid b. Jabr n'explique ce terme que par un autre de même racine, « ombre »⁷⁷⁸. Muqātil b. Sulaymān s'étendra quant à lui plus longuement pour gloser cette expression de la sorte : « Dieu retint contre eux [i.e. les « Hommes du Fourré »] le vent et l'ombre, si bien qu'ils furent frappés d'une intense chaleur »⁷⁷⁹.

Quoi qu'il en soit de cette dernière interprétation qui semble contredire le texte du verset lui-même qui mentionne le Châtiment du Jour de l'Ombre et non le Châtiment du Jour *dépourvu* d'Ombre, il semble bien que l'expression doive être comprise dans ce sens de « Jour de l'Ombre » et l'on peut se demander s'il n'y a pas là l'écho du « jour » de « ténèbres » d'Am 5, 18 qui sera repris par Jacques de Saroug dans son homélie *Sur le Jugement de la Fin* dans laquelle il décrit le Jour du Seigneur comme étant « sombre ».

Cette description du Jour privé de lumière, sombre, et rempli de ténèbres cadrerait bien avec la mention suivante du « jour terrible » dans le verset, insistant sur la frayeur causée par l'intervention de Dieu dans le cycle de l'Histoire.

Une autre expression qui figure à la fois dans un contexte de récits de punition et dans un contexte d'exhortation se trouve avec la formule « Jour Connu » ou *يَوْمَ مَعْلُومٍ* (*yawm ma'lūm*) qui revient par trois fois. Ses deux premières occurrences figurent dans la même sourate al-Šu'arā' (Q 26), au sein de passages de type *Straflegenden*⁷⁸⁰.

La dernière occurrence de la formule est quant à elle employée dans la sourate al-Wāqī'a (Q 56), dont la thématique est nettement eschatologique, dans une réponse à la question polémique d'adversaires demandant s'ils seront ressuscités lorsqu'ils ne seront plus que poussière et ossements (vv. 47-8) :

⁷⁷⁶ Q 7, 171.

⁷⁷⁷ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *al-ʿAyn*, III, p. 77 : *الظُّلَّةُ كَهَيْئَةِ الضَّمَّةِ (al-zulla ka-hay'at al-ṣuffa)*.

⁷⁷⁸ Mujāhid, *Tafsīr*, p. 189 : « C'est-à-dire l'ombre du Châtiment qui les atteint » (*يا'ني ظلّ العذاب الذي أتاهم* / *ya'nī zill al-ʿaḏāb al-laḏī ātāhum*).

⁷⁷⁹ Muqātil, *Tafsīr*, II, p. 463 : *وذلك أنّ الله عزّ وجلّ كان حبس عنهم الزّبح والظّلّ فأصابهم حرّ شديد* : (*wa-dālika anna Llāh ʿazza wa-jalla kāna ḥabasa ʿanhum al-riḥ wa-l-zill fa-aṣābahum ḥarr šadid*). Al-Qummī, *Tafsīr*, p. 482 donne une interprétation analogue.

⁷⁸⁰ Q 26, 38 dans le récit de Moïse : « Ils furent donc réunis au temps fixé d'un Jour Connu » et Q 26, 155-6 dans le récit de Šālīḥ : « Il répliqua : « Voici une chamelle. À elle appartient de boire, à vous de boire un Jour Connu./ Ne lui causez aucune meurtrissure, sinon vous serez soumis au Châtiment d'un jour redoutable ! » ».

Dis : « Certes les premiers et les derniers / Seront réunis en un [temps/lieu] fixé, un Jour Connu ! »
 (قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ ۖ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ)
qul inna l-awwalīn wa-l-āḥirīn/ la-majmū‘ūn ilā mīqāt yawm ma‘lūm)⁷⁸¹

Le contexte, qui évoque notamment la « réunion » (racine *j m ‘*) de la Résurrection, ne laisse pas de doute quant au fait qu’il est question ici du Jour de la Fin. Toutefois la formulation elle-même ne semble pas avoir d’antécédent littéraire et il ne ressort pas de manière très claire en quoi « connu » ici renvoie à un aspect de l’eschatologie⁷⁸².

Sa signification est probablement éclaircie par une autre expression eschatologique coranique : le « Jour de l’Instant connu » ou يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ (*yawm al-waqt al-ma‘lūm*) qui est employée dans deux sourates différentes, mais dans le même contexte : celui du récit de la création d’Adam, qui met en scène Iblīs refusant de se prosterner devant lui. Ce dernier s’adresse ainsi à Dieu :

« Seigneur ! », répondit-il, « fais-moi attendre jusqu’au jour où l’on sera rappelé. » / [Le Seigneur dit] : « Sois parmi ceux à qui il est donné d’attendre/ jusqu’au Jour de l’Instant connu. » (قَالَ رَبِّ إِنِّي مَعْلُومٌ ۖ فَأَنْظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ۖ قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ ۖ إِلَىٰ يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ)
qāla rabbi fa-anẓirni ilā yawm yub‘aṭūn/ qāla fa-innaka min al-munẓarīn/ ilā yawm al-waqt al-ma‘lūm)⁷⁸³

Le contexte d’emploi de la formule « jour », suivi ici des deux mots « Instant » – ou plutôt « Temps »⁷⁸⁴ – et « connu », est explicitement eschatologique puisqu’il y est question du « jour où l’on sera dressé/réveillé [de la mort] » (racine *b ‘ t* – cf. ci-dessus à propos de يَوْمِ الْبُعْثِ/*yawm al-ba‘ṭ*), c’est-à-dire la Résurrection. Le « Temps » dont il est question est indubitablement celui de la Fin. De plus, le verset précédent dont nous avons déjà discuté, fait dire à Dieu : « Sur toi [Iblīs] la malédiction jusqu’au Jour du Jugement ! ». Il y a donc un jeu rhétorique avec l’emploi de deux expressions eschatologiques dont le sens doit être similaire.

Il semblerait que le « Jour Connu » évoqué ci-dessus ne soit qu’une manière rhétorique de se référer au « Jour du Temps connu » par métonymie. On notera d’ailleurs que Q 56, 50 (ainsi que Q 26, 38) faisait précéder cette première formule de مِيقَاتِ (*mīqāt*), ou « temps ».

⁷⁸¹ Q 56, 49-50.

⁷⁸² Le nom « connu » (*ma‘lūm/ma‘lūm*) n’est employé que huit autres fois dans le Coran. Hormis les deux cas dont nous discutons ci-dessous, on le rencontre dans un contexte non eschatologique en Q 15, 4 ; Q 15, 21 ; Q 37, 41 ; Q 37, 164 ; Q 70, 24 et Q 77, 22.

⁷⁸³ Q 15, 36-8. Comparer à l’autre version du récit en Q 38, 80-1 : « [Le Seigneur] dit : « Tu es parmi ceux à qui il est donné d’attendre/jusqu’au Jour de l’Instant connu. » (قَالَ رَبِّ إِنِّي مَعْلُومٌ ۖ فَأَنْظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ۖ قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ ۖ إِلَىٰ يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ)
qāla fa-innaka min al-munẓarīn/ ilā yawm al-waqt al-ma‘lūm).

⁷⁸⁴ Le substantif arabe وَقْتُ (*waqt*) trouve un équivalent dans le guèze ወቃት (*waqāt*) qui signifie le(s) « temps ». Cf. Leslau, *Dictionary*, p. 616 et Zammit, *Lexical Study*, p. 438. Le mot arabe n’est employé qu’une seule autre fois dans le Coran, en Q 7, 187, dans un contexte eschatologique évident qui se réfère au moment de la venue de l’« Heure ».

La sourate Ġāfir (Q 40) contient à elle seule plusieurs expressions composée de « jour » suivi d'un nom commun. La deuxième section de ce chapitre met des prières dans la bouche des anges qui demandent à Dieu qu'Il fasse miséricorde aux Croyants « ce jour-là » (v. 9), c'est-à-dire au Jour du Jugement, tandis qu'une voix externe affirme que « le jugement (*أَلْحُكْمُ* / *al-hukm*) appartient à Dieu » (v. 12). S'ensuit une description de Dieu à la syntaxe complexe qui fait intervenir l' « Ordre », un terme technique eschatologique de grande importance sur lequel nous reviendrons, et dit que celui-ci touche « qui Il veut parmi Ses serviteurs, pour avertir du Jour de la Confluence » (*مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ*) *لِيُنذِرَ لِيَوْمِ التَّلَاقِ* / *man yašā'u min 'ibādihi li-yunḏira yawm al-talāq*)⁷⁸⁵.

Ce « Jour » est décrit au verset suivant comme étant le « jour où [les morts] surgiront, [où] rien d'eux ne sera caché à Dieu », ne laissant aucun doute quant au contexte dont il s'agit. Nous avons là une justification de la mission du prédicateur : il est choisi par Dieu pour avertir du Jour de la Fin. On peut simplement se demander si la traduction « Jour de la Confluence » de Blachère rend bien le sens de l'expression arabe *يَوْمِ التَّلَاقِ* (*yawm al-talāq*). Le substantif *تَلَاقٌ* (*talāq*), un hapax, relève de la racine trilitère *l q y* qui signifie « rencontrer »⁷⁸⁶. Il est dès lors préférable de le traduire par « rencontre »⁷⁸⁷. Mais il ne s'agit pas de n'importe quelle « rencontre » puisque de très nombreuses occurrences coraniques du substantif *لِقَاءٌ* (*liqā'*), issu de cette même racine, l'emploient dans des contextes bien précis que l'on peut diviser en trois catégories : la rencontre de Dieu⁷⁸⁸, la rencontre du Jour⁷⁸⁹ et la rencontre de la Fin⁷⁹⁰. Tous ces emplois de la « rencontre » sont très clairement eschatologiques puisqu'elle y est associée à l'*eschaton* : la « Fin », au « Jour » qui se réfère au moment

⁷⁸⁵ Q 40, 15.

⁷⁸⁶ Les équivalences de la racine dans d'autres langues sémitiques (« souffrir », « ramasser ») ne conviennent pas au contexte d'emploi de l'arabe dans le Coran. Voir Zammit, *Lexical Study*, p. 371.

⁷⁸⁷ Bell et Hamidullah rendent l'expression de manière plus littérale et plus correcte : « the day of meeting » et le « jour de la Rencontre ».

⁷⁸⁸ Q 6, 31 : « Perdants seront ceux qui auront traité de mensonge la rencontre de Dieu (*بِلِقَاءِ اللَّهِ* / *bi-liqā' Allāh*). ... » ; Q 6, 154 : « Ensuite, Nous avons donné l'Écriture à Moïse, Complément pour celui qui fait bien, Exposé intelligible de toute chose, Direction et Grâce, [espérant que] peut-être [les Fils d'Israël] croiraient à la rencontre de leur Seigneur (*بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ* / *bi-liqā' rabbihim*) » ; Q 10, 7 : « Ceux qui n'escomptent pas Notre rencontre (*لِقَاءَنَا* / *liqā'anā*), [ceux qui] sont satisfaits de la Vie Immédiate... » ; Q 10, 11 ; Q 10, 15 ; Q 10, 45 ; Q 13, 2 ; Q 18, 105 ; Q 18, 110 ; Q 25, 21 ; Q 29, 5 ; Q 29, 23 ; Q 30, 8 ; Q 32, 10 ; Q 32, 23 ; et Q 41, 54.

⁷⁸⁹ Q 6, 130 : « O assemblée des Djinns et des Humains !, des messagers [issus] de vous ne sont-ils pas venus à vous, racontant Mes signes et vous avertissant de la rencontre de votre jour (*لِقَاءِ يَوْمِكُمْ* / *liqā' yawmikum*) que voici ? » ... » ; Q 7, 51 : « ... En ce jour, Nous les oublierons comme ils ont oublié qu'ils rencontreraient ce jour que voici et [parce qu']ils récusèrent Nos *āya*. » ; Q 32, 14 : « Pour prix d'avoir oublié, goûtez la rencontre de ce jour que voici ! ... » ; Q 39, 71 : « ... « Des messagers [issus] de vous ne sont-ils point venus à vous, vous communiquant les signes de votre Seigneur et vous avertissant de la rencontre de ce jour que voici ? » ... » et Q 45, 34 : « Et il [leur] sera dit : « Aujourd'hui Nous vous oublions comme vous avez oublié la rencontre de votre jour que voici. Votre refuge est le Feu ... » ».

⁷⁹⁰ Q 7, 147 : « Vaines seront les œuvres de ceux qui auront traité de mensonges Nos signes et la rencontre de la Fin (*لِقَاءِ الْآخِرَةِ* / *liqā' al-āhira*). ... » ; Q 23, 33 : « ... ceux qui furent infidèles et traitèrent de mensonge la rencontre de la Fin ... » ; et Q 30, 16 : « Ceux qui auront été incroyables, auront traité de mensonges Nos Signes et la rencontre de la Fin, ceux-là seront, dans le Tourment, des Réprochés ».

de la mort soit individuelle, soit collective, et à « Dieu », cette rencontre étant dans la grande majorité des cas (les seules exceptions sont Q 13, 2 ; Q 18, 110 ; et Q 29, 5) reniée ou mise en doute par des adversaires, rejoignant par là le discours polémique qui est tenu par ces opposants à propos de la venue de l'Heure et du Jugement.

On peut certainement relier ce concept de la rencontre eschatologique de Dieu à celle de la rencontre du Nom divin mentionné dans des homélies de Narsaï⁷⁹¹, et l'on doit sans aucun doute traduire la formule de Q 30, 15 par « Jour de la Rencontre », qui sous-entend l'ensemble des autres occurrences coraniques de cette même « Rencontre » finale.

Plus loin dans la même sourate, l'expression composée « Jour des Factions » ou *يَوْمَ الْأَحْزَابِ* (*yawm al-ahzāb*) apparaît dans le récit de punition (*Straflegend*) de Moïse et Pharaon⁷⁹². Le contexte habituel de ce type de récit stéréotypé fait référence au Châtiment qui détruit les anciens peuples mécréants (les « factions » évoquées au v. 5), présageant de ce qui est sur le point d'arriver aux contemporains de la prédication du Coran s'ils ne se repentent pas.

Quelques versets après, toujours dans le *Straflegend* de Moïse, ce dernier s'exclame ainsi devant son peuple – reflétant le discours présent du prédicateur devant son auditoire : « Ô mon peuple ! je crains pour vous le Jour du Mutuel Appel »⁷⁹³. L'expression composée que Blachère traduit ainsi est *يَوْمَ التَّنَادِ* (*yawm al-tanādi*) en arabe⁷⁹⁴. Le nom commun qui y est employé vient du verbe, issu de la racine trilitère *n d y*, à la sixième forme : *تَنَادَى* (*tanādā*), qui signifie « s'appeler réciproquement les uns les autres »⁷⁹⁵. Bien que le terme *تنادي* (*tanādi*) ne soit employé qu'ici dans le Coran, sa racine est courante et l'on notera qu'un verset eschatologique très elliptique utilise à la fois un verbe et un nom issus de celle-ci : « Écoute le jour où l'Appelateur appellera d'un endroit proche » (*وَأَسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ*) (*وَأَسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ* / *wa-stami' yawm yunādi l-munādi min makān qarīb*)⁷⁹⁶.

⁷⁹¹ Narsaï, *Homélie* 18 (Fol. 131 r, l. 20 à fol. 131 v, l. 18) : « Il fera retentir devant lui le son de la trompette divine, et les morts et les vivants se rassembleront et viendront à la rencontre de son nom. » et *Homélie* 18 (Fol. 133 v, l. 29 – fol. 134 r, l. 9) : « C'est lui [i.e. le Signe] qui voyagera, tel un chef d'armée, devant leurs troupes, et lui aussi qui réunira les autres troupes à la rencontre de son Nom. ».

⁷⁹² Q 40, 30 : « Celui qui croyait dit : « Ô mon peuple ! je crains pour vous le même [sort] que le Jour des Factions ».

⁷⁹³ Q 40, 32.

⁷⁹⁴ Bell et Hamidullah en donnent la même traduction : « the day of the mutual calling » et « le jour de l'Appel Mutuel ».

⁷⁹⁵ Ibn Manzūr, *Lisān*, VIII, p. 509 : *تَنَادَوْا أَي نَادَى بَعْضُهُمْ بَعْضاً* (*tanādaw ay nādā ba'duhum ba'dan*). Idem chez Ibn Qutayba, *Ġarīb*, p. 386.

⁷⁹⁶ Q 50, 41. Les versets suivant évoquent la Résurrection.

Mais c'est en suivant un autre verset, Q 7, 44 qui emploie le verbe نادى (*nādā*), que se basent la majorité des exégètes musulmans pour dire que le Jour du Mutuel Appel se réfère au moment où s'interpelleront les résidents du Paradis et de l'Enfer⁷⁹⁷.

Dans un autre passage qui conclut une série de longs *Straflegenden* (concernant les peuples de Noé, de Hūd, de Šālīḥ, d'Abraham, de Šu'ayb et de Moïse) par la morale à en tirer – le besoin de se repentir et de croire en Dieu seul avant qu'il ne soit trop tard – le prédicateur adresse l'avertissement suivant à son auditoire/lecteur afin qu'il ne reproduise pas les erreurs des anciennes peuplades détruites :

En vérité, en cela, est certes un signe pour qui craint le Châtiment de la [Vie] Dernière ! Ce sera un jour où les Hommes seront réunis. Ce sera un Jour Solennel (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّمَنْ خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ ذَلِكَ)
 يَوْمَ مَجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ وَذَلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ
inna fi dālīka la-āyat li-man ḥāfa ʿaḏāb al-āḥira dālīka yawm majmūʿ
lahu l-nās wa-dālīka yawm mašhūd)⁷⁹⁸

L'expression « Jour Solennel » ou يَوْمٌ مَّشْهُودٌ (*yawm mašhūd*) apparaît conjointement avec le « Jour de la Réunion », qui nous l'avons vu, n'est autre qu'une manière de désigner le Rassemblement final qui aura lieu après la Résurrection en vue du Jugement⁷⁹⁹. Cette formule semble qualifier les événements de ce « Jour ». Le participe passif مَشْهُودٌ (*mašhūd*) provient de la racine courante *š h d*⁸⁰⁰, qui connaît des équivalents dans d'autres langues sémitiques 'sœurs', comme le syriaque où le verbe ܫܗܕ (*shēd*) signifie, comme pour l'arabe شَهِدَ (*šahida*), « rendre témoignage de »⁸⁰¹, d'où le sens chrétien de « martyr » qu'ont les substantifs ܫܗܕܘܢ (*sōhdō*) et ܫܗܝܕ (*šahīd*)⁸⁰².

Plutôt que de traduire « solennel » comme le font Blachère et Hamidullah, on peut se demander si le sens de « attesté » (comme le traduit d'ailleurs Bell), ou même « témoigné », ne serait pas plus heureux ici, sous-entendant qu'en ce jour les Hommes témoigneront devant le Juge afin qu'il décide de leur sort dans l'au-delà.

L'expression unique يَوْمَ الْحَسْرَةِ (*yawm al-ḥasra*), traduite par Blachère en « Jour de la Lamentation » ou par Hamidullah en « Jour du Regret », se trouve dans la sourate Maryam (Q 19) au sein d'une

⁷⁹⁷ Q 7, 44 : « Les Hôtes du Jardin crieront aux Hôtes du Feu... ». Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 148 : يعني يوم ينادي أهل الجنة : أهل النار (ya'nī yawm yunādī ahl al-janna ahl al-nār) ; al-Farrā', *Ma'ānī*, II, p. 307 ; al-Ṭabarī, *Jāmi'*, IX, p. 750. À ce sujet voir Bell, *Commentary*, II, p. 203.

⁷⁹⁸ Q 11, 103. Le verset suivant (v. 104) semble être un ajout postérieur qui vient expliquer pourquoi la Fin n'est pas encore arrivée. Les versets qui suivent (vv. 105 sqq.) évoquent le Jugement et la rétribution qui en découlera.

⁷⁹⁹ Bell, *Commentary*, I, p. 368, qui ne commente pas sur l'expression à l'étude, note qu'il est question ici d'une scène de Jugement.

⁸⁰⁰ Cette forme est employée deux autres fois dans le Coran dans des contextes non eschatologiques : Q 17, 78 et Q 85, 3.

⁸⁰¹ Payne Smith, *Dictionary*, p. 362 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 973.

⁸⁰² *Ibid.*

brève péricope eschatologique (vv. 37-40) qui est insérée entre le récit de Jésus et celui d'Abraham. Après une déclaration polémique, d'apparence adressée aux chrétiens ou « factions » (cf. Q 40, 30), maudissant les mécréants lors du « jour terrible », l'auteur s'adresse en ces termes au prédicateur :

Avertis-les du Jour de la Lamentation, quand l'Ordre sera décrété, tandis qu'ils sont dans l'insouciance et qu'ils ne croient pas ! (وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ) / *wa-andirhum yawm al-ḥasra id quḍiya l-amr wa-hum fi ḡafla wa-hum lā yu'minūn*)⁸⁰³

Nous reviendrons sur le terme eschatologique « Ordre » plus longuement dans le chapitre suivant. Pour le moment, notons simplement que le mot arabe حَسْرَة (*ḥasra*), qui se trouve employé six autres fois dans le Coran⁸⁰⁴, semble avoir un sens différent de celui qui lui est donné par les traducteurs suscités, si l'on en croit le grand dictionnaire *Lisān al-ʿArab*⁸⁰⁵. Le terme y est défini comme « le repentir le plus intense qui fait pleurer le repentant »⁸⁰⁶. Il ne s'agirait donc pas de n'importe quelle lamentation, mais du repentir accompagné de pleurs. En ce sens peut-être pouvons-nous y voir l'équivalent de cette description du jour de la Fin qui se trouve dans l'homélie de Jacques de Saroug *Sur le Jugement de la Fin* : « C'est un jour tout rempli de pleurs [...] / De repentir et de larmes ... » (يَوْمَ لَا يَمْلِكُ لِمَنْ سَاءَ مَا جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ فِتْنَةٍ كِتَابًا / *yōmō ū da-mlē kulēh bēkyō w-ḥūrōq šēnē/twōtō w-dēm'ē 'am tēnḥōtō...*)⁸⁰⁷.

Dans une autre péricope eschatologique qui s'étend du verset 20 au verset 35 de la sourate Qāf (Q 50), le narrateur coranique s'adresse aux Croyants dans une scène où il est écrit que le Paradis est rapproché d'eux : « Entrez-y en paix ! Voilà le Jour de l'Éternité ! » (أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذَلِكَ يَوْمٌ) (أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذَلِكَ يَوْمٌ) / *udḥulūhā bi-salām ḍālika yawm al-ḥulūd*)⁸⁰⁸. Cette expression, qui se démarque des autres formules composées de « jour » suivi d'un nom commun de par le fait qu'elle n'a pas de connotation négative, ne pose pas de problème de compréhension et ne paraît pas avoir de correspondance dans des textes antérieurs⁸⁰⁹.

L'expression يَوْمَ التَّعَابُنِ (*yawm al-taḡābun*), traduite par « Jour de la Mutuelle Duperie » par Blachère et « jour de la grande perte » par Hamidullah, se trouve dans une courte section eschatologique (vv. 7-

⁸⁰³ Q 19, 39.

⁸⁰⁴ Q 3, 156 ; Q 6, 31 ; Q 8, 36 ; Q 36, 30 ; Q 39, 56 et Q 69, 50. Il se trouve au pluriel deux fois, en Q 2, 167 et Q 35, 8.

⁸⁰⁵ Les interprétations de cette expression attribuées à Ibn Zayd et Ibn ʿAbbās, et rapportées par al-Ṭabarī, *Jāmiʿ*, VII, p. 759 n'adressent pas son sens lui-même, lui donnant seulement un équivalent eschatologique comme « Jour de la Résurrection » (يَوْمَ الْقِيَامَةِ / *yawm al-qiyāma*).

⁸⁰⁶ Ibn Manẓūr, *Lisān*, II, p. 440 : أَشَدَّ التَّدَمِّ حَتَّى يَبْقَى التَّادِمُ (*ašad al-nadm ḥattā yabqā al-nādim*).

⁸⁰⁷ Homélie 6/193, vv. 221-2.

⁸⁰⁸ Q 50, 34.

⁸⁰⁹ Bell, *Commentary*, II, p. 296 ne traite pas même du verset. Il traduit l'expression par « day of eternity ». Blachère la traduit par « Jour de l'immortalité ». On notera que le terme حُلُود (*ḥulūd*) est un hapax, mais que la racine *h l d* de laquelle il dérive est très fréquemment employée dans le Coran pour évoquer l'éternité de l'au-delà.

de manière métaphorique. Il s'agit du « Jour de la Menace/Promesse » (يَوْمُ الْوَعِيدِ /yawm al-wa'īd) ainsi que du « Jour Promis » (يَوْمُ الْمَوْعُودِ /yawm al-maw'ūd), et du « Jour de l'Imminente » (يَوْمُ الْأَزْفَةِ /yawm al-azifa). Ces formules seront traitées plus loin, lorsque nous étudierons la manière dont les auteurs du Coran évoquent le moment où aura lieu l'eschaton.

II. Les noms métaphoriques de la Fin

Nous avons vu que le Coran désigne la Fin à l'aide de très nombreuses expressions qui allient le « jour » dernier à un adjectif ou à un nom. Dans certains cas, le nom seul désigne la totalité de l'expression : il en est ainsi par exemple du substantif دين (dīn), qui dans plusieurs occurrences se réfère au يَوْمُ الدِّينِ (yawm al-dīn) par métonymie.

Une autre catégorie de noms coraniques renvoie à la Fin de manière métaphorique : il s'agit, dans la majorité des cas, de participes actifs féminins définis (sur le schème *al-fā'ila*) relevant de racines arabes qui sont employées par ailleurs dans le discours eschatologique du Coran.

Ces noms métaphoriques ont aussi cela en commun qu'ils sont fréquemment employés en début de sourates, afin d'attirer l'attention de l'auditoire/du lecteur au sein d'un discours qui relève bien souvent du style homilétique.

Dans ce qui suit, nous proposons d'étudier l'ensemble de ces mots de la Fin qui n'ont jamais fait l'objet d'une analyse détaillée et exhaustive. Nous les étudierons dans une perspective étymologique comparative, chercherons à voir comment ils furent compris par les premières générations d'exégètes musulmans, puis par les chercheurs modernes, et enfin nous les envisagerons – quand cela sera possible – à la lumière de notre corpus d'homélies syriaques.

1. Celle qui Couvre

Le premier cas dont nous discuterons est celui du début de la sourate al-Gāšiya (Q 88). La première partie de ce chapitre (vv. 1-16) est dédiée à un thème eschatologique courant : le prédicateur insiste sur la dichotomie entre la terreur qui attendra les mécréants lors de la Fin (vv. 2-7) et le bonheur qui sera celui des croyants (vv. 8-16).

Afin d'introduire cet exposé dont le but est clair (il s'agit d'effrayer l'auditoire/lecteur et de le pousser à se repentir), la question rhétorique suivante est posée :

T'est-il parvenu le récit d'al-gāšiya (هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ /hal atāka ḥadiṭ al-gāšiya)⁸¹⁷

Bien que les exégètes musulmans, suivis par les chercheurs modernes, aient toujours considéré que l'adresse formulée ici est celle de Dieu à Muḥammad, rien dans le texte lui-même ne nous l'indique⁸¹⁸. Cette interprétation cherche à donner un contexte à un passage qui en est dépourvu. Il semble bien plus pertinent de comprendre ce texte comme étant la voix du prédicateur interpellant

⁸¹⁷ Q 88, 1.

⁸¹⁸ Voir par exemple al-Qummī, *Tafsīr*, p. 751 qui paraphrase ainsi le début du verset : « C'est-à-dire le récit ... t'est parvenu, Ô Muḥammad » (يَعْنِي قَدْ أَتَاكَ يَا مُحَمَّدٌ حَدِيثٌ /ya'nī qad atāka yā Muḥammad ḥadiṭ).

enveloppe/couvrir ? »⁸²⁷. Celui-ci est le récit eschatologique qui suit, décrivant notamment le Châtiment de l'Enfer. Ainsi, comme l'avait bien vu un ancien exégète comme Muqātil b. Sulaymān, le premier verset pourrait-il être paraphrasé de la sorte : « Le récit des résidents de l'Enfer t'est parvenu »⁸²⁸.

Le mot الغاشية (*al-ġāšiya*) est donc une manière métaphorique et évocatrice de désigner le Châtiment, signalant immédiatement à l'auditoire/le lecteur qu'il va être question d'un récit eschatologique concernant les terreurs de la Fin⁸²⁹.

2. Celle qui doit vraiment/inéluçtablement [venir]

On comparera la manière dont s'ouvre Q 88, 1 à l'introduction de la sourate al-Ĥāqqa (Q 69), un chapitre coranique lui aussi explicitement eschatologique qui débute son discours sur la Fin avec une question rhétorique que nous citons ci-après dans la traduction de Régis Blachère :

Celle qui doit [venir !] / Qu'est-ce que Celle qui doit [venir] ? / Qu'est-ce qui te fera connaître Celle qui doit [venir] ? وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ / *al-ḥāqqa/ mā l-ḥāqqa / wa-mā adrāka mā l-ḥāqqa*⁸³⁰

Nous trouvons ici une autre formulation stéréotypée qui apparaît de nombreuses autres fois dans le Coran, fréquemment dans des contextes explicitement eschatologiques⁸³¹, qui débute par l'annonce d'un terme (plus ou moins obscur) et pose ensuite une question (rhétorique) à son propos. La suite du texte doit « répondre » à cette question. Guillaume Dye a relevé que ce type de formule constitue l'« indice d'un texte qui relève du genre homilétique »⁸³². Dès lors, à l'instar de ce que nous avons vu à propos de la sourate précédente, il ne s'agit probablement pas d'une adresse de Dieu à Muḥammad,

⁸²⁷ La majorité des traducteurs s'accordent entre eux pour la traduction de الغاشية (*al-ġāšiya*) : Bell traduit « the Enveloping (event) », Arberry par « the Enveloper », Blachère par « Celle qui couvre », Hamidullah par « l'enveloppant ». Seul Abdel Haleem diffère de ses prédécesseurs en s'éloignant du sens littéral, rendant le mot par « the Overwhelming Event ».

⁸²⁸ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 478 : وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ (ya'nī qad atāka ḥadīṭ ahl al-nār min qawlihi). Pour l'exégète, le « récit » en question n'est pas ce qui suit mais est une référence à Q 23, 104 : « [les mécréants, dans la Géhenne auront] le visage brûlé par le feu et les lèvres béantes ».

⁸²⁹ Plusieurs exégètes comprennent dès lors الغاشية (*al-ġāšiya*) comme un synonyme de « la Résurrection ». Voir Ibn Qutayba, *Ġarīb*, p. 525 ad Q 88, 1 : الْقِيَامَةُ لِأَنَّهَا تَغْشَاهُمْ (al-qiyāma li-annahā taġšāhum) ; al-Jubbā'ī, *Tafsīr*, p. 851 ad Q 88, 1 : « Al-ġāšiya, « celle qui enveloppe », c'est la résurrection, dont les « terreurs » (*ahwāl*) [ce jour-là] « envelopperont » les hommes » ; id., p. 500 ad Q 12, 107 : c'est-à-dire la résurrection (*al-qiyāma*) ; al-Qummī, *Tafsīr*, p. 751 : وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ (ya'nī qad atāka yā Muḥammad ḥadīṭ al-qiyāma wa-mā'nā l-ġāšiya ay taġšā l-nās).

⁸³⁰ Q 69, 1-3.

⁸³¹ Voir surtout Q 101, 1-3 ; puis Q 82, 15-7 ; Q 77, 13-4 ; Q 74, 26-7 ; etc. Pour son emploi dans un contexte non eschatologique, voir Q 97, 1-3.

⁸³² Dye, « La Nuit du Destin », p. 154.

mais de l'homéliste qui interpelle l'ensemble de son auditoire/de ses lecteurs en s'adressant à lui à la deuxième personne du singulier.

Dans ces trois premiers versets de Q 69, le terme dont il est question est الحاقّة (*al-ḥāqqa*), un hapax qui vient de la racine trilitère arabe ḥ q q. Celle-ci est d'un usage extrêmement fréquent dans le Coran puisque l'on y trouve le mot حَقّ (*ḥaqq*) non moins de 247 fois. Il a sans équivoque le sens de « vérité »⁸³³, une signification qui semble être héritée de l'usage sémitique de racines analogues qui connotent bien souvent le sens de « graver » ou d'« inscrire »⁸³⁴ – rendant par là le contenu de l'écrit (le « décret ») immuable et véridique. En sud arabe épigraphique l'adjectif ḥqq a le sens de « valide »⁸³⁵, et en guèze le verbe ሐቀቀ (*ḥaqaqa*) veut dire « rendre exact »⁸³⁶.

Le substantif arabe حَقّ (*ḥaqq*) est notamment employé de manière adjectivale pour qualifier des termes eschatologiques de « vrai » ou de « véritable ». C'est le cas du « jour » de la Fin lorsque les anges viendront sur Terre qui est décrit ainsi : « Ce sera le Jour de Vérité » (ذَلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ) (*dālika l-yawm al-ḥaqq*)⁸³⁷. C'est aussi le cas d'occurrences dans lesquelles ce substantif a une fonction adverbiale, décrivant la « Promesse/Menace » de Dieu, c'est-à-dire Son Châtiment : « Ceux qui auront cru et fait des œuvres pies auront les Jardins du Délice/ où [ils seront] immortels. Promesse de Dieu ! Véritablement ! (وَاعِدَ اللَّهُ حَقًّا) (*wa'ad Allāh ḥaqqan*) ... »⁸³⁸. En outre, le Coran emploie régulièrement la forme verbale de racine ḥ q q afin d'insister sur la « réalisation » du Châtiment eschatologique divin : « Que contre eux se réalise la Parole » (وَحَقَّقْ عَلَيْهِمُ الْقَوْلَ) (*wa-ḥaqqqa 'alayhim al-qawl*)⁸³⁹; ou encore : « ... le Châtiment se réalisera (عَلَيْهِ الْعَذَابُ حَقًّا) (*ḥaqqqa 'alayhi l-'adāb*) / [car] quiconque méprise Dieu n'aura nul bienfait [au Jugement Dernier]... »⁸⁴⁰.

Sans doute peut-on comprendre الحاقّة (*al-ḥāqqa*) comme englobant l'ensemble de ces sens, c'est-à-dire comme ce qui est promis par Dieu, donc qui va *vraiment* advenir ou comme ce qui va se réaliser, qui est donc *inéluçtable*⁸⁴¹. C'est pourquoi Blachère, nous l'avons vu, traduit par « Celle qui doit [venir !] »⁸⁴².

⁸³³ Al-Ḥalīl ibn Aḥmad, *al-'Ayn*, I, p. 339 : الحَقّ نقيض الباطل (*al-ḥaqq naqīḍ al-bāṭil*).

⁸³⁴ En phénicien, le verbe ḥq signifie « graver » ou « ordonner », en araméen le verbe ܠܗܩܩ (*ḥaqaq*) a le sens de « graver », d'« inscrire » ou de « décréter » et en hébreu, le verbe ܠܗܩܩ (*ḥāqaq*) signifie « inscrire » et « décréter ». Voir Zammit, *Lexical Study*, p. 146.

⁸³⁵ Beeston et al., *Dictionary*, p. 69.

⁸³⁶ Leslau, *Dictionary*, p. 240.

⁸³⁷ Q 78, 39. Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 444 explique que le Jour est qualifié de cette manière pour répondre aux Arabes (Bédouins ?) qui traitaient de « fausse » la Résurrection : لَأَنَّ الْعَرَبَ قَالُوا إِنَّ الْقِيَامَةَ بَاطِلٌ (*li-anna l-'Arab qālū inna l-qiyāma bāṭil*).

⁸³⁸ Q 31, 8-9. Voir aussi Q 7, 44 ; Q 16, 38 ; Q 18, 98.

⁸³⁹ Q 41, 25. Voir aussi Q 17, 16 ; Q 28, 63 ; Q 32, 13 ; Q 36, 7 ; Q 37, 31 et Q 46, 18.

⁸⁴⁰ Q 22, 18-9. Voir aussi Q 38, 14 ; Q 39, 19 et Q 50, 14.

⁸⁴¹ C'est ainsi que Blachère traduit Q 22, 18 : « ... le Tourment est inéluçtable ».

⁸⁴² Comparer à Bell qui traduit « That which is due », à Arberry qui traduit « The Indubitable », à Hamidullah qui le rend par « L'inéluçtable » et Abdel Haleem qui le rejoint, traduisant « The Inevitable Hour ».

Quoi qu'il en soit de son sens exact, l'importance de ce nom comme des autres noms métaphoriques eschatologiques tel qu'*al-ġāšiya*, est l'impact qu'il a sur l'auditeur et/ou le lecteur. Il doit immédiatement évoquer la Fin et dans le cas d'*al-hāqqa*, probablement sa double connotation d'évènement eschatologique véritable et inéluctable.

C'est d'abord ce que l'on constate en dressant un bref panorama de la manière dont les exégètes classiques ont compris ce terme, puisqu'ils le définissent généralement par un synonyme eschatologique : « la Résurrection » (*القيامة/al-qiyāma*)⁸⁴³ ou « l'Heure » (*الساعة/al-sā'a*)⁸⁴⁴. C'est ensuite ce que l'on vérifie avec un auteur comme al-Yazīdī qui écrit que le terme الحاقّة (*al-hāqqa*) est employé ici pour parler de ce qui va « nécessairement avoir lieu »⁸⁴⁵.

D'autres l'expliquent comme se référant implicitement au Jour du Jugement, comme à ce qui va révéler la réalité des actions des croyants et des mécréants⁸⁴⁶, comme ce qui contiendra la Récompense⁸⁴⁷, ou encore comme étant la mise en garde de l'avènement du Châtiment⁸⁴⁸.

Enfin, on notera que de manière logique, la question rhétorique des trois premiers versets implique une réponse qui devrait se trouver dans la suite de la sourate. Dès lors, cette réponse à qu'est-ce qu'*al-hāqqa* devrait figurer à partir du verset 4. C'est ce que pense Muqātil b. Sulaymān qui écrit qu'*al-hāqqa* est « l'Heure » ou « Celle qui fracasse » (*القارعة/al-qāri'a*) mentionnée en Q 69, 4, que « Les Ṭamūd et les 'Ād ont traité de mensonge [Q 69, 4] »⁸⁴⁹. En effet la suite du texte évoque, au travers d'un récit de type *Straflegenden*, les châtements divins que reçurent ces deux anciennes peuplades arabes en raison de leur mécréance (vv. 4-12). Toutefois ces châtements ne sont pas proprement eschatologiques puisqu'ils ne sont pas liés à la Fin du monde, mais seulement à la fin des Ṭamūd et des 'Ād.

Il est certainement plus probable qu'*al-hāqqa* se réfère en réalité à la description des évènements véritablement eschatologiques qui se trouvent dans la section qui s'étend des versets 13 à 37. On remarquera en effet que cette section fait d'abord allusion à la Résurrection (le coup unique de trompette), poursuit avec la description des bouleversements terrestres et célestes de la Fin des temps et conclut avec la dichotomie entre les croyants au Paradis et les mécréants en Enfer. C'est là précisément le même schéma que l'on trouve dans la sourate al-Qāri'a (Q 101), laquelle sourate

⁸⁴³ Mujāhid, *Tafsīr*, p. 305 rapportant les paroles attribuées à 'Ikrima ; al-Farrā', *Ma'ānī*, III, p. 78 ; et Ibn Qutayba, *Ġarīb*, p. 483.

⁸⁴⁴ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 392 ; et al-Yazīdī, *Ġarīb*, p. 386.

⁸⁴⁵ Al-Yazīdī, *Ġarīb*, p. 386 : *قالوا الساعة ويقال والله أعلم من حق يحق أي وجب (qālū al-sā'a wa-yuqālu wa-llāh a'lam min haqqa yaḥiqqu ay wajaba)*. Comparer à la définition du verbe en question dans al-Ḥalīl ibn Aḥmad, *al-'Ayn*, I, p. 339 : *حَقُّ الشيءِ حَقًّا أي وَجِبَ (ḥaqqā l-šay' yaḥuqu ḥaqqan ay wajaba)*.

⁸⁴⁶ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 392 : *يعني الساعة التي فيها حقائق الأعمال يقول يحق للمؤمنين عملهم ويحق للكافرين عملهم (ya'ni l-sā'at al-lati fihā ḥaqā'iq al-a'māl yaqūlu yaḥiqqu li-l-mu'minīn 'amalahum wa-yaḥiqqu li-l-kāfirīn 'amalahum)*.

⁸⁴⁷ Al-Farrā', *Ma'ānī*, III, p. 78 : *القيامة سميت بذلك لأن فيها الثواب والجزاء : (al-qiyāma summiyat bi-dālika li-anna fihā al-ṭawāb wa-l-jazā')*.

⁸⁴⁸ Al-Qummī, *Tafsīr*, p. 718 : *الحاقّة الحذر لنزول العذاب (al-hāqqa al-ḥaḍar li-nuzul al-'aḍāb)*. L'exégète renvoie alors au Châtiment évoqué en Q 40, 45 : « Dieu [...] enveloppa la famille de Pharaon de Son Châtiment maléfique ».

⁸⁴⁹ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 392 : *ثم قال هي القارعة والساعة التي كذبت بها تَمُودٌ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ نظيرها في سورة القارعة : (tamma qāla hiya l-qāri'a wa-l-sā'at al-lati kaddabat bihā Ṭamūd wa-'Ād bi-l-qāri'a nazīruhā fī sūrat al-Qāri'a)*.

Toujours dans la sourate al-Ḥāqqa (Q 69), au sein de la péricope eschatologique (vv. 13-37) susmentionnée, l'auteur insère la ligne suivante entre une description des bouleversements terrestres (v. 14) et une description des bouleversements célestes (v. 16) :

en ce jour, se produira l'Échéante (وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ) /*fa-yawma'idin waqa'at al-wāqi'a*⁸⁵⁴

Cette façon rhétorique d'employer consécutivement le verbe de racine arabe *w q 'c* et le participe actif féminin qui en provient se retrouve une autre fois dans le Coran, en introduction à la sourate al-Wāqi'a (Q 56) :

Lorsque l'Échéante se produira (وَإِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ) /*idā waqa'at al-wāqi'a*⁸⁵⁵

Outre le fait que ces deux exemples textuels permettent de constater la perméabilité d'un mot comme « en ce jour » (يَوْمَئِذٍ /*yawma'idin*) et d'une particule telle que « lorsque » (إِذَا /*idā*), nous avons là un autre cas d'emploi métaphorique d'un participe actif féminin substantivé pour désigner la Fin. Plus haut nous avons vu qu'en Q 51, 6 le « Jugement » était décrit comme étant sur le point de « tomber » sur les Hommes, une image métaphorique conférée par le participe actif masculin وَقَع (wāqi') qui pouvait être rendu simplement par « ce qui va arriver », « ce qui va avoir lieu ». La traduction de Blachère d'*al-wāqi'a* en « l'Échéante » rend bien la tournure féminine de l'arabe, mais on pourrait tout aussi bien traduire littéralement par « Celle qui va tomber », ou par « l'Évènement »⁸⁵⁶.

Les contextes respectifs de Q 69 et de Q 56 indiquent sans ambiguïté que le terme الواقعة (*al-wāqi'a*) doit être compris dans un sens eschatologique, de même que les autres emplois coraniques de la racine trilitère *w q 'c* de laquelle il relève qui l'associent à un autre mot de la Fin⁸⁵⁷.

En outre, il ressort que les exégètes musulmans ont associé cet « Évènement » à d'autres concepts eschatologiques tels que « le Cri » (الصَّيْحَةُ /*al-ṣayḥat*)⁸⁵⁸, le « coup de trompette » (التَّفْحَةُ /*al-nafḥa*)⁸⁵⁹ ou encore la « Résurrection » (الْقِيَامَةُ /*al-qiyāma*)⁸⁶⁰.

⁸⁵⁴ Q 69, 15.

⁸⁵⁵ Q 56, 1. Le verset suivant a : « ne se trouvera, touchant son échéance, nulle négatrice » (لَيْسَ لَوْفَعْتَهَا كَاذِبَةٌ) /*laysa li-waq'atihā kāḍiba*). Les vv. 4-6 décrivent les bouleversements terrestres de la Fin et les suivants (vv. 7-50) le Paradis et l'Enfer.

⁸⁵⁶ Hamidullah suit Blachère dans sa traduction du mot. Bell traduit « the Event » pour son occurrence en Q 56, 1 mais « the thing that is to happen » en Q 69, 15. Arberry et Abdel Haleem quant à eux traduisent de manière très libre par « the Terror » et « The Inevitable Hour », respectivement.

⁸⁵⁷ En Q 7, 118 il est associé à « la Vérité » (الْحَقُّ /*al-ḥaqq*) ; en Q 10, 51 et Q 70, 1 au « Châtiment » (عَذَابٌ /*adāb*) ; en Q 52, 7 au « Châtiment de ton Seigneur » (عَذَابُ رَبِّكَ /*adāb rabbika*) ; en Q 27, 82 et 85 à la « Parole » (الْقَوْلُ /*al-qawl*) ; et en Q 77, 7 à ce qui est « promis » (تُوعَدُونَ /*tū'adūna*).

⁸⁵⁸ Muqātil, *Tafsīr*, III, pp. 311 et 393 ad Q 56, 1 et Q 69, 15.

Ce mot métaphorique coranique peut faire penser à la manière dont Jacques de Saroug désigne l'eschaton. Dans une section de son homélie *Sur la Fin* qui traite du fait qu'à la Fin des temps, lorsqu'un nouveau monde sera instauré, il ne se trouvera plus de prophètes pour prophétiser sur la Fin puisque celle-ci aura déjà eu lieu (vv. 175-8), l'homéliste se réfère à celle-ci en ces termes :

Si le prophète a prophétisé et montré l'évènement (ܡܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ / *mō d-ētnabi nbīyō w-badēq 'al sū'rōnō*) ; Pourquoi devrait-il prophétiser encore quand l'évènement a eu lieu ? (ܡܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ / *l-mōn gēr ōlšō d-nētnabē tūb d-qōm sū'rōnō*)⁸⁶¹

Dans les deux corpus le mot employé pour désigner ce qui va (inéluçtablement) avoir lieu – c'est-à-dire pour désigner la Fin de manière générale et tout ce qu'elle comporte comme évènements (cataclysmes, Jugement, etc.) – est « l'Évènement ». Le syriaque ܡܘܢܐ (*sū'rōnō*) connote la *réalité* de l'évènement qui va se produire (rejoignant le sens d'*al-ḥāqqa*)⁸⁶², et l'arabe l'*imminence* de ce même évènement eschatologique (selon le sens premier de la racine *w q ' qui signifie « tomber », voir supra à propos de Q 51, 6).*

4. L'Enveloppante la plus grande

Une expression métaphorique qui emploie un nom féminin pour désigner, là encore, la Fin de manière imagée est employée dans une des péripopes eschatologiques de la sourate al-Nāzi'āt (Q 79). Ce chapitre débute par une introduction possiblement apocalyptique (vv. 1-5)⁸⁶³, et se poursuit par une première section eschatologique (vv. 6-14) qui est interrompue par un intermède relatant notamment le récit de Moïse et de Pharaon (vv. 15-33). La reprise de la thématique eschatologique est introduite de la manière suivante :

Lorsque viendra le Cataclysme très Grand (فَإِذَا جَاءَتِ الطَّامَةُ الْكُبْرَى) / *fa-idā jā'at al-ṭāmmat al-kubrā*)⁸⁶⁴

Le phrasé de ce verset ne laisse aucun doute quant à la nature eschatologique de ce qui suit : il est introduit par la conjonction « lorsque », annonçant un évènement futur et suivi du verbe « venir », qui est une dynamique commune du discours coranique sur la Fin⁸⁶⁵.

⁸⁵⁹ *Ibid.* L'exégète différentie entre « l'Évènement » de Q 56, 1 qui renvoie au « premier coup de trompette » (هي) / *hiya l-nafḥat al-ūlā*) et « l'Évènement » de Q 69, 15 qui renvoie au « dernier coup de trompette » (يعني) / *ya'nī l-nafḥat al-āhira*). À ce sujet voir le second chapitre.

⁸⁶⁰ Ibn Qutayba, *Ġarīb*, p. 445 ad Q 56, 1 et al-Qummī, *Tafsīr*, p. 681 ad Q 56, 1 : *القيامة هي حق* (*al-qiyāma hiya ḥaqq*).

⁸⁶¹ Homélie 1/31, vv. 185-6.

⁸⁶² Payne Smith, *Dictionary*, p. 369 : « an act, action » ; « a fact, reality ». Sokoloff, *Lexicon*, p. 987 : « occurrence, event » et en tant qu'adverbe « truly ». Voir aussi Manna, *Dictionary*, p. 439 qui donne notamment les équivalents suivants en arabe : عمل (*'amal*), فعل (*fi'l*), أمر (*amr*), حقيقة (*ḥaqīqa*).

⁸⁶³ Pour cette interprétation, voir El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, pp. 179-80.

⁸⁶⁴ Q 79, 34.

⁸⁶⁵ Comparer la formulation à Q 110, 1 ; Q 80, 33 (voir discussion ci-dessous) ; Q 71, 4 ; Q 63, 11 ; Q 40, 78 ; etc.

Le sujet de ce qui va « venir » est الطَّامَّةُ الْكُبْرَى (*al-tāmma al-kubrā*), un hapax total dans le Coran⁸⁶⁶ qui a été traduit « Cataclysme très Grand » par Blachère et a été compris par les traducteurs dans le même sens d'une calamité ou d'une catastrophe⁸⁶⁷. Les exégètes musulmans des premiers siècles de l'islam ont peu commenté ce mot, mais ceux qui l'ont fait ont reconnu qu'il s'agit d'une manière métaphorique de désigner un moment de la Fin : le « Jour de la Résurrection »⁸⁶⁸.

La racine trilitère arabe de laquelle vient الطَّامَّة (*al-tāmma*) est *ṭ m m* dont les équivalents sémitiques sont nombreux et ont en commun le fait qu'ils signifient d'une part « remplir », et d'autre part « mettre un terme à », « arrêter »⁸⁶⁹.

En arabe le verbe طَمَّ (*tamma*) rejoint le premier sens de ses antécédents araméen et hébreu puisqu'il signifie « remplir »⁸⁷⁰, de même qu'il a la même signification que son équivalent araméen à l'ithpe'el qui est celle de « couvrir » ou « envelopper »⁸⁷¹.

Aussi la forme substantivée الطَّامَّة (*al-tāmma*) est-elle définie comme étant « celle qui couvre/enveloppe ce qui lui est semblable, c'est-à-dire : celle qui surpasse et l'emporte »⁸⁷². C'est certainement en partant d'une telle définition que les *mufassirūn* anciens comprendront ce mot coranique, écrivant qu'il s'agit de « celle qui couvre/enveloppe toute chose »⁸⁷³, ou encore que c'est

⁸⁶⁶ Peut-être peut-on rapprocher cette expression de البَطْشَةُ الْكُبْرَى (*al-baṭṣat al-kubrā*), une formulation que l'on pourrait sans doute ajouter à cette liste d'expressions métaphoriques eschatologiques, et qui apparaît une seule fois en Q 44, 16 : « Le jour où Nous montrerons la Très Grande Violence, Nous tirerons vengeance » (يَوْمَ يُؤْمَرُ بِبَطْشَتِ الْكُبْرَى إِنَّهُ مُنْتَقِمُونَ / *yawm nabṭiṣu l-baṭṣat al-kubrā innā muntaqimūn*). Cette idée ne nous est venue qu'après la rédaction de cette sous-partie et mériterait de plus amples réflexions.

⁸⁶⁷ Hamidullah reste très proche de Blachère en le rendant par : « le grand cataclysme ». Bell traduit par « the great o'erwhelming » et glose le terme الطَّامَّة (*al-tāmma*) par l'« inondation », le « débordement » et la « calamité » (*Commentary*, II, p. 490). Arberry traduit par « the Great Catastrophe » et Abdel Haleem par « the great overwhelming event ».

⁸⁶⁸ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 448 : هي يوم القيامة (*hiya yawm al-qiyāma*) ; al-Farrāʿ, *Maʿānī*, III, p. 123 : هي القيامة (*hiya l-qiyāma*) ; et al-Ṭabarī, *Jāmiʿ*, XI, p. 373 rapportant les paroles attribuées à Ibn ʿAbbās : من أسماء يوم القيامة : (*min asmāʾ yawm al-qiyāma*). Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 448 donne en outre l'interprétation selon laquelle il s'agit « du coup [de trompette] final, [soufflé] depuis Jérusalem » (هي النفخة الآخرة من بيت المقدس فذلك الطَّامَّة الْكُبْرَى) / *hiya l-nafḥat al-āhira min Bayt al-Muqaddis fa-dālika l-tāmma al-kubrā*).

⁸⁶⁹ C'est le sens du verbe araméen ܦܡܡ (*ʿmam*), qui à l'ithpe'el ܦܡܡܐ (*iṭm*) signifie « être couvert », « être enterré » et à l'ithpalpel ܦܡܡܐ (*iṭamʿem*) veut dire « être fermé ». Le verbe hébreu ִמַּם (*tāmam*) signifie lui aussi « remplir » et « arrêter ». Voir Jastrow, *Dictionary*, p. 540. Le verbe syriaque ܦܡܡ (*tamm*) veut dire « arrêter » et « fermer » tandis qu'au pa'el le verbe ܦܡܡܐ (*tamēm*) signifie « bloquer (un puits, une caverne, etc.) » et métaphoriquement « réprimer », « contenir ». Cf. Payne Smith, *Dictionary*, p. 176 et Sokoloff, *Lexicon*, pp. 536-7. Voir aussi Zammit, *Lexical Study*, p. 272.

⁸⁷⁰ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *al-ʿAyn*, III, p. 61 : طَمَّ عَلَى طَمِّكَ أَي جَاءَ بِأَكْثَرِ مِمَّا فِي يَدِكَ وَطَمَّ إِذَا مَلَأَهُ : (*ṭamma ʿalā ṭammika ay jāʾa bi-akṭar mim mā fi yadika. Wa-ṭamma ināʾahu ay malāʾahu*).

⁸⁷¹ *Ibid.* : « [Couvrir] quelque chose avec de la terre » (طَمَّ الشَّيْءَ بِالتُّرَابِ) / *ṭamma l-šayʾ bi-l-turāb*) et « La mer ṭamma : elle engloutit l'ensemble des mers » (طَمَّ الْبَحْرَ غَلَبَ سَائِرَ الْبُحُورِ) / *ṭamma l-baḥr ǧalaba sāʾir al-buḥūr*).

⁸⁷² *Ibid.* : الطَّامَّةُ الَّتِي تَطَمُّ عَلَى مَا سِوَاهَا أَي تَزِيدُ وَتَغْلِبُ. / *al-tāmma al-latī taṭimmu ʿalā mā siwāhā ay tazīdu wa-taǧlibu*).

⁸⁷³ Al-Farrāʿ, *Maʿānī*, III, p. 123 : تَطَمَّ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ. / *taṭimmu ʿalā kull šayʾ*).

« celle qui couvre/enveloppe toutes les affaires terrifiantes, recouvrant tout ce qui lui est semblable par l'importance de sa terreur »⁸⁷⁴.

Au vu de ce qui ressort d'une analyse comparative sémitique et de ce que rapportent les ouvrages lexicographiques et exégétiques, il paraît justifié d'interpréter الطامة (*al-tāmma*) non pas comme le « cataclysme » ou la « calamité », mais comme étant le synonyme d'un autre mot coranique métaphorique : الغاشية (*al-ġāšiya*), soit « Celle qui couvre/enveloppe ». A l'instar de Q 88, 1 il s'agirait d'une manière imagée de décrire le Châtiment de la Fin qui « enveloppera » les mécréants, en insistant sur la terreur de celui-ci, ce qui cadrerait d'ailleurs fort bien avec la suite de Q 79 puisque les versets 35 à 39 décrivent l'Enfer qui sera réservé à celui qui a préféré la vie de ce monde.

5. Le Cri

Un autre mot métaphorique que le Coran emploie pour désigner la Fin apparaît dans un verset de la sourate 'Abasa (Q 80) dont la formulation est analogue à celle de Q 79, 34 : « Lorsque viendra le Fracas » (جَاءَتِ الصَّاحَّةُ /fa-idā jāʿat al-ṣāḥḥa)⁸⁷⁵. Le terme الصَّاحَّة (*al-ṣāḥḥa*), un autre hapax total dans le corpus coranique, a été traduit en « le Fracas » par Blachère suivi de Hamidullah, de même que les traducteurs anglophones le rendent par un mot ou une expression renvoyant à un son très fort⁸⁷⁶. Nous reviendrons sur ce terme eschatologique dans le second chapitre, dans lequel nous proposerons de le comprendre non pas comme le son de la trompette finale ainsi que cela a généralement été le cas, mais comme n'étant autre que le « Cri », le صَيْحَةٌ (*ṣayḥa*), eschatologique.

6. La Terreur

En six occurrences, le Coran emploie un autre nom métaphorique composé sur le schème arabe (*al-*)fāʿila. Il s'agit du nom صَاعِقَةٌ (*ṣāʿiqā*) qui est tantôt défini, tantôt ne l'est pas⁸⁷⁷.

La sourate Fuṣṣilat (Q 41) renferme en elle seule les trois seules mentions du terme indéfini, dont deux se trouvent dans un même verset qui fait suite à une introduction concernant la création divine des cieux et de la Terre en débutant une nouvelle section que Blachère intitule « Rappel du châtement des impies » :

S'ils se détournent, dis[-leur] : « Je vous avertis [de la menace d']une foudre semblable à [la foudre] des 'Ad et des Thamoud » (فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ) *fa-in a'radū fa-qul andartukum ṣāʿiqā miṭl ṣāʿiqā 'Ād wa-Ṭamūd*)⁸⁷⁸

⁸⁷⁴ Al-Ṭabarī, *Jāmi'*, XI, p. 373 : سَوَاهَا بَعْظِمُ هَوْلِهَا : (al-latī taṭimmu 'alā kull hāʿila min al-umūr fa-taġmuru mā siwāhā bi-'aẓīm hawlahā).

⁸⁷⁵ Q 80, 33.

⁸⁷⁶ Bell le traduit par « the crack of doom » et l'explique comme se référant à un « deafening sound » qu'il relie au son de la trompette en 1 Th 4, 16 (*Commentary*, II, p. 497), Arberry par « the Blast » et Abdel Haleem semble emprunter aux deux précédents en le rendant par « Deafening Blast ».

⁸⁷⁷ Voir aussi les deux occurrences de sa forme plurielle الصَّوَاعِقُ (*al-ṣawāʿiq*) en Q 2, 19 et Q 13, 13.

Cette phrase, mise dans la bouche de Muḥammad et adressée à ses contemporains mécréants selon la Tradition musulmane⁸⁷⁹, peut tout aussi bien – et même plus vraisemblablement – être la voix du prédicateur qui avertit son auditoire que s'ils se détournent de son message (il faut croire en Dieu pour être sauvé du Châtiment – cf. v. 18), le même sort terrible qui s'abattit sur les anciennes peuplades Arabes les touchera. C'est là une technique coranique récurrente qui consiste à invoquer les récits de type *Straflegenden* pour avertir de la réalité du Châtiment de la Fin (qui est explicitement décrit aux vv. 19-29).

Le rappel succinct des *Straflegenden* des ʿĀd et des Ṭamūd se conclut par une description du sort de ces derniers : « ... la foudre du Tourment avilissant les a emportés... » (فَأَخَذَتْهُمُ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ) / *fa-ahadathum ṣāʿiqat al-ʿadāb al-hūn*⁸⁸⁰.

Nous avons délibérément laissé ces deux versets dans la traduction de Régis Blachère car il nous semble que sa manière de rendre notre terme métaphorique à l'étude est problématique. En réalité, il n'est pas le seul à traduire صَاعِقَةٌ (*ṣāʿiqā*) par « foudre » puisque avant lui, Richard Bell l'avait déjà rendu par « thunderbolt ».

Pourtant, rien ne justifie ces traductions. D'une part le contexte de la péripécie elle-même n'invite nullement à donner un tel sens à ce mot puisque nous apprenons au v. 16 que les ʿĀd furent châtiés par le « vent » (ريح / *rīḥ*), et non par la foudre. D'autre part, le dictionnaire arabe le plus ancien qui nous soit parvenu donne à صَاعِقَةٌ (*ṣāʿiqā*) le sens de « cri »⁸⁸¹, de même que l'exégèse coranique complète la plus ancienne donne à ce terme tel qu'il apparaît en Q 41, 17 le sens de « cri de [l'ange] Gabriel »⁸⁸², rejoignant par là le sens du « Cri » eschatologique qui apparaît de nombreuses fois dans le Coran comme une entité terrifiante et destructrice (voir chapitre 2).

En outre, comme nous le verrons en abordant le cas de Q 39, 68 le verbe صَعَّقَ (*ṣaʿaqa*) duquel provient notre mot à l'étude semble avoir un sens très proche de فَزَعَ (*fazaʿa*) qui signifie « terrifier », notre nom arabe صَاعِقَةٌ (*ṣāʿiqā*) correspondant au nom syriaque حَسَبَةٌ (*gūnḥō*) pour la « terreur » tel qu'il est employé dans un vers d'une homélie sur la Fin de Jacques de Saroug. On remarquera d'ailleurs que le verbe qui est associé au صَاعِقَةٌ (*ṣāʿiqā*) en Q 41, 17 (ainsi qu'en Q 2, 55 ; Q 4, 153 et Q 51, 44) est أَخَذَ (*aḥada*) que Blachère rend par « emporter » mais qui signifie littéralement « prendre », « saisir » ou « se saisir » et qui décrit parfaitement l'effet de la « terreur » sur les Hommes.

Ainsi nous semble-t-il que les versets suscités doivent être compris comme faisant allusion à la Terreur qui anéantit les ʿĀd et des Ṭamūd, celle-ci étant décrite comme la « Terreur du Châtiment avilissant » qui saisit ces derniers en Q 41, 17.

⁸⁷⁸ Q 43, 13.

⁸⁷⁹ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 162 : كَفَّارِ مَكَّةَ (*kuffār Makka*).

⁸⁸⁰ Q 43, 17.

⁸⁸¹ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *al-ʿAyn*, II, p. 397 : صِيحَةُ الْعَذَابِ (*ṣayḥat al-ʿadāb*).

⁸⁸² Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 163 : صِيحَةُ جِبْرِيلَ (*ṣayḥat Jibrīl*).

Dès lors, les trois autres versets qui emploient ce terme de manière défini : الصَّاعِقَةُ (*al-ṣāʿiqā*), et dans un phrasé très similaire, devraient certainement intégrer ce sens. La sourate al-Dāriyāt (Q 51), qui elle aussi a recours à ce mot dans un contexte de *Straflegend* à propos de l'ancienne peuplade des Tamūd, lit ainsi : « la Terreur les saisit » (الصَّاعِقَةُ الْفَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ) / *fa-aḥadathum al-ṣāʿiqā*⁸⁸³.

Les sourates al-Baqara (Q 2) et al-Nisāʾ (Q 4) emploient quant à elles le nom défini dans le contexte du récit de Moïse qui fonctionne de la même manière que les *Straflegenden* susévoqués puisque ce prophète est montré comme étant renié par son peuple, à la suite de quoi ce dernier est anéanti par الصَّاعِقَةُ (*al-ṣāʿiqā*) : « la Terreur vous saisit » (الصَّاعِقَةُ الْفَأَخَذَتْكُمْ الصَّاعِقَةُ) / *fa-aḥadatkum al-ṣāʿiqā*⁸⁸⁴ et « la Terreur les saisit » (الصَّاعِقَةُ الْفَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ) / *fa-aḥadathum al-ṣāʿiqā*⁸⁸⁵.

Il ressort de ce bref aperçu des occurrences du صَاعِقَةٌ (*ṣāʿiqā*) qu'il ne faut probablement pas l'interpréter et/ou le traduire par une quelconque « foudre » qui anéantit les peuples mécréants, mais comme une entité qui semble indépendante de Dieu (celui-ci, en tant qu'acteur, est complètement absent des six passages étudiés) et qui agit, à la manière du « Cri » ou صَيْحَةٌ (*ṣayḥa*) eschatologique, pour anéantir les anciennes peuplades, préfigurant ainsi le sort qui attend les mécréants contemporains de la prédication.

Le صَاعِقَةٌ (*ṣāʿiqā*), s'il peut être traduit par la « Terreur » comme nous le pensons, rejoindrait de manière intéressante le rôle d'une autre entité eschatologique qui n'est pas coranique mais qui apparaît dans la Tradition shiite : « la Frayeur » (الرُّعْبُ / *al-ruʿb*), une « aide » qui, aux côtés des anges et des Croyants (shiites), accompagne l'armée du Sauveur (le Mahdī ou Qāʾim) lors de la Fin des temps⁸⁸⁶. De manière pertinente, Mohammad Ali Amir-Moezzi a noté le lien qu'entretient cette « entité céleste terrifiante » avec la « Frayeur » ou « Terreur » de Dieu vétérotestamentaire⁸⁸⁷.

Il est tout à fait envisageable que les auteurs des homélies arabes qui seront intégrées au Coran aient repris cette image biblique d'une entité terrifiante pour lui donner une fonction proche de celle de l'« Ordre » ou du « Cri » eschatologiques, lui donnant une certaine indépendance vis-à-vis de Dieu et la personnifiant. Les auteurs shiites anciens auraient ainsi conservé le souvenir originel de cette « Frayeur » ou « Terreur » de la Fin qui anéantira les impies lors du Jour Dernier.

7. La Nouvelle Terrible

Avant de nous intéresser à deux derniers substantifs féminins qui occupent une place de prime importance dans le discours coranique sur la venue de la Fin, il convient de relever un cas de nom quelque peu à part. Il s'agit de l'arabe التَّبَاءُ (*al-nabāʾ*), un substantif qui ne suit pas le schéma de

⁸⁸³ Q 51, 44. Ici Blachère traduit non plus par « foudre » mais par « le Cataclysme » tandis que Bell le rend toujours par « the thunderbolt ».

⁸⁸⁴ Q 2, 55.

⁸⁸⁵ Q 4, 153.

⁸⁸⁶ Amir-Moezzi, *Guide divin*, pp. 293-4 et id., « Eschatology », E.I., VIII.

⁸⁸⁷ Amir-Moezzi, *Guide divin*, p. 294, note 647 avec renvoi à Ex 23, 27.

participe actif féminin vu ci-dessus, mais qui remplit néanmoins la même fonction de mot métaphorique servant à désigner la Fin.

Ce terme, qu'il soit défini par la particule arabe الـ (al-) ou non, est employé à dix-sept reprises dans le Coran au singulier. Au pluriel, défini ou non, الأنباء (al-anbā') apparaît douze fois. Il signifie sans équivoque la « nouvelle »⁸⁸⁸. Dans la majorité des cas, il désigne les récits de type *Straflegenden*⁸⁸⁹. Mais dans quelques rares occurrences, il se réfère à l'évidence à tout autre chose.

Trois passages, dont deux sont polémiques, insistent d'une part sur le fait que la « nouvelle » a été traitée de mensonge par des adversaires non nommés et d'autre part que ces derniers « sauront » ou « connaîtront » cette « nouvelle » qui va leur « arriver »⁸⁹⁰.

Nous retrouvons une structure similaire dans deux autres passages, que nous citons ci-après dans la traduction de Blachère (modifiée par nos soins) :

Dis : « C'est une Nouvelle Terrible (قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ / *qul huwa naba' azīm*)
De laquelle vous vous détournez » (أَنْتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُونَ) / *antum 'anhu mu'riḍūn*)⁸⁹¹

Sur quoi s'interrogent-ils ? (عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ) / *'amma yataṣā'alūna*
Sur la Nouvelle Terrible (عَنِ النَّبَأِ الْعَظِيمِ) / *an al-nabā' al-'azīm*
Au sujet de laquelle ils divergent. (أَلَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ) / *al-ladī hum fihi muḥtalifūn*
Ils vont savoir ! (كَلَّا سَيَعْلَمُونَ) / *kallā sayā'lamūna*
Puis, ils vont savoir ! (ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ) / *tumma kallā sayā'lamūna*)⁸⁹²

Ces deux extraits sont les seuls qui qualifient la « Nouvelle » de عَظِيمٌ ('azīm), un adjectif qui dans ce contexte signifie certainement – nous l'avions vu à propos du « Jour » – « terrible » ou

⁸⁸⁸ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *al-'Ayn*, IV, p. 179 : النبا الخبر (al-nabā' al-ḥabar).

⁸⁸⁹ Q 3, 44 (les deux fils d'Adam) ; Q 5, 27 (les deux fils d'Adam) ; Q 6, 5 (les générations précédentes) ; Q 6, 34 (les messagers) ; Q 7, 101 (les cités détruites) ; Q 7, 175 (celui à qui Nous avons donné Nos signes) ; Q 9, 70 (le récit de Noé, d'Abraham, etc.) ; Q 10, 71 (le récit de Noé) ; Q 11, 49 (le récit de Noé) ; Q 11, 100 (les cités détruites) ; Q 11, 120 (les messagers dont Moïse ou Šu'ayb) ; Q 12, 102 (le récit de Joseph) ; Q 14, 9 (le récit de Noé, des 'Ād et des Ṭamūd) ; Q 18, 13 (le récit des Dormants) ; Q 20, 99 (le récit de Moïse et Pharaon) ; Q 26, 69 (le récit d'Abraham) ; Q 27, 22 (la nouvelle de Sabā') ; Q 28, 3 (le récit de Moïse et Pharaon) ; Q 38, 21 (le récit de David) ; Q 54, 4 (allusion aux récits de punition) et Q 64, 5 (les anciens peuples qui ont mécré). Trois cas sont à part en ce que le terme n'y renvoie pas à un récit de peuples ou de cités détruits et n'est pas non plus utilisé dans un contexte eschatologique. Il s'agit de Q 28, 66 ; Q 33, 20 et Q 49, 6.

⁸⁹⁰ Q 6, 66-7 : « Ton peuple a traité ceci de mensonge alors que c'est la Vérité [...] / Chaque Nouvelle a son temps et bientôt vous saurez » ; Q 26, 6 : « Ils ont crié : « Mensonge ! ». Or, bientôt, leur arriveront les Nouvelles de ce dont ils se raillaient » et Q 38, 87-8 : « Ce n'est qu'un Rappel pour le monde. / Certes, vous en connaîtrez la Nouvelle après un temps ».

⁸⁹¹ Q 38, 67-8.

⁸⁹² Q 78, 1-5.

« redoutable ». On peut donc déjà se demander si la « Nouvelle Terrible » n'est pas une autre manière de parler du « Jour Terrible ».

Mais, de manière quelque peu surprenante, de nombreux exégètes musulmans n'y ont pas vu de connotation eschatologique. Ainsi Mujāhid, al-Farrā', al-Yazīdī et Ibn Qutayba écrivent que la « nouvelle » dont il est question en Q 38, 67 et Q 78, 2 n'est autre que « le Coran »⁸⁹³, Muqātil allant même jusqu'à expliquer que le « Coran est un récit grandiose car ce sont les paroles de Dieu »⁸⁹⁴.

Des exégèses shiites duodécimaines anciennes, celles d'al-Qummī et de Furāt al-Kūfī, rapportent quant à elles que la « nouvelle » de ces deux passages est une personne : le premier Imam, 'Alī b. Abī Ṭālib⁸⁹⁵.

Toutefois, d'autres *mufasssīrūn* moins nombreux vont comprendre la « nouvelle » dans un sens eschatologique, l'assimilant à la « Résurrection ». Ibn Qutayba rapporte une opinion anonyme allant dans ce sens⁸⁹⁶, de même qu'al-Ṭabarī qui transmet une tradition attribuée à Qatāda lui faisant dire qu'il s'agit de « la résurrection après la mort »⁸⁹⁷, l'exacte formulation que l'exégète mu'tazilite al-Jubbā'ī reprendra dans son commentaire sur Q 78, 2⁸⁹⁸.

La même dichotomie d'interprétation est présente chez les traducteurs du Coran, certains comme Blachère considérant que « l'Annonce solennelle » de Q 78, 2 est « la Prédication » (c'est ainsi qu'il traduit l'arabe القرآن /*al-Qur'ān*)⁸⁹⁹, tandis que d'autres tels Bell ou Abdel Haleem la prennent comme étant l'Annonce d'évènements eschatologiques⁹⁰⁰.

Il ne fait pourtant aucun doute que de la même manière que Q 69, 1-3 ; Q 88, 1 et Q 101, 1-3 étaient introduits par une question rhétorique dont la visée était d'attirer l'attention de l'auditoire/lecteur sur un mot-clé métaphorique désignant la Fin, Q 78, 1-3 interroge non pas pour apporter une

⁸⁹³ Mujāhid, *Tafsīr*, p. 317 ad Q 78, 2 : القرآن (*al-Qur'ān*) ; al-Farrā', *Ma'ānī*, III, p. 117 ad Q 78, 2 : يعني القرآن (*ya'ni l-Qur'ān*) ; al-Yazīdī, *Ġarīb*, p. 408 ad Q 78, 2 : الخبر وقالوا هو القرآن (*al-ḥabar wa-qālū huwa l-Qur'ān*) ; Ibn Qutayba, *Ġarīb*, p. 508 ad Q 78, 2 : يقال القرآن (*yuqālu l-Qur'ān*) ; et cf. al-Ṭabarī, *Jāmi'*, XI, p. 311 rapportant les paroles de Mujāhid ad Q 78, 2 : القرآن (*al-Qur'ān*).

⁸⁹⁴ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 124 ad Q 38, 67 : يعني القرآن حديث عظيم لأنه كلام الله : (*ya'ni l-Qur'ān ḥadīṭ 'aẓīm li-annah kalām Allāh*).

⁸⁹⁵ Al-Qummī, *Tafsīr*, p. 584 ad Q 38, 67 : يعني أمير المؤمنين (*ya'ni amīr al-mu'minīn*) et id., p. 736 ad Q 78, 2 : قال أمير المؤمنين ما لله نبأ أعظم مني وما لله آية أكبر مني وقد عرض فضلي على الأمم الماضية على اختلاف ألسنتها فلم تقرّ بفضلي (*qāla amīr al-mu'minīn mā li-Llāh nabā' a'ẓam minnī wa-mā li-Llāh āya akbar minnī wa-qad 'araḍa faḍlī 'alā l-umam al-māḍiya 'alā ihtilāf alsinatihā fa-lam taqarr bi-faḍlī*). Furāt al-Kūfī, *Tafsīr*, p. 607 ad Q 78, 2 rapporte un *ḥadīṭ* similaire au précédent.

⁸⁹⁶ Ibn Qutayba, *Ġarīb*, p. 508 ad Q 78, 2 : ويقال القيامة (*wa-yuqālu l-qiya'ma*).

⁸⁹⁷ Al-Ṭabarī, *Jāmi'*, XI, pp. 311-2 : البعث بعد الموت (*al-ba'ṭ ba'd al-mawt*). Mais il convient de noter que 'Abd al-Razzāq, *Tafsīr*, III, p. 382 rapporte les dires du même Qatāda à propos de Q 78, 2 qui aurait dit qu'il s'agit ici du « Coran ».

⁸⁹⁸ Gimaret, *Lecture mu'tazilite*, p. 831.

⁸⁹⁹ Blachère, *Le Coran*, p. 632.

⁹⁰⁰ Bell, *Commentary*, II, p. 479 ad Q 78, 1-5 : « That Muhammad's eschatological teaching gave rise to questions is implied in xxiii:103 ; xxviii:66 ... » et Abdel Haleem, *The Qur'an*, p. 405 qui intitule la sourate « The Announcement », précisant en note qu'il s'agit de l'Annonce « of the Resurrection and Judgement ».

réponse mais pour insister sur un terme eschatologique : « la Nouvelle Terrifiante ». À l'instar de ce que nous avons vu pour d'autres mots de la Fin comme الغاشية (*al-ġāšiya*) ou الطامة (*al-ṭamma*), notamment, le but est de frapper les esprits et de susciter la crainte de l'auditoire/lecteur auquel s'adresse le prédicateur afin qu'il se convertisse.

Ce rôle kérygmatic et parénétiq se voit renforcé en Q 38, 67-8 et en Q 78, 1 sqq. par le fait que le mot eschatologique النبء (*al-nabāʾ*) relève de la racine même qui donne le terme نبي (*nabī*) pour le « prophète ». Cela avait déjà été constaté au début du 20^{ème} siècle par Paul Casanova, qui après avoir noté le lien entre les deux noms, suggéra que le rôle du prophète est justement celui d'annoncer le Messie et le Jugement à ceux qui divergent à leur sujet⁹⁰¹.

La « Nouvelle » ou نباء (*nabāʾ*) peut certainement être considérée comme le pendant négatif (étant qualifiée de « terrible ») de la « Bonne Nouvelle » coranique ou بشرى (*bušrā*), ces deux étant liées à l'annonce eschatologique qui doit respectivement induire la crainte dans les esprits des mécréants et la joie dans ceux des croyants. En cela, nous retrouvons peut-être un équivalent du κηρύσσειν néotestamentaire – اكرء (*akrēz*) dans le syriaque de la Pešittā – qui exprime l'idée de l'« annonce » de la venue du Royaume, donc de la Fin⁹⁰². C'est donc tout naturellement que Jacques de Saroug déclare en introduction à son homélie *Sur la Fin* : « J'annoncerai sur la Terre que la Résurrection est arrivée ! » (ܐܘܢܘܢܥܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܥܡܪܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܥܡܪܝܢ ܕܡܝܬܝܢ ܕܥܡܪܝܢ/w-akrēz b-arʿō *al nūhōmō d-hō maṭī lēh*)⁹⁰³, tout comme le prédicateur coranique annonce que la « Nouvelle » est sur le point d'arriver.

Avec les exemples utilisant le mot النبء (*al-nabāʾ*) discutés ci-dessus, nous avons signalés la présence d'une structure commune qui allie l'eschatologie (« la Nouvelle Terrible » de la Fin) à la polémique (les adversaires s'en détournent).

C'est avec un autre participe actif féminin substantivé employé dans un sens métaphorique que cette structure rhétorique est la mieux caractérisée dans le discours eschatologique coranique : il s'agit des versets concernant « l'Heure » que nous allons à présent analyser, concluant ce premier chapitre sur les temps de la Fin avec ce deuxième terme d'importance après le « Jour » dont l'étude avait débuté ce même chapitre.

III. L'Heure et l'imminence de la Fin

Le Coran emploie le terme arabe الساعة (*al-sāʿa*), « l'Heure », à quarante-huit reprises, dont la grande majorité de ses occurrences se situent dans des contextes eschatologiques. Dans sept versets, ce mot signifie l'« heure » dans le sens d'une fraction d'une journée, sans connotation spécifiquement eschatologique⁹⁰⁴.

⁹⁰¹ Casanova, *Mohammed et la fin du monde*, p. 39, note 2.

⁹⁰² Voir par exemple Mt 3, 1 ; Mt 4, 17 ; Mt 4, 23 ; Mt 12, 18.

⁹⁰³ Homélie 1/31, v. 4.

⁹⁰⁴ Q 7, 34 ; Q 10, 49 et Q 16, 61 utilisent le nom dans un contexte qui peut être eschatologique en parlant du « terme » qui ne peut être retardé « d'une heure » mais dont le nom ne désigne pas lui-même l'évènement de

Très nombreux sont les chercheurs – depuis Paul Casanova et Tor Andrae, jusqu’à Fred Donner, Emran El-Badawi et Stephen Shoemaker – à avoir noté la prime importance de ce terme qui se réfère de manière métaphorique à la Fin, ou plus spécifiquement au *moment* de la Fin, et semble refléter la croyance primitive en l’imminence de l’Heure qu’aurait eu Muḥammad⁹⁰⁵. De l’avis de David Cook, il s’agirait en effet du plus important des « termes-clés » de l’ « apocalyptique coranique »⁹⁰⁶.

D’un point de vue étymologique, Arthur Jeffery avait suggéré que l’arabe ساعة (sā‘a), dans son acception eschatologique, dérive du syriaque ܫܘܬܐ (šōtō) qui, dans la Pešittā, traduit le grec ὥρα⁹⁰⁷. L’auteur remarquait, sans entrer dans le détail, que certains passages du discours eschatologique néotestamentaire, de même que des écrits de l’homéliste de langue syriaque Éphrem, utilisent le mot ܫܘܬܐ (šōtō) dans le même sens que le font les versets eschatologiques coraniques qui emploient ساعة (sā‘a)⁹⁰⁸.

Jeffery notait en outre que l’on trouve les équivalents ܫܘܬܐ (sa‘āt) et ܫܘܬܐ (sā‘at) pour désigner, entre autres, l’heure de la Fin en guèze, mais qu’à l’instar de l’arabe ils proviennent très certainement de l’araméen et/ou du syriaque⁹⁰⁹.

On constatera en effet d’une part que le mot équivalent en araméen, ܫܘܬܐ (ša‘atā), n’est employé dans l’Ancien Testament que pour désigner un « moment » ou un « instant » dans un contexte non eschatologique⁹¹⁰, et d’autre part que lorsque les textes vétértestamentaires évoquent un temps « eschatologique », il le fait avec un tout autre terme : ܥܬܐ (‘ēt)⁹¹¹. Ce dernier est utilisé dans le sens du « temps » final, notamment en Is 13, 22 : « ... Son heure [à Babylone] est près d’arriver (ܩܪܘܒ ܕܥܬܐ ܕܒܒܝܠ /v^e-qārōb lābōā ‘ittāh), ses jours ne seront pas prolongés » ; ainsi qu’en Jr 27, 7 dans quel verset le « temps » ou « l’heure » semble être employé métaphoriquement pour désigner les maux du futur (l’asservissement) : « Toutes les nations le serviront, lui [Nabuchodonosor], son fils et son petit-fils ; puis viendra pour lui aussi l’heure de son pays (ܒܘܥܬܐ ܕܒܝܬܐ /bō ‘ēt ar‘šō) quand des nations nombreuses et des rois puissants l’asserviront ».

la Fin ; Q 9, 117 parle de « l’heure » comme du « moment » ou du « temps » ; Q 10, 45 qui mentionne « l’heure » comme temps défini d’un jour bien qu’il le fasse dans un verset explicitement eschatologique ; Q 34, 30 et Q 46, 35 mentionnent « l’heure » dans son acception de temps défini, mais dans des passages explicitement eschatologiques.

⁹⁰⁵ Casanova, *Mohammed et la fin du monde*, pp. 31-44 ; Andrae, *Origines de l’islam*, p. 68 sqq. ; Donner, *Muhammad and the Believers*, pp. 78-82, 97, etc. ; El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, pp. 188-9 ; Shoemaker, *Death of a Prophet*, pp. 158-71 et id., *Apocalypse of Empire*, pp. 124-32.

⁹⁰⁶ Cook, *Muslim Apocalyptic*, p. 271.

⁹⁰⁷ Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 158, avec référence à Mc 13, 32 et Jn 5, 28.

⁹⁰⁸ *Ibid.*

⁹⁰⁹ *Ibid.* et cf. Delitzsch, *Prolegomena*, p. 41 et Nöldeke, *Neue Beiträge*, p. 44. Voir Leslau, *Dictionary*, p. 481.

⁹¹⁰ Dn 3, 6 (« au moment » ܒܫܘܬܐܐܘܪܐ/bah-ša‘atā) ; 3, 15 (« au moment ») ; 4, 16 (« un moment ») ; 4, 30 (« À l’heure même » ܒܫܘܬܐܐܘܪܐ/bah-ša‘atā) et 5, 5 (« À l’instant même »). On notera en outre que les sens de l’araméen rabbinique et targumique ܫܘܬܐ (ša‘atā) répertoriés par Jastrow, *Dictionary*, p. 1613 ne sont pas eschatologiques.

⁹¹¹ Holladay, *Lexicon*, pp. 286-7. L’auteur ne recense qu’Is 13, 22 pour un emploi de ܥܬܐ (‘ēt) avec le sens de « (the eschatological, end-) time ».

Les textes des communautés de Qumrân, eux aussi, n'emploient que le mot עֵת (*'ēt*) pour désigner le « temps », notamment dans un sens eschatologique, comme c'est le cas dans le *Rouleau de la Guerre* qui décrit en ces termes le temps de la bataille finale entre les fils de la lumière et les fils des ténèbres : « C'est un moment de salut (עֵת יְשׁוּעָה / *'t yšw'h*) pour la nation de Dieu »⁹¹².

Comme pour le cas de l'arabe قِيَامَة (*qiyāma*) dont nous avons discuté précédemment, il semble bien que l'argument linguistique donne raison à Jeffery pour une origine chrétienne-syriaque du terme سَاعَة (*sā'a*) dans un sens eschatologique. Comme nous allons le voir, l'argument est en outre contextuel, puisque سَحَابَة (*šō'tō*) est employé précisément de la même manière dans certains passages néotestamentaires ainsi que dans des homélies syriaques, et dans plusieurs versets coraniques.

Afin d'aborder les occurrences de « l'Heure » nous proposons de nous intéresser dans un premier temps aux passages polémiques dans lesquels des adversaires posent des questions autour de la réalité de sa venue (ainsi que de celle de synonymes tel que la « Promesse »), et dans un second temps, aux versets qui répondent en évoquant son arrivée de différentes manières ainsi qu'en insistant sur son imminence⁹¹³. En traitant de ces écrits coraniques que nous lirons à la lumière de textes antérieurs, nous nous demanderons d'une part s'ils doivent être lus comme le reflet de véritables questionnements historiques, et d'autre part dans quelle mesure ils reflètent véritablement une croyance primitive de Muḥammad en l'arrivée de l'Heure, comme le pensent la majorité des chercheurs.

1. La polémique (interrogations et réponses) autour de la venue de l'Heure

1.1 Questions

Le Coran se fait l'écho d'une polémique – réelle ou non – autour de la venue de la Fin, de son Heure, dans plusieurs passages que Mehdi Azaiez a qualifiés de « contre-discours eschatologiques »⁹¹⁴. La voix de l'adversaire qui est (re)transcrite au fil du texte, et qui peut simplement être envisagée comme un outil rhétorique employé pour renforcer l'argumentation du ou des auteurs des passages eschatologiques, traite l'Heure de mensonge⁹¹⁵ ou s'interroge sur le moment de la venue de la Fin.

Une première question est posée par une troisième personne du pluriel (« ils ») non identifiée, à une deuxième personne du singulier (« tu ») qui n'est, elle non plus, pas identifiée par le texte du Coran. Cette question se trouve formulée de manière identique à la fois dans la sourate al-A'rāf (Q 7), au sein d'un verset qui se prolonge par une réponse, et à la fois dans la section conclusive de la sourate al-Nāzi'āt (Q 79), qui répond par la suite sur quatre versets :

⁹¹² 1QM, col. I, l. 5. Voir aussi 1QM, col. I, l. 11 ; col. XIV, l. 13 ; col. XV, l. 1 ; col. XV, l. 5 ; et col. XVIII, l. 3.

⁹¹³ Cook, *Muslim Apocalyptic*, p. 271 propose une subdivision thématique des occurrences de « l'Heure » en 15 points qui nous paraît souvent trop redondante.

⁹¹⁴ Azaiez, « Contre-discours eschatologiques », pp. 111-2 et id., *Contre-discours*, p. 134.

⁹¹⁵ Q 25, 11 : « Loin de croire, ils taxent l'Heure de mensonge. Nous avons préparé à ceux qui taxent l'Heure de mensonge un brasier » et Q 34, 3 : « Ceux qui ont mécré ont dit : « L'Heure ne nous touchera point » ... ».

Réponds : « La connaissance n'en est qu'auprès de Dieu. ... » (قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ) / *qul innamā 'ilmuhā*
(*ind Allāh*)⁹²⁸

Ces deux réponses, de même que des passages déclaratoires comme Q 31, 34 : « Auprès de Dieu est la Science de l'Heure » (إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ) / *inna Llāh 'indahu 'ilm al-sā'a*, ou Q 41, 47 : « À Lui revient la connaissance de l'Heure » (إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ) / *ilayhi yuraddu 'ilm al-sā'a* et Q 43, 85 : « Il détient la connaissance de l'Heure » (وَإِنَّمَا عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ) / *wa-'indahu 'ilm al-sā'a*, font très clairement écho à différents passages néotestamentaires, comme cela a été remarqué depuis longtemps dans la recherche orientaliste⁹²⁹.

Les Évangiles de Marc et de Mathieu affirment en effet que personne ne sait quand le Fils de l'homme (re)viendra pour le Jugement Dernier, « personne sinon le Père » (εἰ μὴ ὁ πατήρ et ܐܠܘܗܝܢ ܐܒܘܗܘܢ / *ēlō ēn abō*) en Mc 13, 32 ; ou « personne sinon le Père, et lui seul » (εἰ μὴ ὁ πατήρ μόνος et ܐܠܘܗܝܢ ܐܒܘܗܘܢ ܠܘܗܘܢ / *ēlō abō balhūd*) en Mt 24, 36⁹³⁰.

Jacques de Saroug, après avoir terminé son introduction dans laquelle il insistait sur le fait qu'il n'interrogeait pas sur le moment de la venue de l'Heure, élabore une section sur les interrogations des Apôtres et sur l'identité de ceux qui ont réellement connaissance de celle-ci (vv. 75-178). Le but de l'auteur ici ne nous est pas d'une grande pertinence puisque ce passage lui sert à démontrer, pour des raisons théologiques, que Jésus, contrairement à ce qu'il est rapporté avoir dit, avait en réalité connaissance de l'Heure. Ce qui est intéressant pour nous, en revanche, est le fait qu'il reformule les versets des Évangiles de Marc et de Mathieu pour faire dire à Jésus :

Le temps de la fin, seul le Père le connaît (ܐܠܘܗܝܢ ܐܒܘܗܘܢ ܠܘܗܘܢ ܐܠܘܗܝܢ ܐܒܘܗܘܢ / *l-zabnō d-ḥartō abō ū*
balhūd yōda' aynō)⁹³¹

En amont, Jacques de Saroug qui suit le déroulement rhétorique des versets des Évangiles, les paraphrase de la manière suivante :

Cette Heure, nul Homme ne la connaît (ܐܠܘܗܝܢ ܐܒܘܗܘܢ ܠܘܗܘܢ ܐܠܘܗܝܢ ܐܒܘܗܘܢ / *l-hōy lam šō'tō lō nōš*
yōda' d-aydō itēh) ; Ni les anges, ni le Fils que vous avez interrogé (ܐܠܘܗܝܢ ܐܒܘܗܘܢ ܠܘܗܘܢ ܐܠܘܗܝܢ ܐܒܘܗܘܢ / *w-lō malākē oflō ū brō d-šaēltūnōy*)⁹³²

⁹²⁸ Q 33, 63.

⁹²⁹ Récemment, voir Shoemaker, *Death of a Prophet*, p. 162 et El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 236.

⁹³⁰ Cf. aussi Ac 1, 7 dans quel passage Jésus, en réponse à la question des apôtres de savoir quand il va rétablir le Royaume « leur dit : « Vous n'avez pas à connaître les temps et les moments que le Père a fixés de sa propre autorité ».

⁹³¹ Homélie 5/192, v. 109.

⁹³² Homélie 5/192, vv. 107-8. Comparer à Mc 13, 32 dans sa traduction syriaque : « Mais ce jour ou cette heure, nul ne les connaît, ni les anges du ciel, ni le Fils... » (ܐܠܘܗܝܢ ܐܒܘܗܘܢ ܠܘܗܘܢ ܐܠܘܗܝܢ ܐܒܘܗܘܢ ܠܘܗܘܢ ܐܠܘܗܝܢ ܐܒܘܗܘܢ / *al dēn yōmō hō w-'al šō'tō hoy nōš lō yōda' oflō malākē da-šmayō w-lō brō*) et Mt 24, 36 : « Mais ce jour et cette heure, nul ne les connaît, ni les anges des cieux... » (ܐܠܘܗܝܢ ܐܒܘܗܘܢ ܠܘܗܘܢ ܐܠܘܗܝܢ ܐܒܘܗܘܢ ܠܘܗܘܢ ܐܠܘܗܝܢ ܐܒܘܗܘܢ / *al yōmō dēn hō w-'al šō'tō hoy nōš lō yōda' oflō malākē da-šmayō*).

L'insistance sur le fait qu'aucun Homme ne connaît le moment de la venue de l'Heure se trouve formulé en des termes différents, mais avec un sens similaire, dans les deux versets coraniques qui viennent à la suite de notre passage de Q 79, 42 :

En quoi, toi, as-tu à en parler ?/ A ton Seigneur, en revient le terme (*فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا ۖ إِلَىٰ رَبِّكَ*)
*fīma anta min dīkrahā/ilā rabbika muntahāhā*⁹³³

Ici, le « tu » (Muḥammad selon la Tradition, le prédicateur selon notre lecture) est clairement dédouané d'avoir à apporter une réponse aux interrogations autour du moment de la venue de l'Heure. Il n'a pas à l'évoquer ou à en faire le rappel (à en faire le *ذِكْر/dikr*, lit-on en arabe). Le verset suivant, Q 79, 45, en donne pour explication que le « tu » n'est qu'un « Avertisseur » (*مُنذِر/munḍir*) de l'Heure.

Le même procédé est employé en Q 7, 187-8 qui suit cette même structure. Le verset 187 déclare en effet : « Ils t'interrogent comme si tu en étais averti », suggérant qu'un Homme ne peut connaître le moment de la venue de l'Heure, et le verset suivant vient encore ajouter que le « je » qui s'exprime ne connaît pas « l'Inconnaissable » (*الْغَيْب/al-ġayb*), c'est-à-dire l'instant où viendra la Fin, et qu'il n'est « qu'un Avertisseur (*نَذِير/nadīr*) et un Annonciateur (*بَشِير/bašīr*) »⁹³⁴.

Ainsi, tout comme l'homéliste, le « je » (Q 7) et le « tu » (Q 79) du Coran ne connaît pas le moment de l'Heure et n'a d'autre rôle que de décrire les événements qui auront lieu durant ce temps afin d'avertir son auditoire et de lui annoncer la venue de l'eschaton. En d'autres termes, le récit eschatologique coranique se doit d'effrayer (Q 79, 45 parle de « ceux qui craignent » l'Heure) son auditoire/lecteur. Comme nous l'avons déjà mentionné, c'est aussi le but des homélies eschatologiques de Jacques de Saroug. Et à l'instar de ces dernières, les versets du Coran que nous avons étudiés semblent avoir un arrière-plan ou un sous-texte néotestamentaire. Les deux corpus ne citent pas directement les Évangiles, mais ils en reprennent la thématique ainsi que certains de ses mots ou expressions. Ils les adaptent (le Coran remplace la référence chrétienne au « Père » par « Dieu ») et en font une exégèse qui doit remplir une certaine fonction : amener leur auditoire/lecteur à se repentir. Et ils le font par des méthodes similaires : en frappant les esprits par le biais d'images fortes et à l'aide d'un langage rimé et rythmé.

L'ensemble des passages coraniques suscités – tout comme le texte de l'homélie de Jacques de Saroug – constituerait dès lors un commentaire homilétique autour de Mc 13, 3-4 et 32 ainsi que Mt

⁹³³ Q 79, 43-4.

⁹³⁴ Q 7, 187-8 : « ... Ils t'interrogent comme si tu en étais averti. Réponds[-leur] : « La connaissance n'en est qu'auprès de Dieu ! » Mais la plupart des Hommes ne savent pas./ Dis : « Je ne détiens, pour moi, profit ou dommage qu'autant que Dieu [le] veut. Si je connaissais l'Inconnaissable, je me trouverais en abondance de bien, et le mal ne me toucherait point. [Mais] je ne suis qu'un Avertisseur et un Annonciateur pour un peuple qui croit. » (*بَسْئَلُونَكَ كَاتِبًا ۖ خَبْرِي عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عَلَّمَهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۖ قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ)*
'ilmuhā 'ind Allāh wa-lākin aḡtar al-nās la ya'lamūn/ qul lā amliku li-nafsī naf'an wa-lā ḡarran illā mā šā'a Llāh wa-law kuntu a'lamu l-ġayb la-stakṭartu min al-ḡayr wa-mā massanī l-sū' in anā illā naḡīr wa-bašīr li-qawm yu'minūn).

24, 3 et 36. Ainsi, le récit biblique (suivi des chiffres ci-dessous) serait en quelque sorte la toile de fond sur laquelle viendrait se peindre deux nouveaux textes (l'homélie 192 de Jacques de Saroug à gauche et le Coran à droite) évoquant, ou faisant allusion à ces versets⁹³⁵ :

1. Interrogation (√š'l) des disciples



Les apôtres ont interrogé+Je n'interroge pas (√š'l) / Ils t'interrogent+Les Hommes t'interrogent (√s'l)

2. Au sujet de l'Heure (š' t)



Au sujet de l'Heure (šō'tō) Au sujet de l'Heure (al-sā'a)

3. « Quand cela arrivera ? »



Quand ? À quel moment ? À quand sa venue ?

4. Réponse : Ce jour et cette Heure, nul ne les connaît...



Cette Heure, nul Homme ne la connaît En quoi, toi, as-tu à en [la venue de l'Heure] parler ?

5. ... personne sinon le Père



Le temps de la fin, seul le Père le connaît La connaissance n'en est qu'auprès de Dieu

2 La polémique (interrogations et réponses) autour de la venue de la Fin

2.1 Questions

Ailleurs dans le texte du Coran, nous rencontrons d'autres formules interrogatives du même type que celles qui se trouvent en Q 7, 187 ; Q 33, 63 et Q 79, 42. Bien qu'elles ne mentionnent pas l'Heure – et s'éloignent ce faisant de la phraséologie des Évangiles – elles ont la même visée qui est l'interrogation d'un « tu » par une ou des personnes non identifiées concernant le moment de la venue de l'*eschaton*. En outre, ces occurrences nous laissent voir la perméabilité des expressions composées et des mots métaphoriques qu'emploie le Coran dans son discours eschatologique, les uns et les autres étant interchangeable et désignant tous la même réalité : la Fin.

Une de ces occurrences rapporte une interrogation (laissée sans réponse) de « l'Homme » évoqué au v. 5, non pas sur le moment de l'Heure, mais sur le moment du « Jour de la Résurrection »⁹³⁶. Cette

⁹³⁵ On se réfèrera aussi au tableau synoptique à la fin de ce chapitre pour une vision plus détaillée des correspondances entre le sous-texte de Marc/Mathieu et les homélies syriaque et arabe qui l'emploient.

question se trouve au début de la sourate 75 qui porte un titre dérivé du premier verset – un serment « par le Jour de la Résurrection » :

[L'Homme] demande : « Quand sera le Jour de la Résurrection ? » (يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَيَّانَ يَسْأَلُ / yas'alu ayyān yawm al-qiyāma)⁹³⁷

De l'exacte même manière, un verset de la sourate al-Dāriyāt (Q 51) qui est situé au sein d'une péripécie polémique eschatologique, rapporte une interrogation d'un « vous » sur le moment du « Jour du Jugement » (interrogation, qui ne reçoit elle non plus, pas de réponse) :

Ils demandent : « Quand sera le Jour du Jugement ? » (يَوْمَ الدِّينِ أَيَّانَ يَسْأَلُونَ / yas'alūna ayyāna yawm al-dīn)⁹³⁸

La visée de cette question est la même dans la mesure où le « Jour de la Résurrection », le « Jour du Jugement » et « l'Heure » sont des concepts interchangeables (cf. *supra*). On le voit dans une autre formule coranique interrogative qui se trouve répétée *ad litteram* à six reprises :

Ils demandent : « Quand sera cette Promesse ?, si vous êtes véridiques ! » (وَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ / wa-yaqūlūna matā hādā l-wa'd in kuntum šādiqīn)⁹³⁹

La « Promesse » dont il est question ici traduit le terme polysémique arabe وعد (*wa'd*) qui signifie à la fois la « promesse » et la « menace », selon le contexte de son emploi⁹⁴⁰. La forme verbale وَعَدَ (*wa'ada*) de laquelle provient ce substantif a ainsi à la fois le sens de « faire des promesses » et de « menacer »⁹⁴¹. On notera en outre que la racine trilitère *w' d*, de laquelle découlent ces formes, connaît des équivalents en araméen, en hébreu et en syriaque, langues dans lesquelles les verbes ܘܥܕ (y'ed), ܘܥܕ (yā'ad) et ܘܥܕ (wa'ed), respectivement, signifient « désigner un temps/lieu [pour un rendez-vous] »⁹⁴². C'est là aussi le sens de la troisième forme verbale arabe وَاَعَدَ (*wā'ada*)⁹⁴³. Le

⁹³⁶ Comparer à Q 17, 51, qui dans un contexte de polémique concernant la Résurrection rapporte les paroles suivantes : « ... Ils diront : « Qui nous fera revenir ? » Réponds : « Celui qui vous créa une première fois. » Ils secoueront la tête vers toi en disant : « Quand cela ? » (يَقُولُونَ مَتَى هُوَ) / yaqūlūna matā huwa) Réponds : « Peut-être est-ce proche. » ».

⁹³⁷ Q 75, 6.

⁹³⁸ Q 51, 12.

⁹³⁹ Q 10, 48 ; Q 21, 38 ; Q 27, 71 ; Q 34, 29 ; Q 36, 48 et Q 67, 25.

⁹⁴⁰ Voir Gardet, *Dieu et la destinée de l'Homme*, pp. 291-324 la partie intitulée « La promesse et la menace ».

⁹⁴¹ Kazimirski, *Dictionnaire*, II, p. 1566. Les dictionnaires arabes anciens ne définissent pas le verbe simple ou le substantif.

⁹⁴² Jastrow, *Dictionary*, pp. 583-4 ; Payne Smith, *Dictionary*, p. 108 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 359. Voir aussi Zammit, *Lexical Study*, pp. 436-7.

⁹⁴³ Ibn Manzūr, *Lisān*, IX, p. 346 : وَاَعَدَهُ الْوَقْتِ وَالْمَوْضِعِ (wā'adahu l-waqt wa-l-mawḍi').

substantif arabe وعد (*wa'd*) rejoint le sens du syriaque ܪܘܫܘܢ (*wa'dō*) qui veut dire le « temps/lieu désigné », et de là l' « accord » et la « promesse »⁹⁴⁴.

Le plus souvent, dans le Coran, Dieu « promet » aux pieux la récompense du Paradis et aux mécréants la punition de l'Enfer⁹⁴⁵, et en d'autres occasions ce qui est « promis » est plus ou moins implicitement le Jugement de la Fin⁹⁴⁶.

Complétant le tableau dressé précédemment à propos des expressions composées de « Jour » et d'un nom, deux formules eschatologiques employant un dérivé de la racine trilitère arabe *w' d* se trouvent dans le corpus coranique : il s'agit du « Jour de la Menace/Promesse » ou يَوْمُ الْوَعِيدِ (*yawm al-wa'id*)⁹⁴⁷ et du « Jour Promis » ou يَوْمُ الْمَوْعُودِ (*yawm al-maw'ūd*)⁹⁴⁸.

La « Promesse » (وعد/*wa'd*) elle-même est employée à quarante-neuf reprises dans le Coran, le plus souvent dans un sens eschatologique, dans la formule « Promesse de Dieu » (وعد الله/*wa'd Allāh*) qui est qualifiée de « véritable » ou « véridique » (حَقًّا/*ḥaqqan*)⁹⁴⁹, et fréquemment précédée du verbe « venir »⁹⁵⁰, signalant par là qu'à l'instar de « l'Heure », elle va se réaliser dans un futur eschatologique.

Lorsque le substantif arabe est précédé de l'article défini ال (*al-*), comme c'est le cas de toutes les occurrences dans lesquelles figure l'interrogation « Quand sera cette Promesse ? »⁹⁵¹, il ne fait aucun doute qu'il fonctionne de la même manière que les mots métaphoriques étudiés précédemment et qu'en ce sens, il peut être remplacé par tout un ensemble de termes eschatologiques tels que « Heure », « Fin », « Résurrection », etc.

Un verset qui illustre ce propos, paraissant assimiler la « Promesse/Menace » (qui toutefois n'y est pas définie) à « l'Heure », figure dans la sourate al-Jāṭiya (Q 45), au sein d'un passage polémique adressé à des adversaires non nommés : « Quand on vous dit : « La Promesse de Dieu est Vérité et l'Heure n'est pas objet de doute. », vous avez répondu : « Nous ne savons pas ce qu'est l'Heure. Nous ne faisons que conjecture et ne sommes pas convaincus. » (وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ)

⁹⁴⁴ Payne Smith, *Dictionary*, p. 108 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 359.

⁹⁴⁵ Q 5, 9 ; Q 9, 68 ; Q 9, 72 ; Q 13, 35 ; Q 19, 61 ; Q 25, 15 ; Q 36, 63 ; Q 40, 8 ; Q 47, 15 ; Q 48, 29 ; etc.

⁹⁴⁶ Q 19, 75 ; Q 21, 109 ; Q 38, 53 ; Q 46, 35 ; Q 72, 25 ; Q 77, 7 ; etc.

⁹⁴⁷ Q 50, 20 : « Il sera soufflé dans la Trompe. Voilà le Jour de la Menace/Promesse ! » (وَنُفِخَ فِي الصُّورِ ذَلِكَ يَوْمُ الْوَعِيدِ) / *wa-nuḥiḥa fi l-ṣūr ḏālika yawm al-wa'id*). Ce verset qui évoque le son de la Trompe par lequel débutera la Résurrection est explicitement eschatologique (voir notre discussion à ce propos dans le second chapitre).

⁹⁴⁸ Q 85, 2 : « Par le Jour Promis ! » (وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ) / *wa-l-yawm al-maw'ūd*). Le verset suivant qui poursuit et conclut le serment initié au v. 1 semble s'inscrire dans la même lignée eschatologique, faisant allusion au Jugement : « par celui qui témoigne et ce dont il est témoiné ».

⁹⁴⁹ Q 4, 122 ; Q 10, 4 ; Q 10, 55 ; Q 14, 22 ; Q 18, 21 ; etc.

⁹⁵⁰ Q 13, 31 ; Q 17, 5 ; Q 17, 7 ; Q 18, 98 ; etc.

⁹⁵¹ Les deux seules autres occurrences se trouvent en Q 21, 9 dans un contexte non eschatologique et en Q 21, 97 dans un verset eschatologique : « La Promesse véritable s'approche et voici que fixés sont les regards de ceux qui furent infidèles. ... » (وَأَقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا) / *wa-qtaraba l-wa'd al-ḥaqq fa-idā hiya šāḥiṣa abṣār al-lāḏīna kafarū*).

وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا فُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نُنظِرُ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَثْقِينَ
/wa-idā qīla inna wa'd Allāh ḥaqq wa-l-sā'a lā rayb fihā qultum mā nadrī mā l-sā'a in naẓunnu illā ẓannan wa-mā naḥnu bi-mustayqinīn)⁹⁵².

Outre les expressions « Jour de la Résurrection » et « Jour du Jugement », ainsi que le terme وعد (wa'd), le Coran emploie deux autres mots au sein d'interrogations concernant le temps de la Fin. L'un d'eux se trouve dans une formulation qui est celle-là même que l'on a vu en Q 10, 48 ; Q 21, 38 ; etc. et qui illustre là encore l'interchangeabilité de ces noms qui fonctionnent de manière métaphorique pour désigner un seul et même évènement eschatologique : « Ils demandent : « Quand sera ce Jugement, si vous êtes véridiques ? » (وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْفَتْحِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) /wa-yaqūlūna matā hādā l-faṭḥ in kuntum ṣādiqīn)⁹⁵³.

Comme nous l'avons vu précédemment, le mot arabe الفتح (al-faṭḥ) ne devrait très certainement pas être traduit ici par « Succès » comme le fait Blachère et encore moins par « victoire » comme le fait Hamidullah⁹⁵⁴, mais selon le sens de son équivalent guèze ቆጥሕ (faṭḥ) qui signifie le « Jugement ».

Le dernier passage qui se situe cette fois dans un contexte non polémique met dans la bouche du « messenger » et des Croyants une interrogation concernant le moment de la venue du « Secours de Dieu » : « ... le messenger et ceux qui croient avec lui s'écrieront : « Quand viendra donc le Secours de Dieu ? » ... » (يَقُولُ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ) /yaqūla l-rasūl wa-l-ladīna āmanū ma'ahu matā naṣr Allāh)⁹⁵⁵.

L'expression نَصْرُ اللَّهِ (naṣr Allāh) trouve des équivalents dans des textes bibliques comme nous l'avons dit à propos de Q 110, 1 dans lequel il apparaît conjointement à الفتح (al-faṭḥ). Ici encore, son sens est clairement eschatologique et rejoint celui de « l'Heure », du « [Jour du] Jugement », du « Jour de la Résurrection » et de la « Promesse/Menace ».

2.2 Réponses

Une partie des réponses apportées à la deuxième catégorie de questions dont nous venons de discuter sont du même ordre que celles que nous avons vues ci-dessus, avec tantôt un dédouanement quant à la connaissance du moment de la venue de la Promesse (Q 10, 49 ; Q 21, 39 ; Q 27, 72), et tantôt l'affirmation que Dieu seul en a la connaissance (Q 67, 26)⁹⁵⁶.

⁹⁵² Q 45, 32. Voir aussi Q 18, 21 : « ... pour qu'ils comprissent que la Promesse de Dieu est vérité et que l'Heure n'est pas objet de doute ».

⁹⁵³ Q 32, 28.

⁹⁵⁴ Bell, *Commentary*, II, p. 92 évoque la possibilité que الفتح (al-faṭḥ) se réfère à la venue de l'Heure mais la qualifie de « doubtful ».

⁹⁵⁵ Q 2, 214.

⁹⁵⁶ Q 34, 30 évite de donner une réponse en déclarant « Vous aurez rendez-vous un jour que vous ne sauriez reculer ou avancer d'une heure » et Q 32, 29 ainsi que Q 36, 49 en font de même en répondant « ... il ne leur sera pas donné d'attendre » et « Ils n'attendent pas... », respectivement.

L'*Homélie sur la Fin* de Jacques de Saroug rapporte elle aussi d'autres interrogations qui ne sont plus aussi directement liées au phrasé néotestamentaire, mais qui concernent toujours le moment de la Fin, comme aux versets 81-2 :

Explique-nous quelle sera la fin des temps (*gliš pāšēq lan aydō y hartō d-pōsiqōtō*) ; Et quel est le jour où se produira, pour le monde, l'accomplissement (*w-aynō ū yōmō d-bēh šūlōmō d-ōlmō hōwē*)

Outre les interrogations au sujet du moment de la venue de l'Heure, au milieu d'un passage polémique et juste avant la question de savoir quand se réalisera la Promesse, le Coran (Q 21, 37) rapporte que des personnes – qui encore une fois ne sont pas identifiées dans le texte – demandent de voir des signes (*āyāt*). Etant donné du contexte du passage, il est clair que ceux-ci sont des signes de la fin des temps :

L'Homme a été créé d'impatience. Je vous ferai voir Mes signes. Ne Me demandez pas de Me hâter !
(*huliqa l-insān min 'ajal sa-ūrikum āyātī fa-lā tasta'jilūni*)

De la même manière, Jacques de Saroug dans le passage de son *Homélie sur la Fin* qui traite des questions autour du moment de l'Heure, met ces paroles dans la bouche des « disciples » de Jésus (vv. 79-80) en se basant possiblement sur le phrasé de Mc 8, 11-2⁹⁵⁷ :

Donne-nous un signe, pour que, par lui, nous connaissions ton avènement (*hab lan otō da-l-mētītōk mēnōh nēda'*) ; Combien de temps ? Et quel est le moment ? Et quel jour ? (*da-kmō mētyō w-aynō ū zabnō w-ba-ynō yōmō*)

Le vers 79 de l'homélie pourrait presque être lu comme venant avant Q 21, 37, ce premier livrant le contenu de la demande d'un groupe de personnes : « Donne-nous un signe (*otō*) », et le second suggérant que des personnes impatientes ont demandé de voir des signes rapidement.

Rejoignant la réponse aux interrogations vue précédemment selon laquelle Dieu seul a la connaissance du moment de la venue de l'Heure, le Coran (Q 7, 187) et l'*Homélie sur la Fin* (vv. 111-2) insistent tous deux de la même manière sur le fait qu'*in fine*, la Fin n'est pas une affaire humaine et que c'est donc Dieu qui la *manifestera* quand Il le voudra :

... Lui seul la [i.e. l'Heure] manifestera, en son temps... (*lā yujallihā li-waqtihā illā huwa*)

⁹⁵⁷ Mc 8, 11-2 : « Les Pharisiens vinrent et se mirent à discuter avec Jésus ; pour lui tendre un piège, ils lui demandent un signe qui vienne du ciel./ Poussant un profond soupir, Jésus dit : « Pourquoi cette génération demande-t-elle un signe ? En vérité, je vous le déclare, il ne sera pas donné de signe à cette génération. » »

De l'Heure du Jugement, on ne sait ni quand ni comment elle est (ܩܘܪܘܢܐ ܕܗܘܪܐ ܕܩܘܪܘܢܐ ܕܩܘܪܘܢܐ ܕܩܘܪܘܢܐ ܕܩܘܪܘܢܐ /šō'tō d-dīnō lō mētyalfō d-ēmatī w-aydō y) ; Car elle est gardée dans le secret jusqu'à ce qu'elle soit manifestée (ܕܐܘܪܘܢܐ ܕܐܘܪܘܢܐ ܕܐܘܪܘܢܐ ܕܐܘܪܘܢܐ ܕܐܘܪܘܢܐ /da-gnizōit hō mētnaṭrō 'ad mētdanḥō)

Bien que les textes homilétiques que nous venons de voir ne reprennent plus directement des mots ou des expressions issues de Évangiles de Marc et de Mathieu comme c'était le cas précédemment, ils développent un discours qui vient explicitement dans la continuation des versets bibliques en les paraphrasant et ce faisant, en les prolongeant.

3. L'imminence de la Fin

Aux questions posées par une ou des personnes pour savoir quand viendra l'Heure, nous avons vu que le Coran, à l'instar de l'*Homélie sur la Fin* et des Évangiles de Marc et de Mathieu, apportait une réponse catégorique : seul Dieu connaît ce moment. Jésus, Jacques de Saroug et le(s) auteur(s) des passages eschatologiques du Coran n'en sont pas informés. Ils ne peuvent qu'avertir les Hommes de sa réalité et annoncer sa venue.

Les trois annonciateurs ont pour point commun de proclamer que le temps de la Fin est proche, voire imminent. Se faisant, ils s'inscrivent dans la tradition littéraire de certains livres vétérotestamentaires tels que ceux de Joël ou d'Ezéchiel, notamment, dont nous citerons les passages pertinents au cours des prochaines lignes.

3.1 L'imminence de la Fin – textes bibliques

L'avertissement de la proximité de la Fin se trouve ainsi mis dans la bouche de Jésus, dont le plus ancien Évangile – celui de Marc – rapporte qu'il aurait dit :

En vérité, je vous le déclare, parmi ceux qui sont ici, certains ne goûteront pas à la mort avant de voir le Royaume de Dieu venu en puissance (Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἰσὶν τινες ὧδε τῶν ἐστηκότων οἵτινες οὐ μὴ γεύσονται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει et ܕܐܘܪܘܢܐ ܕܐܘܪܘܢܐ ܕܐܘܪܘܢܐ ܕܐܘܪܘܢܐ ܕܐܘܪܘܢܐ ܕܐܘܪܘܢܐ ܕܐܘܪܘܢܐ ܕܐܘܪܘܢܐ ܕܐܘܪܘܢܐ ܕܐܘܪܘܢܐ ܕܐܘܪܘܢܐ /ōmīn ōmar nō lkūn d-īt nōšō d-qōymīn tnōn d-lō nēṭ'mūn mōtō 'damō d-nēḥzūn malkūtēh d-Alōhō d-ētat b-ḥaylō)⁹⁵⁸

Le « Royaume » ou « Règne » de Dieu doit venir du vivant des personnes qui se tiennent devant Jésus. La venue du « Royaume de Dieu » est donc imminente – un point apparemment renforcé par le fait que le verset se finit avec « venu en puissance/force » (ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει dans l'original grec et ܕܐܘܪܘܢܐ ܕܐܘܪܘܢܐ /d-ētat b-ḥaylō en syriaque)⁹⁵⁹ qui, selon certains exégètes, renverrait à la venue du Fils de l'Homme qui est décrite en des termes analogues ailleurs dans l'Évangile de Marc⁹⁶⁰. On

⁹⁵⁸ Mc 9, 1. Voir aussi Mc 13, 30 : « En vérité, je vous le déclare, cette génération ne passera pas que tout cela n'arrive. »

⁹⁵⁹ Pour l'emploi de « en puissance/force » voir Lc 4, 14 ; Ac 19, 20 ; Rom 15, 13 et 19 ; Ap 11, 17 ; etc.

⁹⁶⁰ Mc 13, 26. Yarbrow Collins, *Mark. A Commentary*, pp. 412-3 avec référence à Norman Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, pp. 84-5.

ḥzaytūn hōlēn d-hōyōn da^c d-qarībō y^cal tar^cō/ōmēn ōmar nō lkūn d-lō tē^cbar šarbtō hōdē^cdamō d-hōlēn
kulhēn nēhwyōn)⁹⁷⁴

L'identité du « il » dont il est question en Mc 13, 29 n'est pas explicité bien que le contexte suggère qu'il s'agisse du « Fils de l'Homme » dont il est question trois versets plus haut. Qu'il s'agisse de sa venue ou de celle des événements eschatologiques – les deux sont intrinsèquement liés – celle-ci est qualifiée de « proche » (ἐγγύς en grec, ܩܪܝܒܐ/*qarībō* en syriaque)⁹⁷⁵. En outre, de la même manière qu'en Mc 9, 1 Jésus est rapporté avoir déclaré que la Fin viendrait du vivant des personnes se tenant devant lui, Mc 13, 30 lui fait dire que tous les événements de la Fin arriveront avant la fin de « cette génération ». Bien qu'il y ait eu une certaine réticence de la part d'une partie des chercheurs à reconnaître ce point⁹⁷⁶, le message primitif de Jésus semble bel et bien avoir été celui de l'anticipation de la venue *imminente* du jugement de Dieu accompagnée de bouleversements cosmiques et de destructions.

L'urgence de ce message eschatologique terrifiant proclamé par Jésus est sensée avoir une conséquence immédiate sur ses contemporains : elle doit les pousser à se repentir au plus vite afin d'être sauvés lors du Jugement qui n'est pas pour un jour lointain et indéterminé, mais pour dans très peu de temps. C'est ce qu'indique le second segment de Mc 1, 15 qui commence par l'exhortation suivante : « repentez-vous » qui emploie le verbe grec μετανοέω pour « changer d'avis/de mentalité » et par extension « se repentir », qui se trouve traduit dans le syriaque de la Pešittā par le verbe ܬܘܒ (tūb) qui signifie « revenir » et de là « revenir à Dieu », soit « se repentir »⁹⁷⁷. On constatera que le passage susmentionné du livre de Joël qui présente un oracle prédisant la venue « proche » du « Jour de Yhwh » est suivi d'un appel à la repentance qui s'étend de Jl 2, 12 à 14 et dont nous citons les extraits pertinents :

... revenez à moi (שׁוּבוּ עָדַי /šūbū ʿāday) .../ ... revenez au Seigneur, votre Dieu : il est bienveillant et
miséricordieux... (וְשׁוּבוּ אֶל־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם כִּי־חַנּוּן וְרַחוּם הוּא) /v^e-šūbū ʿel Yhwh ʾēlohēykēm kī ḥanūn ve-rahūm
hūa)⁹⁷⁸

Le texte de Joël emploie le verbe שׁוּב (šūb) dont le sens est « revenir » et par extension, « se repentir »⁹⁷⁹, la traduction syriaque de Mc 1, 15 qui utilise le verbe ܬܘܒ (tūb) rejoignant ainsi l'exact champ sémantique du verbe hébraïque utilisé en Jl 2, 12-3.

A l'issue de l'exploration de ces quelques passages eschatologiques représentatifs de l'Ancien et du Nouveau Testaments, nous avons vu que ces textes mettent dans la bouche des prophètes des paroles d'avertissement adressées à leurs contemporains : la Fin, et plus précisément sa « venue »

⁹⁷⁴ Mc 13, 29-30. Cf. Mt 24, 33-4 et Lc 21, 31-2.

⁹⁷⁵ Selon Yarbro Collins, *Mark. A Commentary*, p. 616 il s'agit sans aucun doute de « l'attente du retour imminent du Fils de l'Homme ».

⁹⁷⁶ Cf. notamment les savants John Dominic Crossan ou John Kloppenborg.

⁹⁷⁷ Payne Smith, *Dictionary*, p. 606 et Sokoloff, *Lexicon*, pp. 1625-6.

⁹⁷⁸ Jl 2, 12-3.

⁹⁷⁹ Jastrow, *Dictionary*, p. 1528.

(בָּרָא/bā en hébreu et ܒܪܐ/ētat en syriaque), est proche (קָרֹב/qārōb en hébreu et ܩܪܒܐ/qarībō en syriaque) et même imminente (הִיָּגִיא/higīa' en hébreu), c'est-à-dire qu'elle menace d'arriver à n'importe quel moment, qu'elle est près de tomber et qu'elle s'approche – tous des sens du latin *immineo* duquel provient le terme « imminent ».

3.2 L'imminence de la Fin – textes homilétiques syriaques

Dans son *Homélie sur la Fin* (n°192), Jacques de Saroug, après avoir consacré le début de son homélie à l'ignorance qu'il a du moment de la venue de la Fin, aborde une partie touchant aux événements de ce moment terrifiant qui arriveront soudainement (vv. 203-24) et dans laquelle, à partir du vers 234, il insiste sur le fait que « La Fin n'est pas éloignée de nous d'une longue durée » (ܠܐ ܘܨܦܪܐ ܫܘܒܐ ܥܘܕ ܠܢ ܠܘܫܒܐ/lō dahīqō ḥartō mēnan sagi nūgrō), de même qu'au vers 238 il affirme qu'

Il est proche, le dernier temps ! ... (ܩܪܒܐ ܠܗ ܘܩܪܒܐ ܠܗ ܩܪܒܐ/qṛēb lēh [...] zabnō ḥrōyō)

De même, dans une section de son homélie qu'il consacre à la démonstration du fait que la Fin et le Jugement sont imminents (vv. 273-336), il écrit en plusieurs endroits (v. 274 ; v. 302) que

[L'avènement] est proche (ܩܪܒܐ ܠܗ/qṛēbat lōh)

Jacques de Saroug s'inscrit ainsi dans la suite des auteurs vétérotestamentaires des livres d'Ezéchiel et de Joël, et plus directement dans la suite des paroles attribuées à Jésus, en avertissant ses auditeurs de la proximité de la Fin (verbe ܩܪܒܐ/qṛēb en syriaque). Comme ses prédécesseurs, l'homéliste va parler de « la Fin dont le temps est venu » (ܩܪܒܐ ܠܗ ܘܩܪܒܐ ܠܗ/... ḥartō da-mṭō zabnōh) un peu plus loin, au vers 248, rejoignant ainsi la « venue » du temps eschatologique dont il est question dans les livres d'Ezéchiel, de Joël et surtout dans l'Évangile de Marc. C'est en effet aux versets néotestamentaires dans leur version syriaque que Jacques de Saroug emprunte le plus de mots et expressions comme en attestent notamment les emplois fréquents du terme « accomplissement » (ܫܘܠܘܡܐ/šūlōmō)⁹⁸⁰ qui fait écho au « temps est accompli (ܫܠܡܐ/šlēm) » de Marc 1, 15 par exemple ; ou encore l'expression « La Fin est à notre porte » (ܩܪܒܐ ܠܗ ܘܩܪܒܐ ܠܗ/ḥartō b-tar'ō)⁹⁸¹, employée pour accentuer la proximité de l'eschaton, et qui renvoie au « il est à vos portes (ܩܪܒܐ ܠܗ ܘܩܪܒܐ ܠܗ/al tar'ō) » de Marc 13, 29.

On se souviendra en outre de la formulation bipartite employée dans les livres d'Ezéchiel, de Joël et dans l'Évangile de Marc pour exprimer conjointement la venue et la proximité de la Fin, formulation que l'on retrouve toujours dans la même l'*Homélie sur la Fin* :

⁹⁸⁰ Homélie 5/192, v. 250 : « C'est maintenant le temps où le monde va s'approcher de l'accomplissement » (ܩܪܒܐ ܠܗ ܘܩܪܒܐ ܠܗ ܘܩܪܒܐ ܠܗ/zabnō ū mēkēl nēqrūb 'ōlmō šēd šūlōmō). Cf. aussi Homélie 5/192, v. 82 ; 3/67, v. 79 ; etc.

⁹⁸¹ Homélie 1/31, v. 251. Cf. aussi Homélie 5/192, v. 236 : « [La Fin] est arrivée à la porte... » ; Homélie 5/192, v. 309 : « L'accomplissement se tient à la porte... » ; etc.

Pourquoi, nous tous, faisons-nous tout cela [i.e. aimer les choses terrestres, pécher, etc.] (ܠܡܥܪ ܡܢ ܗܘܐ) (ܠܡܥܪ ܡܢ ܗܘܐ /l-mōnō kulhēn hō mēsta'rōn mēn šēd kulan) ; Alors que la Fin s'est approchée et qu'est venu le temps du Jugement (ܕܩܪܒܬ ܗܪܬܐ ܘܐܡܬܐ ܕܐܒܪܗܡܐ /d-qērbat ḥartō wa-mṭō zabnō d-pōsiqōtō) ?⁹⁸²

Enfin, à l'instar de ce que nous avons vu à propos du but des auteurs des livres vétérotestamentaires et de Jésus, si Jacques de Saroug avertit de et insiste sur l'imminence de la Fin, c'est pour appeler au repentir de son auditoire. C'est ce que l'on entraperçoit dans le vers 271 cité ci-dessus qui vient au terme d'une longue énumération d'interrogations rhétoriques débutant par « Pourquoi ». L'intention est d'exprimer le fait qu'il est *urgent* de mettre fin aux mauvaises actions (v. 251), à l'iniquité (v. 253), à l'avarice (v. 255), aux péchés (vv. 257 et 261), etc. et *in fine*, qu'il est impératif de se repentir (v. 316). C'est aussi ce qui était dit en filigrane au vers 236 de la même homélie : « [La Fin] est arrivée à la porte. Cessons vite les actions mauvaises ! » (ܡܬܘܬ ܠܗ ܕܡܘܬ ܕܡܠܟܐ ܕܡܪܘܬܐ /mṭōt lōh l-tar'ō nēšlē qalil mēn bīšōtō).

L'*Homélie sur la Fin* (n°192) n'est pas la plus parlante en ce qui concerne la nécessité de réformer ses actions, de revenir à Dieu et donc de se repentir. L'*Homélie sur la Fin* (n°31) de Jacques de Saroug, en revanche, consacre plusieurs dizaines de vers à évoquer explicitement le lien de cause à effet entre d'une part l'arrivée proche de la Fin et du Jugement (ainsi que de la terreur et des douleurs qui les accompagnent), et d'autre part le besoin de se repentir. Après une longue introduction (vv. 1-59), Jacques de Saroug enjoint son auditeur à venir, trembler et écouter son homélie sur la Fin⁹⁸³ qui débute par une description du second avènement de Jésus et de la terreur qui en résultera (vv. 61-112). L'homéliste y exhorte ainsi ses auditeurs à se dépêcher de se repentir en ces termes :

Que tout Homme dès lors redoute l'avènement du Fils de Dieu (ܢܕܗܠ ܡܕܝܢܐ ܕܒܪܗܡܐ /nēdhal mōdēn mēn mētītēh d-bar Alōhō) ; Et coure vers la pénitence en grand tremblement (ܘܢܪܗܩ ܕܡܪܘܬܐ ܕܡܪܘܬܐ /w-nērhaṭ kulnōš la-tyōbūtō b-zō'ō rabō) !⁹⁸⁴

Nous retrouvons la même idée exprimée en des termes analogues un peu plus loin dans cette *Homélie sur la Fin*, dans un passage de vingt-cinq vers entièrement consacré à la thématique du repentir (vv. 235-60)⁹⁸⁵ qui vient à la suite de vers sur lesquels nous reviendrons plus tard qui concernent les bouleversements cosmiques de la Fin et le Jugement Dernier. Après toutes ces descriptions qui doivent induire la crainte chez l'auditeur, Jacques de Saroug écrit :

Redoutable est le Jugement : que tout Homme s'enfuit vers la pénitence (ܕܗܝܠ ܘܕܝܢܐ ܢܥܪܘܩ ܕܡܪܘܬܐ ܕܡܪܘܬܐ /dhil ū dīnō nē'rūq kul nōš la-tyōbūtō)⁹⁸⁶

⁹⁸² Homélie 5/192, vv. 271-2.

⁹⁸³ Homélie 1/31, v. 60 : « Viens, tremble et écoute l'avènement prodigieux ! » (ܘܒܝܝܐ ܕܡܪܘܬܐ ܕܡܪܘܬܐ /tō zū' wa-šma' al mētītō d-malyō tahrō).

⁹⁸⁴ Homélie 1/31, vv. 77-8.

⁹⁸⁵ Partie intitulée « Appel à la conversion » par Isebaert-Cauuet.

⁹⁸⁶ Homélie 1/31, v. 235.

Les deux vers que nous avons évoqués mentionnent chacun un évènement lié à la Fin : la venue du Fils de l'Homme et son corolaire, le Jugement (celui-ci devant être dispensé par ce premier) qui sont tous deux décrits par un terme de la racine syriaque ܕܠܠ (*d h l*) qui connote ce qui est « redoutable » ou « terrible » (voir discussion *supra*). En raison de cette terreur dont l'homéliste avertit son auditoire, tous les Hommes sont exhortés à se *dépêcher* de se repentir : ils doivent courir ou s'enfuir vers ce but. Le terme syriaque employé pour cette fin est ܬܝܘܒܘܬܐ (*tyōbūtō*) qui désigne la « pénitence », le « repentir » et qui provient du verbe ܬܘܒ (*tūb*) que nous avons vu employé dans la traduction syriaque du livre de Marc 1, 15, et en amont dans l'extrait du livre de Joël qui utilisait le verbe ܫܘܒ (*šūb*).

Pour conclure cette sous-section consacrée à l'imminence de la Fin dans les homélies eschatologiques de Jacques de Saroug, citons ces quelques vers qui illustrent bien notre propos sur la proximité de la Fin exprimée notamment à la fois par une formule bipartite (v. 249) semblable à ce que nous avons vu précédemment (Ez 7, 7+12 ; Jl 2, 1 ; Mc 1, 15 ; *Homélie sur la Fin* 192, v. 272) et à la fois par des termes faisant écho au vocabulaire de Marc (v. 251), ainsi que sur la nécessité de mettre fin aux mauvaises actions (cesser les péchés, cesser d'aimer le monde matériel) et de se repentir :

Le Jugement s'est approché et le repentir est loin de nous ! (ܩܪܝܒܐ ܠܗ ܩܪܝܒܐ ܠܗ ܩܪܝܒܐ ܠܗ /*qrēb lēh dīnō w-hōa raḥiqō twōtō mēnan*) ; Le monde est arrivé à son terme et c'est pour nous sans cesse commencement de péché ! (ܫܠܡܐ ܠܗ ܫܠܡܐ ܠܗ ܫܠܡܐ ܠܗ /*šlēm lēh 'ōlmō w-lan šūrōyō ū d-nēḥtē kulyōm*)

La Fin est à notre porte et la pénitence derrière la porte ! (ܠܗ ܩܪܝܒܐ ܠܗ ܩܪܝܒܐ ܠܗ /*ḥartō b-tar'ō w-tyōbūtō l-bar mēn tar'ō*) ; La vie a vacillé et on chérit le monde et ses plaisirs (ܬܘܒܘܬܐ ܠܗ ܬܘܒܘܬܐ ܠܗ /*taftēf ḥayē wa-rḥīm 'ōlmō wa-rgēgōtēh*) !⁹⁸⁷

3.3 L'imminence de la Fin – textes coraniques

Comme Paul Casanova, et Tor Andrae – pour ne citer qu'eux – l'avaient noté il y a maintenant plus d'un siècle, le Coran laisse transparaître de manière univoque et proéminente l'imminence de la Fin⁹⁸⁸. Le (ou les) auteur(s) de ces textes eschatologiques qui viendront à être intégrés dans le Coran s'inscrivent *de facto* dans la continuité de Jacques de Saroug en reprenant les motifs vétérotestamentaires véhiculés par certains textes du Nouveau Testament et en les employant dans un nouveau contexte : celui d'une prédication avertissant les auditeurs contemporains de l'arrivée proche et même imminente de la Fin. C'est en résumé ce que l'on peut lire à propos de la mission de Muḥammad dans l'un des deux épigraphes que Paul Casanova utilisa dans son *Mohammed et la fin du monde* : « Il a été envoyé avec l'Heure pour vous avertir [qu'aura lieu] de son vivant⁹⁸⁹ un Châtiment

⁹⁸⁷ Homélie 1/31, vv. 249-52.

⁹⁸⁸ Casanova, *Mohammed et la fin du monde*, pp. 31-40 ; Andrae, *Les origines de l'islam*, p. 67 : « ... cette croyance à la proximité du Jugement n'a pas été seulement la dominante du contenu de la prédication de Mahomet... » ; p. 68 : « ... [Mahomet] a pensé que le dernier jour était absolument imminent » ; et passim.

⁹⁸⁹ Casanova, *ibid.*, p. 18 traduit l'expression arabe بين يدي par « avant », mais celle-ci signifie « en la présence de... », soit « du vivant de... », ce qui s'accorde bien avec l'imminence de l'Heure annoncée par le Coran.

En Q 33 et Q 42, l'insistance sur la proximité de l'Heure exprimée par l'adjectif قَرِيب (qarīb), de la racine arabe trilitère q r b, rejoint l'hébreu vétértestamentaire קָרוֹב (qārōb) des livres d'Ezéchiel et de Joël, notamment, qui décrivent la proximité du « jour » terrifiant de Yhwh, ainsi que la traduction syriaque مَرِيب (qarībō) du grec néotestamentaire ἐγγύς de Mc 13, 29 qui est employé pour qualifier la proximité de l'avènement du Fils de l'Homme lors de l'eschaton.

Mais ces textes du Coran se rapprochent surtout des homélies de Jacques de Saroug qui, nous venons de le voir, insistent à la fois sur la terreur de l'Heure et sur sa proximité, l'homéliste de langue syriaque employant lui aussi des adjectifs ou verbes dérivés de la racine trilitère q r b, tel que مَرِيب (qērbat), afin de décrire la proximité de la Fin.

On pourrait objecter que les deux passages suscités du Coran ne disent pas exactement que l'Heure est proche, mais qu'elle est « peut-être » (لَعَلَّ/la'alla) proche. La nuance est d'importance et Stephen Shoemaker, qui a noté que les versets coraniques ne précisent jamais le moment exact de la venue de l'Heure, a proposé de manière intéressante que ces textes aient pu être retravaillés après la mort de Muḥammad, lorsque l'eschaton n'était toujours pas arrivé⁹⁹³. L'auteur suggère ainsi de manière pertinente un certain rapport entre des passages tels Q 22, 47 et Q 70, 4 et un passage de la seconde épître de Pierre⁹⁹⁴, et surtout, il émet l'hypothèse que des particules arabes comme لَعَلَّ (la'alla) et عَسَى أَنْ (asā an) aient pu être insérées a posteriori avant des versets comme Q 33, 63 et Q 42, 17 pour amener un doute dans des textes qui affirmaient que l'Heure était proche⁹⁹⁵.

Originellement, Q 33, 63 et Q 42, 17 auraient donc hypothétiquement pu simplement déclarer que « l'Heure est proche », ce que font d'ailleurs d'autres passages comme nous allons à présent le voir.

L'élatif relevant de la même racine arabe q r b se trouve dans un verset de la sourate al-Nahl (Q 16) sur lequel nous reviendrons plus longuement dans le second chapitre en étudiant le terme technique eschatologique أَمْر (amr). Pour le moment, nous donnons l'extrait pertinent pour notre discussion autour de la proximité de l'Heure : « L'Ordre [annonciateur] de l'Heure sera comme un clin d'œil ou plus bref encore » (وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ) / wa-mā amr al-sā'a illā ka-lamḥ

⁹⁹³ Shoemaker, *Death of a Prophet*, p. 162.

⁹⁹⁴ *Ibid.* Comparer Q 70, 5 : « Les anges et l'Esprit montent vers Lui en un jour dont la durée est de cinq mille ans » et surtout Q 22, 47 : « Ils réclament de toi la prompte venue du Châtiment. Dieu ne manquera point à Sa Promesse. En vérité, un jour auprès de Dieu est comme mille années de ce que vous comptez » avec 2 P 3, 8 : « Il y a une chose en tout cas, mes amis, que vous ne devez pas oublier : pour le Seigneur un seul jour est comme mille ans et mille ans comme un jour ».

⁹⁹⁵ *Ibid.*, pp. 163-4. Les deux emplois coraniques de عَسَى أَنْ (asā an) se situent en Q 17, 51 à propos de la Résurrection : « ... Ils diront : « Qui nous fera revenir ? » Réponds : « Celui qui vous créa une première fois. » Ils secoueront la tête vers toi en disant : « Quand cela ? » Réponds : « Peut-être est-ce proche » (عَسَى أَنْ يَكُونَ) / asā an yakūna qarīban) » et en Q 27, 71-2, là encore au sujet de la Résurrection : « « Quand », demandent-ils, « sera cette Promesse, si vous êtes sincères ? »/ Réponds[-leur] : « Peut-être une partie de ce dont vous appelez la venue est-elle déjà en croupe derrière vous. » (قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ زِدْفٌ لَكُمْ بَعْضُ الَّذِي تَسْتَعْجِلُونَ) / qul 'asā an yakūna radiflakum ba'd al-laḍī tasta'jilūn) ».

al-baṣar aw huwa aqrab)⁹⁹⁶. La partie que Blachère traduit par « plus bref encore » correspond à l'arabe أَقْرَبُ (*aqrab*) qui signifie littéralement « plus proche », qui dans l'absolu devrait donc signifier que l'Ordre de l'Heure sera « plus proche » dans sa venue mais qui, dans ce contexte, semble bien se référer à l'instant de la Fin qui sera d'une grande rapidité.

La racine verbale, toujours de racine trilitère *q r b*, est aussi employée dans le Coran avec « l'Heure » (السَّاعَةُ/*al-sā'a*) comme sujet, en introduction à la sourate al-Qamar (Q 54) qui associe la proximité temporelle de l'arrivée de l'Heure à un signe cosmique indiquant la réalité de son arrivée imminente : « L'Heure s'est approchée et la lune s'est fendue » (أَقْرَبَتِ السَّاعَةُ وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ) /*iqtarabat al-sā'a wa-nšaqqa l-qamar*)⁹⁹⁷.

La bipartition de la formule de ce premier verset pourra faire penser au phrasé de Mc 1, 15 : « Le temps est accompli, et le Royaume de Dieu s'est approché » ou à celui de l'homélie *Sur la Fin* de Jacques de Saroug : « la Fin s'est approchée et le temps du Jugement est venu ».

Comme nous l'avions vu, « l'Heure » est parfois remplacée par d'autres termes eschatologiques dans certains versets du Coran. Ainsi Q 2, 214 rapportait-il l'interrogation du messager et ses partisans : « Quand viendra donc le Secours de Dieu ? », à quoi le narrateur coranique répondait dans le même verset : « Eh quoi ! le Secours de Dieu est proche ! » (أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ) /*a lā inna naṣr Allāh qarīb*).

De la même manière, nous avons constaté que Q 32, 28 posait une question autour du moment de la venue de الفتح (*al-faṭḥ*), « le Jugement ». Bien que la suite de ce passage (qui est aussi la fin de la sourate) ne donne pas de réponse à cette interrogation, trois autres versets viennent nous renseigner sur le moment de l'arrivée de cet évènement final. Deux de ces versets se trouvent justement dans la sourate intitulée al-Faṭḥ (Q 48), dont l'introduction a toujours été lue comme une allusion à une victoire militaire de Muḥammad et de ses partisans⁹⁹⁸, mais qui peut tout aussi bien être envisagée comme une allocution générale adressée aux Croyants qui y sont désignés par « tu », les informant que Dieu leur pardonnera leurs péchés au Jour du Jugement⁹⁹⁹.

Ainsi pourrions-nous comprendre, selon cette même logique, ces deux versets figurant un peu plus loin :

... Il a fait descendre sur eux [les Croyants] la Présence divine et les a gratifiés d'un Jugement proche
 (فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَتَاهُمُ فَتْحًا قَرِيبًا) /*fa-anzala l-sakīna 'alayhim wa-aṭābahum faṭḥan qarīban*)¹⁰⁰⁰

⁹⁹⁶ Q 16, 77.

⁹⁹⁷ Q 54, 1. Voir la troisième partie du deuxième chapitre pour une discussion plus approfondie de ce verset.

⁹⁹⁸ Dans la traduction de Blachère, Q 48, 1-2 lit : « En vérité, [Prophète !,] Nous t'avons octroyé un succès éclatant, / afin que Dieu te pardonne tes premiers et tes derniers péchés... ».

⁹⁹⁹ Selon cette lecture, les versets introductifs auraient le sens de : « En vérité, Nous t'avons accordé un Jugement clair, / afin que Dieu te pardonne tes premiers et tes derniers péchés... ».

¹⁰⁰⁰ Q 48, 18.

... Il a placé, en deçà de cela, un Jugement proche (ذَلِكَ فَتَحًا قَرِيبًا) *fa-ja‘ala min dūna dālika faḥan qarīban*)¹⁰⁰¹

C'est certainement l'exemple d'un verset de la sourate al-Şaff (Q 61) qui est le plus probant pour démontrer qu'en certains endroits du Coran, الفتح (*al-faḥ*) signifie « le Jugement » et que celui-ci s'y trouve décrit comme étant « proche ». Le début du verset que nous citons ci-après et qui a posé problème aux traducteurs du Coran¹⁰⁰², doit certainement être compris comme complétant l'énumération des récompenses qu'auront les Croyants (au v. 12) :

Et d'autres [choses] que vous aimerez : un Secours de Dieu et un Jugement proche. Annonce la bonne nouvelle aux Croyants ! (وَأُخْرَىٰ تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِّنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِيرٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ) *Allāh wa-faḥ qarīb wa-baššir al-mu'minūn*)¹⁰⁰³

Ce passage ajoute donc aux descriptions du Paradis qui est promis aux pieux le « Secours de Dieu » et le « Jugement » qui est qualifié de « proche » (قَرِيبٌ/*qarīb*). La voix du narrateur – comprise par l'exégèse musulmane comme étant celle de Dieu – ordonne alors d'« annoncer la bonne nouvelle » (بَشِيرٌ/*baššir*). Le contexte dans lequel se trouve cet impératif nous permet d'avancer que cette « bonne nouvelle » n'est autre que celle de la proximité du Jugement et de la récompense qui en découlera – ce qui rejoint précisément le contenu de la « bonne nouvelle » (εὐαγγέλιον et *sbartō*) annoncée par Jésus dans les Évangiles (cf. Mc 1, 15, *supra*).

D'autres versets insistent sur la proximité, non pas de la récompense eschatologique promise aux pieux, mais du « Châtiment » dont les mécréants sont menacés. Ainsi, dans un *Straflegend* au sujet de Şāliḥ qui fut envoyé à son peuple impie de Tamūd, ce premier leur ordonne de ne pas faire de mal à la « chamelle de Dieu », « sans quoi un châtiment proche vous touchera ! » (بِسْوَءٍ فَيَأْخُذْكُمْ عَذَابٌ) (بِسْوَءٍ فَيَأْخُذْكُمْ عَذَابٌ) *fa-ya'ḥudakum 'adāb qarīb*)¹⁰⁰⁴. Bien sûr, ce verset ne décrit pas le grand Châtiment eschatologique qui surviendra lors du Jugement pour les mécréants, mais il le préfigure en ayant la fonction d'avertissement pour l'auditeur/lecteur qui lui est contemporain.

En revanche, le verset conclusif de la sourate eschatologique al-Nabā' (Q 78) s'adresse directement à son auditeur/lecteur en le menaçant de ce qui l'attendra lors du « Jour » de l'*eschaton* s'il n'a pas cru (la morale implicite est qu'il doit se repentir sans délai et croire, afin d'éviter d'être dans la position du mécréant qui y est mis en scène) :

Certes, Nous vous avons avertis d'un Châtiment proche, un Jour où l'Homme contempera ce que ses mains auront accomplies et où le mécréant dira : « Si seulement j'étais poussière ! » (إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا) « إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا »

¹⁰⁰¹ Q 48, 27.

¹⁰⁰² Bell, *Commentary*, II, p. 379 considère que la phrase est « incomplète », tandis que Blachère, qui traduit « Une autre [vie] est cependant aimée de vous », écrit en note que son « sens reste très incertain ».

¹⁰⁰³ Q 61, 13.

¹⁰⁰⁴ Q 11, 64.

innā andarnākum ‘adāban qarīban yawm
 yanzuru l-mar’ mā qaddamat yadāhu wa-yaqūlu l-kāfir yā laytanī kuntu turāban)¹⁰⁰⁵

La « Promesse » (عد/wa‘d) qui, nous l’avons vu, fonctionne métaphoriquement pour désigner la « Fin », l’ « Heure », etc., est elle aussi décrite comme « s’approchant » dans la sourate al-Anbiyā’ (Q 21) : « La Promesse véritable s’approche et voici que fixés sont les regards de ceux qui furent infidèles. ... » (وَأَقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ إِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا) (wa-qtaraba l-wa‘d al-ḥaqq fa-idā hiya šāḥiṣa abṣār al-ladīna kafarū)¹⁰⁰⁶.

Comme le constate Blachère, « Il paraît possible que ce texte [i.e. Q 21, 97 sqq.] ait formé à l’origine une révélation distincte des précédentes. [...] en effet, le début rappelle le vt. 1 de cette sourate... »¹⁰⁰⁷. Ce verset introductif est le suivant : « Pour les Hommes s’approche le Compte alors que, dans l’insouciance, ils s’en détournent » (وَأَقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ) (iqtaraba li-l-nās ḥisābuhum wa-hum fi ḡafla mu‘riḏūn)¹⁰⁰⁸.

Le dernier mot eschatologique qui se trouve être défini par l’adjectif « proche » en est un que nous n’avons pas abordé au cours de cette étude : il s’agit de l’arabe أجل (ajal), rendu en français par « terme », un nom de racine trilitère ’j l qui ne semble pas avoir d’équivalents dans d’autres langues sémitiques¹⁰⁰⁹. Il est employé non moins de cinquante fois à travers le corpus coranique, dont une fois dans un contexte qui nous intéresse pour l’étude présente¹⁰¹⁰.

Après avoir déclaré que le « compagnon » est un « avertisseur » (implicitement, de l’Heure) un verset de la sourate al-A‘rāf (Q 7) demande de manière rhétorique si « ils » (dont on ne connaît pas l’identité) n’ont pas considéré la création de Dieu, après quoi est posée la question suivante :

وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ
 ... [N’ont-ils point considéré] que leur terme, peut-être, est déjà proche ? ... (وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ)
 wa-an ‘asā an yakūna qad iqtaraba ajaluhum)¹⁰¹¹

¹⁰⁰⁵ Q 78, 40.

¹⁰⁰⁶ Q 21, 97. On comparera ce texte à un autre verset de la même sourate, Q 21, 109 : « Et s’ils se détournent, dis : « Je vous ai avisés, sans distinction. Je ne sais si proche ou lointain est ce qui vous est promis » ; ainsi qu’à Q 72, 25 : « Dis : « Je ne sais si ce qui vous est promis est proche, ou si mon Seigneur assignera à cela un délai » » qui rejoignent les réponses étudiées précédemment (Dieu seul connaît l’Heure et le prédicateur n’en est que l’avertisseur) et contredisent le v. 97 qui affirme que la Promesse « s’approche/s’est approchée ».

¹⁰⁰⁷ Blachère, *Le Coran*, I, p. 300.

¹⁰⁰⁸ Q 21, 1.

¹⁰⁰⁹ Zammit, *Lexical Study*, p. 69.

¹⁰¹⁰ D’autres de ses emplois renvoient à la mort collective lors du Jour Dernier : c’est le cas des mentions de l’expression « terme de Dieu » (Q 29, 5 et Q 71, 4) qui est employé conjointement au verbe « venir » et qui paraît désigner la venue de la Fin. D’autres occurrences encore semblent indiquer la Fin du monde présent (la création n’est là que pour un « terme fixé », cf. Q 30, 8 et Q 46, 3). L’expression « terme fixé » (أجل مُسَمًّى/ajal musammā) ou « terme déterminé » (أجل مُعْدُود/ajal ma‘dūd) se trouve fréquemment associée au Châtiment du Jour Dernier (Q 11, 3 ; Q 11, 103-4 ; Q 20, 129 ; Q 29, 53).

¹⁰¹¹ Q 7, 185. Comparer à Q 4, 77 ; Q 14, 44 et Q 63, 10.

légitimer l'annonce qu'il fait de l'imminence de la Fin alors que celle-ci n'est toujours pas venue, et d'autre part à souligner le caractère imprévisible de son arrivée. C'est pour cela que quelques versets après, le prédicateur affirme que

Ceux qui sont incrédules ne cesseront d'être en un doute à son égard jusqu'à ce que l'Heure vienne à eux, brusquement... (وَالَّذِينَ كَفَرُوا فِي مِرْيَةٍ مِنْهُ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً) /*wa-lā yazālu l-laḍīna kafarū fi mirya minhu ḥattā ta'tiyahum al-sā'a baġtat^{an}*)¹⁰¹⁶

Cette double emphase sur le fait que les Hommes (ici, spécifiquement ceux qui sont incrédules) sont dans l'insouciance et dans le doute concernant la venue de l'*eschaton* ainsi que sur le fait que l'Heure viendra pourtant à eux de manière soudaine se trouve exprimée de manière analogue dans un passage de l'homélie de Jacques de Saroug *Sur la Fin*. Il y dépeint d'abord l'insouciance des Hommes (vv. 205-10), insistant notamment sur leur croyance que l'*eschaton* est loin et ne viendra pas en ces termes :

Lorsqu'ils seront persuadés que l'avènement n'est pas proche (مَوَدَّعًا عَلَى مَا كَانُوا يَحْسَبُونَ /*mō d-tkilīn 'al mētītō d-lō qarībō*) ; Et que le temps de la fin est loin d'eux et ne vient pas (وَمَبْعُودًا مِّنْهُمْ وَبَعِيدًا /*w-mab'ad mēnhūn zabnō d-ḥartō w-laytōy d-ōtē*)¹⁰¹⁷

L'homéliste y décrit ensuite l'arrivée de la Fin comme étant « soudaine » en paraphrasant un verset de la première épître aux Thessaloniciens (1 Th 5, 3) :

Alors soudain, la voix frappera la Terre d'épouvante (هَوْدَيْنَ قَوْلًا /*hōyḍēn qōlō mēn gōw šēlyō nbalhēyh l-ar'ō*) ; Comme la douleur de l'enfantement qui jette à genoux la femme qui accouche (بَا د مَوْتٍ هَبْلًا دَا ل يَوْلَدَتِهَا /*ba-d-mūt ḥēblō da-l-yōldtō b-kēbē mabrēk*)¹⁰¹⁸

Le but des deux homélistes est similaire : ils veulent terrifier leur auditoire/lecteur, soit par l'opposition entre la tranquillité des Hommes qui vivent sans crainte ni frayeur aux v. 205-6 de l'homélie *Sur la Fin* et l'« épouvante » de l'*eschaton* ; soit par l'évocation du Châtiment de ce « Jour terrifiant/détestable » dans la suite de Q 22, 55, et ce dans l'espoir qu'il se repente au plus vite.

La constante de l'ensemble de ces passages coraniques est l'emploi de deux éléments qui sont d'une part un verbe, soit أتى (*atā*), soit une fois جاء (*jā'a*)¹⁰¹⁹, qui exprime l'action de « venir » et d'autre part de l'adverbe بَغْتَةً (*baġtat^{an}*), un synonyme de فَجْأَةً (*faj'at^{an}*), qui signifie « brusquement » ou

¹⁰¹⁶ Q 22, 55.

¹⁰¹⁷ Homélie 5/192, vv. 211-2.

¹⁰¹⁸ Homélie 5/182, vv. 223-4. Comparer à Q 25, 11-2 qui évoque d'un côté l'incrédulité des Hommes quant à l'Heure et de l'autre le son que produira sa venue.

¹⁰¹⁹ La seule occurrence de ce verbe se trouve en Q 6, 31 : « ... Quand enfin, brusquement, l'Heure viendra à eux, ils diront... » (إِذَا جَاءَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا) /*idā jā'athum al-sā'a baġtat^{an} qālū*.

verset. En effet, nous avons vu que l’homélie de Jacques de Saroug *Sur la Fin* (5/192, v. 112) déclare que l’Heure « est gardée dans le secret jusqu’à ce qu’elle soit manifestée ». Cette phrase ainsi que le verset de Q 20 rejoignent d’une part le thème susévoqué de la connaissance de l’Heure qui n’est détenue que par Dieu, et d’autre part ils fonctionnent comme des exhortations implicites à croire en quelque chose qui n’est pas visible ou qui ne vient pas.

D’autres passages insistent sur l’absolue certitude de l’imminence de l’Heure, comme c’est le cas de la sourate al-Ḥajj (Q 22), dont les versets introductifs eschatologiques suivent le fil thématique de la Résurrection. Le premier verset exhorte les auditeurs de l’homélie (« les Hommes ») en ces mots :

Ô les Hommes !, soyez pieux envers votre Seigneur ! Le tremblement de l’Heure sera chose terrible
 (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ)
 yā ayyuhā l-nās uttaqū rabbakum inna zalzalat al-sā‘a šay’
 ‘azīm)¹⁰³⁴

La finalité de l’homélie eschatologique est annoncée dès le début : l’auditeur est exhorté à être pieux envers Dieu, donc à se repentir, par le biais d’une menace eschatologique terrifiante. Celle-ci reprend un phrasé dont le sous-texte est très certainement celui de Mc 13, 8 et Mt 24, 7 (voir troisième sous-partie du deuxième chapitre), avec l’ajout de « l’Heure » comme métaphore pour le moment de la Fin, et du qualificatif « terrible » qui sert aussi à décrire le « Jour ». En ce sens on peut sans doute rapprocher « le tremblement de l’Heure » d’un verset du livre de l’Apocalypse : « À l’heure même, il se fit un violent tremblement de terre ... »¹⁰³⁵ ; puis d’un vers de l’homélie *Sur la Fin* de Jacques de Saroug : « Quelle est l’heure où sera ébranlé le palais de l’univers ? » (كَيْفَ هِيَ السَّاعَةُ الَّتِي يَتَزَلَّزَلُ فِيهَا عَرْشُ الْعَالَمِينَ)¹⁰³⁶.

À la suite de cette introduction de style homilétique, le prédicateur coranique évoque différents événements eschatologiques (v. 2) et développe un discours qui est présenté comme étant une réponse au doute de certains concernant la Résurrection (vv. 5-6). Le thème de la revivification des morts apparaît naturellement à la suite de la mention du « tremblement [de terre] » du premier verset, puisque comme nous le verrons plus longuement dans le second chapitre, celui-ci libère les corps des morts enfouis sous terre et précède donc à la Résurrection. C’est ainsi que le verset suivant affirme :

que l’Heure est imminente – nul doute à son endroit –, et que Dieu rappellera ceux qui sont dans les tombeaux (وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ)
 wa-anna l-sā‘a ātiya lā rayb fihā wa-anna
 Llāh yab‘aṭu man fi l-qubūr)¹⁰³⁷

Ce passage qui insiste sur le fait qu’il n’y a aucun doute concernant l’arrivée imminente de l’Heure se poursuit avec la menace du Jour de la Résurrection durant lequel les mécréants goûteront au

¹⁰³⁴ Q 22, 1.

¹⁰³⁵ Ap 11, 13.

¹⁰³⁶ Homélie 5/192, v. 89.

¹⁰³⁷ Q 22, 7.

« Châtiment de la Calcination » (vv. 8-10), de la même manière qu'un autre verset coranique qui affirme « En vérité, l'Heure est imminente. Nul doute à son endroit ! ... » (*إِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا* / *inna l-sā'a la-ātiya lā rayb fihā*)¹⁰³⁸ se poursuit en menaçant ceux qui se détournent de l'adoration de Dieu de la Géhenne.

Il s'agit donc bien, dans ces textes parénétiqes, de faire planer la menace de l'imminence de l'Heure sur les auditeurs/lecteurs en leur rappelant que le Châtiment sera terrifiant pour ceux qui ne se seront pas repentis. Une stratégie analogue se trouve d'ailleurs dans les deux autres passages coraniques qui emploient le phrasé : « nul doute » au sujet de l'Heure¹⁰³⁹.

L'Heure était qualifiée de « proche », tout comme l'étaient le « Jour du Jugement », le « Jour de la Résurrection », le « terme », etc. et le même phénomène d'interchangeabilité se vérifie avec l'« imminence ».

Le verset introductif de la sourate al-Nahl (Q 16) emploie ainsi le verbe arabe *آتَى* (*atā*), d'où vient la forme substantivée *آتِيَةٌ* (*ātiya*), avec « le *amr* de Dieu » comme sujet (nous reviendrons sur cette expression dans le deuxième chapitre) : « Le *amr* de Dieu va venir. N'en appelez point la prompte arrivée ! ... » (*آتَىٰ آمُرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ*)¹⁰⁴⁰.

Puis, la forme substantivée *آتٍ* (*āt^m*), au masculin, est employée par deux fois, toujours dans des passages polémiques, une fois pour qualifier la « Promesse »¹⁰⁴¹, et une autre fois pour qualifier le « terme de Dieu »¹⁰⁴².

On peut sans doute relier ce concept coranique de l'« arrivée » de l'Heure (ou du *amr*, de la Promesse, du terme), déclinée en substantifs qui la qualifieraient dès lors littéralement d'« arrivante » (mais « imminente », comme le traduit généralement Blachère, est préférable), au lointain héritage des textes vétérotestamentaires mentionnés en début de chapitre qui évoquaient très fréquemment l'« arrivée » des jours du châtement et/ou du jugement (Amos, Isaïe, Jérémie).

Un sous-texte plus proche, toutefois, est certainement à trouver dans divers versets du Nouveau Testament, et surtout dans l'Évangile de Jean qui affirme en de nombreuses occurrences que « l'heure vient » (ἔρχεται ὥρα et *ἔρχεται ὥρα* / *ōtyō šō'tō*) en parlant de l'avènement du Sauveur lors

¹⁰³⁸ Q 40, 59.

¹⁰³⁹ En Q 18, 21 les Dormants de la Caverne sont ramenés à la vie pour que les mécréants comprennent « que la Promesse de Dieu est vérité et que l'Heure n'est pas objet de doute », c'est-à-dire pour que la preuve de leur résurrection serve d'*exemplum* pour la conversion et la repentance. En Q 45, 32 une tournure de phrase similaire est employée : « La Promesse de Dieu est vérité et l'heure n'est pas objet de doute ! » dans un passage polémique qui voit des adversaires non nommés répondre : « Nous ne savons pas ce qu'est l'Heure. Nous ne faisons que conjecture et ne sommes pas convaincus ». Le verset suivant menace ces adversaires du « Châtiment » (voir aussi les vv. 34-5).

¹⁰⁴⁰ Q 16, 1.

¹⁰⁴¹ Q 6, 134 : « En vérité, ce qui vous est promis va certes venir/est certes imminent... » (*إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَأْتِي*)¹⁰⁴¹ / *inna mā tū'adūna la-āt^m*).

¹⁰⁴² Q 29, 5 : « Celui qui espère la rencontre de Dieu [Le trouvera], car le terme de Dieu va certes venir/est certes imminent... » (*مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ ٱللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ لَأْتِي*)¹⁰⁴² / *man kāna yarjū liqā' Allāh fa-inna ajal Allāh la-āt^m*).

de l'eschaton¹⁰⁴³, que « l'heure vient » en référence au moment de la Fin¹⁰⁴⁴, que « l'heure est venue » (Ἐλήλυθεν ἡ ὥρα et ܐܬܬܘܘܬܐ ܫܕܘܬܐ / *ētat šō'tō*) en se référant à l'avènement du Fils de l'homme¹⁰⁴⁵, etc.¹⁰⁴⁶ En suivant certainement ce canevas, Jacques de Saroug évoque en de très nombreuses occasions la « venue » de différents événements eschatologiques. Pour ce faire, il suit la Pešittā en employant le verbe syriaque ܐܬܘܘܬܐ (*ētō*)¹⁰⁴⁷, et lorsque les auteurs des textes arabes qui seront intégrés au Coran emploient à leur tour l'équivalent أتی (*atā*) et ses dérivés pour décrire la « venue » ou l'« imminence » de « l'Heure » (et autres mots métaphoriques désignant la Fin), ils le font de la même manière, en ayant en tête la toile de fond des textes eschatologiques néotestamentaires.

L'Imminente

Dans la longue série des expressions coraniques eschatologiques construites en « Jour de... », يَوْمُ آلٍ (*yawm al-...*), nous n'en trouvons certainement aucune autre qui indique l'imminence de la Fin aussi clairement que le يَوْمُ الْأَزْفَةِ (*yawm al-azifa*), qui est seulement employée dans la sourate Ġāfir (Q 40), puisque le terme arabe أَزْفَةٌ (*azifa*) – qui provient de la racine trilitère arabe ʾ z f¹⁰⁴⁸ pour « approcher »¹⁰⁴⁹, « être proche »¹⁰⁵⁰, « arriver, survenir soudainement »¹⁰⁵¹ – signifie « celle qui arrive soudainement », « celle qui vient avec rapidité »¹⁰⁵² (d'où la traduction de Blachère « l'Imminente », qui aurait aussi pu être rendu par « l'Approchante ») :

¹⁰⁴³ Jn 5, 25-9 : « « En vérité, en vérité, je vous le dis, l'heure vient – et maintenant elle est là – où les morts entendront la voix du Fils de Dieu et ceux qui l'auront entendue vivront. / [...] / [Il lui [i.e. au Fils] a donné le pouvoir d'exercer le jugement parce qu'il est le Fils de l'homme.] Que tout ceci ne vous étonne plus ! L'heure vient où tous ceux qui gisent dans les tombeaux entendront sa voix, / et ceux qui auront fait le bien en sortiront pour la résurrection qui mène à la vie ; ceux qui auront pratiqué le mal, pour la résurrection qui mène au jugement ».

¹⁰⁴⁴ Jn 4, 21-3 : « Jésus lui dit : « Crois-moi, femme, l'heure vient où ce n'est ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez le Père. / [...] / Mais l'heure vient, elle est là, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité ».

¹⁰⁴⁵ Jn 12, 23 : « Jésus leur répondit en ces termes : « Elle est venue, l'heure où le Fils de l'homme doit être glorifié ».

¹⁰⁴⁶ En dehors de l'Évangile de Jean, voir Ap 14, 7 : « Il disait d'une voix forte : Craignez Dieu et rendez-lui gloire, car elle est venue, l'heure de son jugement. ... ».

¹⁰⁴⁷ Parmi les très nombreux exemples, voir notamment Homélie 3/67, vv. 79-80 : « L'heure pousse l'heure pour s'approcher de l'accomplissement (ܐܬܘܘܬܐ ܕܫܕܘܬܐ ܕܫܕܘܬܐ ܕܫܕܘܬܐ / *šō'tō l-šō'tō dōh̄yō d-tēqrūb šēd šūlōmō*) ; Voici la fin qui s'avance au-devant de nous pour venir sans retard » (ܐܬܘܘܬܐ ܕܫܕܘܬܐ ܕܫܕܘܬܐ ܕܫܕܘܬܐ ܕܫܕܘܬܐ / *w-ḥartō l-qūblan hō m̄ṭōt d-tētē d-lō tūhōyō*).

¹⁰⁴⁸ Selon Zammit, *Lexical Study*, p.72 cette racine n'a pas d'équivalents dans d'autres langues sémitiques.

¹⁰⁴⁹ Ibn Manzūr, *Lisān*, I, p. 141 : اقتراب (*iqtaraba*).

¹⁰⁵⁰ *Ibid.* : دنا (*danā*).

¹⁰⁵¹ *Ibid.* : أفد (*afida*).

¹⁰⁵² Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *al-ʿAyn*, I, p. 67 traduit الألفة (*al-azifa*) par القيامة (*al-qiyāma*), « la Résurrection », une traduction non littérale et de toute évidence influencée plus par l'exégèse que par la philologie. Cf. Mujāhid b. Jabr, *Tafsīr*, p. 238 ad Q 40, 18 : « c'est-à-dire le Jour de la Résurrection » (يوم القيامة / *ya'nī yawm al-qiyāma*). Ibn

Avertis-les du Jour de l’Imminente quand, angoissés, les cœurs jusqu’à la gorge, les Injustes n’auront ni [ami] ardent, ni intercesseur capable d’être obéi (وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْأَزْفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَاطْمِينٍ مَا)
 وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْأَزْفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَاطْمِينٍ مَا /wa-andirhum yawm al-azifa id al-qulūb ladā l-ḥanājir kāzimīn mā li-l-zālimīn
 min ḥamīm wa-lā šaḥīḥ min ḥamīm wa-lā šaḥīḥ yuṭāʿu)¹⁰⁵³

Le verset débute par un ordre qui a été traditionnellement compris comme étant adressé par Dieu à Muḥammad¹⁰⁵⁴. Il doit avertir son peuple de l’arrivée de l’« Imminente »¹⁰⁵⁵. Sans le filtre de l’exégèse postérieure, ce verset peut tout simplement être lu comme un ordre prononcé par l’homéliste, et ce pour des raisons rhétoriques. On comparera cette technique qui se trouve ailleurs dans le Coran¹⁰⁵⁶, et notamment en Q 74, 2 : « Lève-toi et avertis ! » (فَانذِرْ /qum fa-andir) à Jacques de Saroug qui écrit dans son homélie 67 *Sur la Fin* :

Lève-toi ! Montre au monde l’histoire de l’accomplissement que voilà ! (قُمْ لِمَا لَمْ يَكُنْ يَشْعُرُ بِهٖ لَمْ يَكُنْ يَشْعُرُ بِهٖ لَمْ يَكُنْ يَشْعُرُ بِهٖ)
 قُمْ لِمَا لَمْ يَكُنْ يَشْعُرُ بِهٖ لَمْ يَكُنْ يَشْعُرُ بِهٖ لَمْ يَكُنْ يَشْعُرُ بِهٖ /qūm ḥōwō lēh l-ʿōlmō šarbō d-hō šūlōmō ū)¹⁰⁵⁷

L’ordre de se lever et de montrer ne s’adresse pas ici à une personne extérieure. L’homéliste se présente simplement à la troisième personne du singulier pour renforcer sa mission d’avertisseur de l’« accomplissement » et afin d’introduire et de présenter l’homélie qui vient. De la même manière, Q 74 commence par cet ordre de se « lever » (قُمْ /qūm et قُمْ /qum) suivi d’un deuxième ordre qui n’est pas ici celui de « montrer » (هَوِّدْ /hōwōd) mais d’« avertir » (أَنْذِرْ /andir), tout comme en Q 40, 18. Le verbe est différent mais le but en est le même : proclamer, avertir de la terreur de la Fin par le biais d’une homélie en vers.

Ce verset de la quarantième sourate réunit donc tous les ingrédients d’un homéliste tel que Jacques de Saroug : ordre rhétorique d’avertir, de proclamer ce qui suit ; imminence de la Fin ; et terreur causée par celle-ci.

En ce qui concerne le mot arabe أَزْفَةٌ (azifa) qui se trouve annexé au « jour », on constatera qu’il n’apparaît ailleurs dans le Coran que dans la sourate al-Najm (Q 53), au sein d’un passage qui rejoint ce que nous avons vu sur la réutilisation des formules de Mc 13, 32 et Mt 24, 36 chez Jacques de Saroug et dans le Coran pour exprimer le fait que seul Dieu connaît le moment de la venue de la Fin. Le verbe qui précède الْأَزْفَةَ (al-azifa) n’est autre que celui relevant de la même racine trilitère ’ z f.

Manzūr, *Lisān*, I, p. 141 et al-Zamaḥṣarī, *Asās*, p. 16 donnent la même traduction exégétique qu’al-Ḥalīl b. Aḥmad.

¹⁰⁵³ Q 40, 18.

¹⁰⁵⁴ Voir Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr*, III, p. 145 : « c’est-à-dire que le Prophète avertit les habitants de La Mecque ».

¹⁰⁵⁵ Selon Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr*, III, p. 145 : « de l’approche de l’Heure » (اقتراب الساعة /iqtirāb al-sā’a).

¹⁰⁵⁶ Pour une formulation analogue voir par exemple Q 19, 39 : « Avertis-les du Jour de la Lamentation, quand l’Ordre sera décrété... » (وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ) /wa-andirhum yawm al-ḥasra id quḍiya l-amr).

¹⁰⁵⁷ Homélie 3/67, v. 18.

L'auteur de ce verset emploie une technique littéraire analogue à celle observée en Q 56, 1 et Q 69, 15. Dès lors, si Blachère traduit « Proche est l'Imminente », une traduction plus littérale en serait : « L'Imminente s'est approchée »¹⁰⁵⁸. Il nous semble que cette dernière soit préférable dans la mesure où un « tissage » éditorial a probablement été opéré entre la fin de Q 53 et le début de la sourate suivante qui affirme que « L'Heure s'est approchée... » (أَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ / *iqtarabat al-sā'at*)¹⁰⁵⁹ :

L'Imminente s'est approchée./ Nul, en dehors de Dieu, pour en dévoiler la venue (أَزْفَتِ الْأَزْفَةُ ۖ لَيْسَ)
 أَزْفَتِ الْأَزْفَةُ ۖ لَيْسَ / *azifat al-azifa/laysa lahā min dūn Allāh kāšifa*)¹⁰⁶⁰

À l'instar des homélies de Narsai ou de Jacques de Saroug, le but du prédicateur coranique est d'amener son auditoire à se repentir : il insiste dès lors ici sur l'imminence, et donc sur le caractère menaçant, de la Fin pour frapper et effrayer les esprits. La suite du texte demande d'ailleurs à son auditoire : « En riez-vous et n'[en] pleurez-vous point, / étant insensibles ? »¹⁰⁶¹. En outre, comme bien souvent dans les homélies syriaques, la sourate al-Najm se conclut par un impératif adressé aux auditeurs qui les exhorte à adorer Dieu et à se prosterner¹⁰⁶².

Conclusions préliminaires

Tout au long de ce chapitre, nous avons cherché à montrer qu'à travers les plus petits éléments de son discours eschatologique sur le temps de la Fin (les mots « jours », « heure », etc.), le Coran s'inscrit dans la tradition textuelle biblique d'une manière bien particulière : les auteurs de ses textes sur la Fin ont utilisé le vocabulaire et les images vétéro et surtout néotestamentaires comme toile de fond pour composer un nouveau texte dans lequel ceux-ci se trouvent adaptés à un contexte et à un but différents. Nous avons voulu montrer que ce recours à un sous-texte biblique comme base d'un texte original relève du genre homilétique dont la finalité est d'appeler l'auditoire/lecteur à se repentir, à se convertir.

La rhétorique qui est employée à la fois dans le corpus coranique et dans le corpus d'homélies syriaques étudiées est similaire : le prédicateur s'adresse à son auditeur/lecteur en l'interpellant (« tu », « vous », « ô toi », « ô les Hommes », etc.) ; il attire son attention soit par l'emploi de techniques rhétoriques (interrogations, etc.), soit par l'utilisation de mots métaphoriques qui frappent l'esprit de l'auditeur/lecteur ; il fait planer sur lui une menace et/ou l'effraie avec un discours ou un élément de discours eschatologique ; et il l'exhorte à croire en Dieu avant qu'il ne soit trop tard.

¹⁰⁵⁸ Hamidullah traduit ainsi : « L'Imminente s'approche ». Bell, *The Qur'an*, II, p. 542 traduit « The portending (day) is near at hand » mais remarque en note que le sens littéral est « The portending portends ».

¹⁰⁵⁹ Concernant cette technique qui consiste à unifier les sourates entre elles à l'aide de mots-crochet, voir Dye, « Réflexions méthodologiques », p. 163-7.

¹⁰⁶⁰ Q 53, 57-8.

¹⁰⁶¹ Q 53, 60-1.

¹⁰⁶² Q 53, 62 : « Prosternez-vous (فَاسْجُدُوا / *fa-sjudū*) devant Dieu et adorez ! ». Comparer à la seconde homélie *Sur les Solitaires* de Jacques de Saroug, v. 594, qui exhorte ainsi le pieux solitaire : « Et prosterne-toi (وَاسْجُدْ / *was-gūd*) et remercie le Seigneur Bienfaisant à chaque instant ! ».

Non seulement cette structure est la même dans les textes coraniques et dans les homélies syriaques que nous avons analysées, mais comme nous avons essayé de le démontrer à travers nombre d'exemples significatifs, il semble assez évident que les deux corpus partagent une pensée commune qui s'exprime à travers des formulations, des expressions ou des mots analogues qui n'apparaissent dans aucun autre corpus de textes étudiés.

Afin de résumer certains des liens littéraires qui unissent les textes eschatologiques homilétiques syriaques et arabes, nous donnons quelques exemples sous forme de tableaux qui reprennent les trois grands temps de ce chapitre.

Ces exemples ne sont en rien exhaustifs et nous n'y évoquons pas les correspondances entre l'expression coranique arabe *يَوْمَ الْقِيَامَةِ* (*yawm al-qiyāma*) et l'expression syriaque *ܝܘܡܟܘܡܬܘܢ* (*yōm qyōmtō*) qui apparaît dans les homélies de Narsai, ni celles entre le *يَوْمَ الدِّينِ* (*yawm al-dīn*) coranique et le *ܝܘܡܘܕ ܕܕܝܢܘܬܐ* (*yōmō d-dīnō*) de la Pešittā et des homélies syriaques, ni encore celles entre l'expression coranique *يَوْمَ الْآخِرِ* (*yawm al-āhir*) et le *ܝܘܡܘܗܪܘܝܘܬܐ* (*yōmō hrōyō*) syriaque de la Pešittā et des homélies.

1. Qualificatifs terrifiants du « Jour »

Antécédents	Homélies de Jacques de Saroug	Coran
<p>à l'avènement du jour du Seigneur grand et redoutable (לְפָנַי בּוֹא יוֹם יְהוָה הַגָּדוֹל) ܠܝܒܘܐ ܝܘܡ ܝܗܘܘܗ ܗܘܘܗܘܠܝܘܬܐ <i>li-fnēy bōā yōm Yhwh ha-gādōl v^e-ha-nōrā</i>) Joël 3, 4</p> <p>avant que ne vienne le jour du Seigneur, grand et glorieux (πρὶν ἔλθειν ἡμέραν κυρίου τῆν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ et ܠܥܕ ܠܘܢܝܬܐ ܕܝܘܡܘܗܪܘܝܘܬܐ <i>ad lō nētē yōmēh d-mōryō rabō wa-dhīlō</i>) Ac 2, 20</p>	<p>Terrible/Redoutable sera le jour où se produira le Jugement (ܕܝܘܡܘܕ ܕܕܝܢܘܬܐ ܕܝܘܡܘܗܪܘܝܘܬܐ <i>dhīl ū yōmō d-hōwē dīnō d-pōsiqōtō</i>) Homélie 2/32, v. 1</p>	<p>Je crains, si je désobéis à mon Seigneur, le Châtiment d'un Jour Terrible/Redoutable (إِنِّي أَخَافُ إِنَّ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ/ <i>innī aḥāfu in 'aṣaytu rabbī 'adāb yawm 'azīm</i>) Q 6, 15</p>
X	<p>Terrible/Redoutable est son jour, et dur, et amer, et plein de tremblements (ܕܝܘܡܘܗܪܘܝܘܬܐ ܕܝܘܡܘܗܪܘܝܘܬܐ ܕܝܘܡܘܗܪܘܝܘܬܐ <i>dhīl ū yōmēh wa-qšē w-marīr wa-mlē zō'ē</i>) Homélie 1/31, v. 91</p>	<p>... ce sera, pour les mécréants, un jour difficile (وَكَانَ يَوْمًا عَلَى الْكَافِرِينَ عَسِيرًا/ <i>wa-kāna yawman 'alā l-kāfirīn 'asīran</i>) Q 25, 26</p>
	C'est un jour ardent, dont le feu	Nous craignons, de notre

X	<p>va brûler les méchants (<i>מכא ומכא</i> /<i>yamō ū da-šgīr nasēf nūrēh ba-bnay ʿulō</i>) ; Menaçant et brûlant ... (<i>והאשור והאשור</i> /<i>wa-lhīm ḥamīm</i>) Homélie 6/193, vv. 219-20</p>	<p>Seigneur, un Jour menaçant, catastrophique (<i>إِنَّمَا نَخَافُ مِنْ رَبَّنَا</i>) <i>innā nahāfu min rabbinā yawman ʿabūsan qamṭarīran</i>) Q 76, 10</p>
---	--	--

2. Noms et expressions pour désigner la Fin

Antécédents	Homélie de Jacques de Saroug	Coran
X	<p>Le Jour du Jugement est suspendu, dans le secret, au-dessus de notre tête (<i>והיום הזה</i> /<i>hō yōm dīnō tlē kasyōit l-ʿēl mēn rēšan</i>) / Et nul ne sait quand il va tomber et fondre sur nous (<i>והיום הזה יבא בלילה</i> /<i>w-lō nōš yōdaʿ l-ēmātī rōkēn of šōfaḥ lan</i>) Homélie 5/192, vv. 307-8</p>	<p>Certes ce dont vous êtes menacés est véridique, / Et le Jugement va certes tomber (<i>إِنَّمَا تُوْعَدُونَ لَصَادِقٌ وَإِنَّ الَّذِينَ</i> /<i>innamā tūʿadūna la-ṣādiq/ wa-inna l-dīn la-wāqiʿ</i>) Q 51, 6</p>
<p>un jour de ténèbres et d'obscurité (<i>יָוֹם הַשְׁחָרָה וְהַפְּלֵה</i>) /<i>yōm ḥōšēk va-ēfēlāh</i>)</p> <p>un jour de nuée et de sombres nuages (<i>יָוֹם עָנָן וְעָרָפֶל</i>) /<i>yōm ʿānān va-ʿērāfēl</i>) So 1, 15 et Jl 2, 2</p> <p>... que sera-t-il pour vous, le jour du Seigneur ? Il sera ténèbres et non lumière Am 5, 18</p>	<p>Il est sombre et sans lumière, le Jour du Seigneur Homélie 6/193, v. 224</p>	<p>Le Châtiment du Jour de l'Ombre les prit : ce fut le Châtiment d'un jour terrible (<i>فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمْ عَذَابٌ يَوْمَ الظُّلَّةِ إِنَّهُ</i>) /<i>fa-kaddabūhu fa-aḥadāhum ʿadāb yawm al-zulla innahu kāna ʿadāb yawm ʿazīm</i>) Q 26, 189</p>
X	<p>C'est un jour tout rempli de pleurs [...]/ De repentir et de larmes ... (<i>והיום הזה מלא דמעה</i> /<i>yōmō ū da-mlē kulēh bēkyō w-hūrōq šēnē/twōtō w-dēm ʿē am</i>)</p>	<p>Avertis-les du Jour de la Lamentation... (<i>وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ</i>) /<i>wa-andīrhum yawm al-ḥasra</i>) Q 19, 39</p>

Ce faisant, nous avons essayé de montrer que plusieurs passages du Coran, bien qu'ils aient été compris par l'exégèse musulmane comme reflétant des situations contemporaines à Muḥammad – c'est-à-dire en précisant que les questions concernant la venue de l'eschaton ou les demandes de voir des signes de la Fin émanaient d'incrédules mecquois – peuvent tout aussi bien être lus dans une lumière homilétique. En effet, les textes coraniques eux-mêmes ne nous précisent jamais qu'il s'agit de dialogues entre Muḥammad et des incroyables de La Mecque. C'est la lecture exégétique postérieure de plus d'un siècle de ces versets qui nous l'affirmera.

On peut tout aussi bien envisager que ces versets coraniques présentent des développements parénétiques autour de passages néotestamentaires (Mc 13, 3-4, 32 et Mt 24, 3, 36), comme le font les vers de Jacques de Saroug. Pour illustrer notre propos, nous concluons en comparant Marc 13, le sous-texte de l'homélie *Sur la Fin* et de versets coraniques, avec un seul bref passage du Coran (Q 7, 187-8) et les vers de cette homélie syriaque dans un tableau synoptique en six temps.

Celui-ci fait ressortir trois éléments importants : d'abord, l'homélie de Jacques de Saroug ne répète pas les éléments bibliques que l'auditeur/lecteur est sensé savoir ou qui ne sont pas pertinents (par exemple, le nom des apôtres), ce qui explique bien souvent le caractère elliptique du Coran ainsi que ses silences autour de nombre de récits bibliques.

Ensuite, si les homélies syriaque et arabe retirent certains détails bibliques non utiles, elles en ajoutent aussi. On verra ainsi que Jacques de Saroug *interprète* le texte de Mc 13, 3-4 qui ne mentionne jamais « l'Heure », en écrivant que les apôtres ont interrogé à son sujet. L'homélie syriaque ainsi que le texte coranique, qui suivent *grosso modo* le même déroulé, ajoutent en outre tous deux des textes originaux concernant la manifestation de l'Heure et sa venue soudaine.

Enfin, il est notable que l'homélie *Sur la Fin* réutilise et adapte les mots-clés de la traduction de la Pešittā de Marc pour composer un nouveau texte, de la même manière que le fait l'auteur de Q 7, 188-7 : on y retrouve l' « interrogation » (šālūy/ mšaēl/ yas'alūnaka) sur la Fin, l'interrogatif « quand » (ēmatī/ mētyō/ ayyān) à propos du moment de sa venue, et la « connaissance » (yōda'/ yōda'/ 'ilmuhā et a'lamu) qu'en a Dieu seul.

Marc 13	Jacques de Saroug, Homélie 192	Coran 7
<p>... Pierre, Jacques, Jean et André, à l'écart, lui demandaient (ἐπηρώτα αὐτὸν κατ' ἰδίαν Πέτρος καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης καὶ Ἀνδρέας et ܩܘܪܒܐ ܕܥܡܘܨܐ ܕܩܥܘܒܐ ܕܡܢܪܥܐ ܕܫܐܠܘܢܐ ܘܫܐܠܘܢܐ ܘܫܐܠܘܢܐ ܘܫܐܠܘܢܐ /šālūy Kēfō w-Ya'qūb w-Yōḥanōn w-Andrēōs balhūdayhūn) v. 3</p>	<p>Je n'interroge pas sur l'Heure (ܠܘܿܘܿܐ ܠܘܿܘܿܐ ܠܘܿܘܿܐ ܠܘܿܘܿܐ / lōw 'al šō'tō mšaēl) v. 61</p> <p>Sur ce moment, pour le connaître, les apôtres ont interrogé (ܠܘܿܘܿܐ ܠܘܿܘܿܐ ܠܘܿܘܿܐ ܠܘܿܘܿܐ /am hōw zabnō šlihē šaēlu nēlfūn aynō) v. 63</p>	<p>Ils t'interrogent sur l'Heure (يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ /yas'alūnaka 'an al-sā'a) v. 187</p>
<p>Dis-nous quand cela arrivera et quel sera le signe que tout cela va finir (Εἰπὸν ἡμῖν πότε ταῦτα ἔσται, καὶ τί τὸ σημεῖον ὅταν</p>	<p>Combien de temps ? Et quel est le moment ? Et quel jour ? (ܠܘܿܘܿܐ ܠܘܿܘܿܐ ܠܘܿܘܿܐ ܠܘܿܘܿܐ</p>	<p>À quand sa venue ? (أَيَّانَ</p>

<p>μέλλη ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα et ܐܠܘܢ ܕܚܘܪܐ ܥܠ ܝܘܪܐ ܥܡܘܢ/ēmar lan ēmatī hōlēn nēhwyōn) v. 4</p>	<p>ܕܚܘܪܐ ܕܚܘܪܐ/da-kmō mētyō w- aynō ū zabnō w-ba-ynō yōmō) v. 80</p>	<p>مُرْسَاهَا/ayyān mursāhā) v. 187</p>
<p>[Ce jour ou cette heure, nul ne les connaît,]... personne sinon le Père (εἰ μὴ ὁ πατήρ et ܐܒܘܢ ܐܒܘܢ ܐܒܘܢ/ēlō ēn abō) v. 32</p>	<p>Le temps de la fin, seul le Père le connaît (ܐܒܘܢ ܐܒܘܢ ܐܒܘܢ ܐܒܘܢ ܐܒܘܢ ܐܒܘܢ ܐܒܘܢ ܐܒܘܢ/l-zabnō d-ḥartō abō ū balhūd yōda‘ aynō) v. 109</p>	<p>La connaissance n’en est qu’auprès de Mon Seigneur (اِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي ‘ind rabbī) v. 187</p>
<p>X</p>	<p>[L’Heure] est gardée dans le secret jusqu’à ce qu’elle soit manifestée (ܕܚܘܪܐ ܕܚܘܪܐ ܕܚܘܪܐ ܕܚܘܪܐ/da-gnizōit hō mētnaṭrō ‘ad mētdanḥō) v. 112</p>	<p>Lui seul la [i.e. l’Heure] manifestera, en son temps (لَا يُجَلِّیْهَا لَوْفَتِهَا إِلَّا هُوَ waqtihā illā huwa) v. 187</p>
<p>X</p>	<p>Alors soudain, la voix frappera la Terre d’épouvante (ܘܥܠܘܢ ܥܠ ܫܘܠܘܢ ܫܘܠܘܢ ܫܘܠܘܢ hōyden qōlō mēn gōw šēlyō nbalhēyh l-ar‘ō) v. 223</p>	<p>[L’Heure] ne viendra à vous que soudainement (لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً ta’tiyakum illā baḡtat^{am}) v. 187</p>
<p>Mais ce jour ou cette heure, nul ne les connaît, ni les anges du ciel, ni le Fils... (Περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ οὐδὲ ὁ υἱός et ܕܘܢ ܐܠܘܢ ܕܚܘܪܐ ܕܚܘܪܐ ܕܚܘܪܐ ܕܚܘܪܐ ܕܚܘܪܐ ܕܚܘܪܐ ܕܚܘܪܐ /‘al dēn yōmō hō w-‘al šō‘tō hoy nōš lō yōda‘ oflō malākē da-šmayō w-lō brō) v. 32</p>	<p>Cette Heure, nul Homme ne la connaît (ܕܚܘܪܐ ܕܚܘܪܐ ܕܚܘܪܐ ܕܚܘܪܐ ܕܚܘܪܐ/l-hōy lam šō‘tō lō nōš yōda‘ d-aydō itēh) v. 107</p>	<p>Si je connaissais l’Inconnaissable [i.e. le temps de la venue de l’Heure] ... [Mais] je ne suis qu’un Avertisseur et un Annonceur (وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ ... إِنَّ أَنَا إِلَّا) نَذِيرٌ بَشِيرٌ /wa-law kuntu a‘lamu l-ḡayb ... in anā illā nadīr wa- bašīr) v. 188</p>

Chapitre 2 – Les évènements de la Fin

Le chapitre précédent était consacré, de manière générale, aux « temps de la Fin », c'est-à-dire aux différentes manières littéraires (métonymiques, métaphoriques) avec lesquelles les auteurs du Coran désignent un seul et même évènement final. En traitant de la question de « l'Heure » eschatologique nous avons vu que la voix du prédicateur avertissait de la venue proche, voire imminente, de celle-ci. Bien que tous les chercheurs ayant abordé ce volet du discours coranique, depuis notamment Paul Casanova au début du 20^{ème} siècle, aient considéré que ces passages reflétaient une strate originelle dans la pensée de Muḥammad, nous avons cherché à montrer qu'ils sont en réalité des homélies en arabe dont les sous-textes bibliques véhiculent tout un champ sémantique autour de l'arrivée proche de la Fin, et relève donc plus d'un *topos* et d'une stratégie littéraires que d'une croyance individuelle.

Il nous semble toutefois hautement probable que les éditeurs du Coran, lorsqu'ils rassemblèrent diverses péripécies dans un corpus final, introduisirent des nuances à cette proximité de l'*eschaton* par le biais d'un mot tel « peut-être » pour changer le phrasé biblique « l'Heure est proche » en « peut-être l'Heure est-elle proche », et ce afin de justifier le fait que malgré les discours parénétiques de Muḥammad (et/ou de d'autres) la Fin n'était toujours pas arrivée.

Ces interpolations eurent pour conséquence de causer un certain nombre de contradictions dans le texte même de la 'vulgate' du Coran, puisque comme nous l'avons vu, nous y trouvons côte à côte des versets qui affirment que l'Heure viendra « peut-être » bientôt, et des versets qui évoquent son imminence, voire même des versets qui soulignent le fait que les signes avant-coureurs de la Fin sont déjà parmi l'auditoire actuel, c'est-à-dire que la Fin est déjà partiellement arrivée. Ainsi, un verset de la sourate Muḥammad demande-t-il de manière rhétorique :

Qu'attendent-ils sinon que l'Heure vienne à eux brusquement ? Déjà ses signes sont venus. ... (فَهَلْ)
يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا
ašrāṭuhā)¹⁰⁶³

La littérature musulmane interprétative et apocalyptique postérieure au Coran développera le sujet des « signes de l'Heure » – aussi appelés « combats (eschatologiques) et tribulations » (مَلَاهِمَ)
malāḥim wa-fitan)¹⁰⁶⁴ – de manière extensive, énumérant les évènements qui indiqueront aux

¹⁰⁶³ Q 47, 18. La suite du verset est la suivante : « Comment leur appartiendra-t-il de songer à l'Heure quand elle viendra ? ».

¹⁰⁶⁴ Donner, « Question du messianisme », p. 18. Le premier terme est le pluriel de l'arabe فتنة (*fitna*) qui est employé au singulier à 34 reprises dans le Coran. Le deuxième terme est le pluriel de l'arabe ملحمة (*malḥama*) qui n'est jamais employé dans le Coran. Correspondant à l'hébreu מִלְחָמָה (*milḥāmāh*) pour le « combat » ou la « bataille » (voir *infra* Ez 7, 14), il a ce même sens général, mais avec une connotation eschatologique certaine

Hommes que la Fin est proche en reprenant des éléments du Coran, mais surtout en y ajoutant un grand nombre de détails, en partie héritée de la tradition apocalyptique juive et chrétienne¹⁰⁶⁵.

Parmi les événements appartenant à la première catégorie (présageant de l'avènement imminent de l'eschaton au sein du Coran lui-même), on citera deux exemples. D'abord le cas des peuples de Gog et de Magog (ياجوج وماجوج / *Yājūj wa-Mājūj*), retenus derrière un rempart construit par Alexandre le Grand¹⁰⁶⁶, jusqu'à la venue de l'eschaton, lorsque Dieu le fera tomber¹⁰⁶⁷. Ailleurs dans le Coran, il est précisé qu'au moment de leur libération, les morts, « hors de chaque sépulcre, surgiront » (مِنْ كُلِّ) (*min kull ḥadab yansilūn*)¹⁰⁶⁸. Les auteurs de ces deux seuls textes qui mentionnent Gog et Magog relient donc le moment de la (ré)apparition de ces peuples terrifiants à la venue de la « Promesse » (i.e. la Fin) et la Résurrection, respectivement.

Cet événement est bien entendu un lointain héritier de la tradition juive, puisque le livre d'Ezéchiel est le premier écrit à mentionner Gog¹⁰⁶⁹, mais il l'est surtout de la tradition apocalyptique juive et chrétienne dans la mesure où un texte comme l'Apocalypse de Jean évoque en même temps Gog et Magog et le fait dans un contexte explicitement eschatologique, proche de celui du Coran¹⁰⁷⁰.

Un autre événement coranique appartenant à ce que l'exégèse intégrera aux « signes avant-coureurs de la Fin » est l'apparition de la « fumée ». Un seul passage coranique, qui se trouve dans une péricope eschatologique de la sourate al-Duḥān (Q 44), mentionne celle-ci, à la suite d'un verset polémique qui s'en prend à ceux qui ne croient pas et doutent (implicitement, de la venue de l'Heure) :

(à l'instar de l'emploi hébraïque dans le *Rouleau de la Guerre*), comme l'avait déjà remarqué Casanova, *Mohamed et la fin du monde*, pp. 47-8. On notera en outre l'importance du mot dans l'expression arabe رسول الملحمة (*rasūl al-malḥama*) employée pour désigner Muḥammad dans des *ḥadīṭ*. Cf. *ibid.*, pp. 49-52. Casanova traduit النبي الملحمة (*nabī l-malḥama*) par « prophète de la fin du monde ».

¹⁰⁶⁵ L'étude la plus complète à ce sujet demeure Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic* (voir par exemple pp. 12-4). L'auteur a récemment publié une traduction d'un exemple représentatif de littérature musulmane apocalyptique : le *Kitāb al-ḥitan* de Nu'aym b. Ḥammād al-Marzawī, parue sous le titre « *The Book of Tribulations* » : *The Syrian Muslim Apocalyptic Tradition*.

¹⁰⁶⁶ Q 18, 94-5 : « Ils dirent : « Ô Dū l-Qarnayn [« le bicornu », i.e. Alexandre] ! les Gog et les Magog sèment le désordre sur la Terre. Pourrions-nous te remettre une redevance, à charge que tu établisses une digue entre eux et nous ? » / « ... Aidez-moi avec ardeur [et] j'établirai entre vous et eux un rempart ».

¹⁰⁶⁷ Q 18, 97-8 : « [Les Gog et les Magog] ne purent ni escalader ce rempart ni y pratiquer une brèche. / [...] Quand viendra la Promesse de mon Seigneur, Il rasera ce rempart : la Promesse de mon Seigneur est inévitable ».

¹⁰⁶⁸ Q 21, 96.

¹⁰⁶⁹ Ez 38 et 39, chapitres dédiés à des prophéties contre un dénommé Gog. Magog, quant à lui, est mentionné en Gn 10, 2.

¹⁰⁷⁰ Ap 20, 7-9 : « Quand les mille ans seront accomplis, Satan sera relâché de sa prison, / et il s'en ira séduire les nations qui sont aux quatre coins de la terre, Gog et Magog. Il les rassemblera pour le combat... / Ils envahirent toute l'étendue de la terre... ». Voir Brady, « Revelation and the Qur'an », p. 221 et Cook, « Gog and Magog (Yājūj wa-Mājūj) », E.I.³, III, p. 113.

Guette donc le jour où le ciel apportera une fumée visible/ qui couvrira les Hommes ! Voici un Châtiment cruel ! (يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُحَانٍ مُّبِينٍ ﴿١٠١﴾ يَغْشَى النَّاسَ هَذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ) *fa-rtaqib yawm ta'ti l-samā' bi-duḥān mubīn/ yağšā l-nās hādā 'adāb alīm*)¹⁰⁷¹

Ce passage, avant même d'évoquer les termes-clés que sont la « fumée » et le « Châtiment », mentionne consécutivement le « jour » (يَوْمَ/ *yawm*) et la « venue » (تَأْتِي/ *ta'ti*), deux mots qui, comme nous l'avons longuement vu dans le premier chapitre, doivent immédiatement indiquer à l'auditeur/lecteur qu'il s'agit d'une description d'un évènement eschatologique.

Dans ce cas, il s'agit du jour où le ciel fera venir une « fumée » (دُحَانٍ/ *duḥān*)¹⁰⁷², qui est qualifiée de « claire » ou « visible », probablement pour des raisons de maintien de rime. Comme l'ont noté certains chercheurs, cette « fumée » est une reprise d'un motif biblique qui apparaît d'abord dans le livre de Joël dans un sens « pré-eschatologique »¹⁰⁷³, puis dans des textes néotestamentaires, dont l'Apocalypse, avec une connotation explicitement apocalyptique¹⁰⁷⁴. On sait en outre qu'un homéliste de langue syriaque comme Ephrem (m. 373) reprendra l'image de la fumée pour décrire ce qui adviendra après le coup de trompette eschatologique : « La poussière de la terre prend feu, tout devient fumée »¹⁰⁷⁵.

Dans le Coran, cette « fumée » eschatologique « couvre » ou « enveloppe » (يَغْشَى/ *yağšā*) les Hommes. Cet évènement est qualifié de « Châtiment », et comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, le nom métaphorique الغاشية (*al-ğāšiya*) se réfère possiblement à un tel Châtiment.

Ces deux « signes avant-coureurs de la Fin » que sont l'invasion des Gog et des Magog sur Terre ainsi que l'apparition d'une fumée recouvrant les Hommes ne sont mentionnés qu'en trois brèves occurrences coraniques et semblent quasiment anecdotiques. D'autres évènements eschatologiques, toutefois, prennent une place de grande importance dans le Coran et relèvent d'un discours élaboré sur la Fin du monde qui se construit sur une riche base de sous-textes bibliques.

Dans ce qui suit, nous nous intéresserons à trois grandes catégories de « signes avant-coureurs de la Fin » qui, comme nous allons le voir, seraient mieux qualifiés d' « évènements de la Fin » puisque dans la rhétorique coranique, ils ne présagent pas de l'*eschaton* mais en font partie intégrante.

Nous nous pencherons d'abord sur un cas complexe et paradoxal : l'avènement sur Terre d'un Sauveur eschatologique qui est propre à toutes les traditions eschatologiques, mais fait défaut au Coran. Nous chercherons à comprendre les raisons de cette absence et proposerons certaines

¹⁰⁷¹ Q 44, 10-1. Le verset suivant met ces mots dans la bouche des mécréants lors de ce Jour : « Seigneur ! écarte-nous de ce Châtiment : nous sommes croyants ! ».

¹⁰⁷² Ce terme, qui ne semble pas avoir d'équivalents dans d'autres langues sémitiques (cf. Zammit, *Lexical Study*, p. 173), n'est employé qu'une seule autre fois dans le Coran, en Q 41, 11, dans un contexte non eschatologique pour décrire la création divine du ciel depuis la « fumée ». Voir Toelle, « Smoke », E.Q., V, p. 64.

¹⁰⁷³ Jl 3, 1-5 : « ... en ces temps-là ... Je placerai des prodiges dans le ciel et sur la terre, du sang, du feu, des colonnes de fumée... ».

¹⁰⁷⁴ Ap 9, 2 : « [La clé] ouvrit le puits de l'abîme, et il en monta une fumée, comme celle d'une grande fournaise... ».

¹⁰⁷⁵ Andrae, *Origines de l'islam*, p. 147.

solutions en menant une étude comparative avec d'autres textes qui peignent le tableau apocalyptique de l'arrivée d'un Sauveur accompagné des armées célestes dans la sphère terrestre.

Nous verrons ensuite que le retentissement de deux sons précédant la Résurrection et le Jugement joue un rôle essentiel dans la tradition textuelle eschatologique, et surtout dans les homélies de Narsaï et de Jacques de Saroug, suivies du Coran. Nous nous interrogerons sur la signification de ces sons dans leur contexte littéraire et verrons en quoi le Coran est certainement tributaire de l'homilétique syriaque.

La majeure partie du présent travail sera consacrée aux bouleversements cosmiques et terrestres qui surviennent à la suite de la « fumée » susévoquée à la fois chez Joël, dans l'Apocalypse et dans le Coran, et qui semblent être la cause à la fois de la venue du Sauveur accompagné des anges, et du retentissement des sons eschatologiques. Ces bouleversements perturbent et vont même jusqu'à anéantir les éléments célestes (ciel, étoiles, soleil, lune) ainsi que terrestres (montagnes, Terre, mer). Paradoxalement, le résultat semble être double : la destruction totale de la Terre et plus largement de l'univers d'une part et la sortie de terre des morts – soit la Résurrection.

I. La venue du Sauveur eschatologique

1.1 La figure du Sauveur dans les écrits religieux antérieurs à l'islam et dans le Coran

L'une des énigmes les plus intrigantes et persistantes dans les études universitaires touchant à l'eschatologie coranique est l'absence de figure messianique dans le Coran¹⁰⁷⁶. C'est là un phénomène que l'on pourrait qualifier d'« anormal »¹⁰⁷⁷ puisque la quasi totalité des textes religieux à teneur eschatologique qui précèdent ce corpus – les écrits zoroastriens, les textes bibliques canoniques mais aussi deutérocanoniques, les textes issus des communautés situées autour de Qumrân, les homélies syriaques, etc. – mentionnent sinon le messie lui-même, du moins une (ou plusieurs) figure(s) messianique(s), salvatrice(s)¹⁰⁷⁸.

¹⁰⁷⁶ Madelung, « al-mahdī », E.I.², V, pp. 1221-8 : l'auteur de l'article commence en notant que le terme n'apparaît pas dans le Coran et que c'est le nom du « restaurateur de la religion et de la justice qui [...] règnera avant la fin du monde ». Donner, « Question du messianisme », p. 19 : « le texte du Coran ne fournit aucun support aux idées messianiques qui auraient circulé entre les premiers croyants – au même titre que les autres notions eschatologiques, comme celle du Jugement dernier. Ni le mot *mahdî* ni le mot *dajjâl* ne se trouvent dans le Coran » et p. 20 : « le Jugement dernier coranique semble plutôt arriver brusquement, sans la préparation et sans la présence d'aucun personnage messianique. En outre, le Coran ne parle jamais du retour d'un sauveur dans ce monde-ci ».

¹⁰⁷⁷ Bien que Donner, *ibid.* pense le contraire. Nous discuterons des raisons pour lesquelles sa position est discutable ci-dessous.

¹⁰⁷⁸ Seuls deux livres vétérotestamentaires datant de la période du Second Temple évoquent le salut eschatologique sans mentionner de figure messianique : le livre de Tobit et le livre de la Sagesse (de Ben Sira). Voir Flusser, « Messiah », E.J., XI, p. 1408. L'auteur de l'article mentionne en outre le livre de Daniel, mais avec des réserves étant donné que la figure du Fils d'Homme (cf. *infra*) y est présente. Concernant les livres apocalyptiques deutérocanoniques, trois d'entre eux seulement ne font pas allusion à une figure messianique. Il s'agit de 1 Hénoch 6-36 (datant de ca. 170 avant notre ère), de l'Assomption de Moïse (7-29 de l'ère commune) et de 2 Hénoch (1-50 de l'ère commune). Voir Laporte, *La Bible et les origines chrétiennes*, pp. 238-43.

Si les trois premiers recueils évoqués datent de plusieurs siècles avant l'avènement de l'islam, nous verrons, comme Stephen Shoemaker l'a récemment démontré dans une belle étude¹⁰⁷⁹, que nombre de textes *contemporains* à Muḥammad – qu'ils soient juifs, chrétiens ou zoroastriens – attestent explicitement d'un contexte historique d'attentes messianiques.

On pourrait résumer ainsi la situation paradoxale du Coran au sein de la tradition textuelle religieuse antérieure : dans la grande majorité des textes ayant précédé le corpus coranique il n'y a pas d'eschatologie sans messie, mais il n'y a pas de sauveur, pas de messie (au sens technique du terme) dans l'eschatologie coranique.

Avant de nous interroger sur les raisons de cette absence, il convient d'abord de rappeler que les textes de tradition dite « monothéiste » ne sont pas les seuls à faire intervenir une figure sotériologique dans leurs discours sur la Fin. Il conviendra ensuite de nous demander – de manière très brève étant donné de l'ampleur et de la complexité du sujet – ce que signifie le terme « messie » (qui lui, appartient exclusivement à la tradition susmentionnée) en l'étudiant dans ses contextes littéraires.

1.1.1 Textes zoroastriens

Ainsi, l'exemple de la tradition textuelle zoroastrienne est intéressant dans la mesure où dans son discours eschatologique, bien que le terme « messie » n'y apparaisse évidemment pas, un Sauveur y est toutefois bel et bien présent. Celui-ci est appelé Saošyant, un nom qui est parfois suivi de l'adjectif « le victorieux » (*vərərθajan*), et dont un Yašt (un des 21 hymnes adressés à des divinités) explique qu'il signifie « parce qu'il sera utile »¹⁰⁸⁰. Ce terme qui aurait pu désigner Zoroastre lui-même (que l'on comparera à l'emploi du terme « messie » pour qualifier Jésus, *infra*)¹⁰⁸¹, se réfère à l'être humain qui, à la fin des temps, assurera la victoire définitive du bien sur les forces du mal, marquant ainsi la fin du monde¹⁰⁸².

Des apocalypses zoroastriennes datant de la fin de l'Empire sassanide, comme le *Zand ī Wahman Yasn*, le *Bundahišn* ou le *Jāmāsp Nāmag*, attestent quant à elles qu'à une époque très proche de celle qui vit émerger la communauté de Croyants menée par Muḥammad, les habitants de cet Empire attendaient la victoire imminente d'un roi sassanide qui serait suivie de l'arrivée d'un dénommé Ušedar, fils de Zoroastre et sauveur eschatologique¹⁰⁸³.

1.1.2 Textes bibliques et de Qumrân

¹⁰⁷⁹ Shoemaker, *Apocalypse of Empire*, voir surtout chapitres 2 (pp. 38-63), 3 (pp. 64-89) et 4 (pp. 90-115).

¹⁰⁸⁰ Lecoq, *Livres de l'Avesta*, p. 517, note 129. Voir Yašt 13, XXVIII, 129 : « Lui qui portera le nom de Saošyant le victorieux [...] *saošyant*, parce qu'il sera utile au monde matériel tout entier ... ».

¹⁰⁸¹ Shaked, « Eschatology », VIII, p. 566.

¹⁰⁸² Lecoq, *Livres de l'Avesta*, p. 149. Voir Yašt 19, 89 : « Lui qui s'est attaché au victorieux parmi les *saošyants* [i.e. *Astvat.ərəta*, « le *saošyant* par excellence », un autre Sauveur mentionné dans des textes plus récents] et ses autres compagnons, ainsi, il rénovera un monde sans vieillesse, sans mort, sans corruption, sans décomposition, avec une vie éternelle, une jouissance éternelle, indépendante ; lorsque les morts se relèveront, le vivant arrivera, indestructible, l'existence sera un renouvellement selon sa volonté. » (*ibid.*, p. 606).

¹⁰⁸³ Shoemaker, *Apocalypse of Empire*, pp. 105-113.

Le nom commun français « messie » vient du latin *messias*, lui-même étant un emprunt au grec μεσσίας, transcrivant soit le terme araméen מָשִׁיחָא (*māšīḥā*)¹⁰⁸⁴, soit l'hébreu vétérotestamentaire מָשִׁיחַ (*māšīaḥ*) qui signifie « l'oint »¹⁰⁸⁵ dans un sens non pas eschatologique, mais de consécration¹⁰⁸⁶. On le trouve employé 38 fois à travers le corpus de l'Ancien Testament : dans la majorité des cas (28 fois) à propos des rois d'Israël élus par Dieu (Saul, David et ses descendants)¹⁰⁸⁷, une fois à propos du roi Cyrus¹⁰⁸⁸, en sept occasions à propos des prêtres¹⁰⁸⁹, et deux fois à propos des patriarches¹⁰⁹⁰. Cette onction confère à ces différentes personnes une légitimité divine qui sera considérée dans un premier temps comme la promesse divine d'un royaume éternel pour les descendants de David¹⁰⁹¹, et dans un second temps comme l'espoir d'un sauveur qui viendra libérer les Juifs de l'occupation romaine étrangère¹⁰⁹².

Le mot que la Traduction Œcuménique de la Bible (TOB ci-après), notamment, traduit en français par « messie » dans ces différents versets vétérotestamentaires n'est qu'une *transcription* du terme original en hébreu qui, s'il devait être véritablement *traduit*, serait rendu par « oint » (ainsi, au lieu de lire « le Seigneur donne la victoire à son messie » en Ps 20, 7 comme le rend la TOB, on aurait « le Seigneur donne la victoire à son oint »).

Le mot grec qui traduit l'hébreu מָשִׁיחַ (*māšīaḥ*) dans la version des Septante est χριστός, terme qui sera ensuite employé très fréquemment dans l'ensemble des textes du Nouveau Testament¹⁰⁹³, et qui donnera notamment le français « Christ ». Dans les livres néotestamentaires, c'est-à-dire pour les auteurs chrétiens qui composèrent des textes après la mort de Jésus, il prend un sens nouveau qui n'est plus seulement celui d'« oint », mais aussi et surtout celui de Messie, terme dont la définition exacte demeure incertaine et sujet à débats.

¹⁰⁸⁴ Koehler et Baumgartner, *Lexicon*, II, p. 645.

¹⁰⁸⁵ Koehler et Baumgartner, *Lexicon*, II, p. 643. Le substantif dérive du verbe מָשַׁח (*māšāḥ*) pour « oindre » d'un liquide (huile, teinture) le pain, le bouclier, la maison, etc. et surtout « oindre » les objets de culte (cf. par exemple Dn 9, 24), les animaux pour le sacrifice (Ex 29, 36) ou encore les humains pour les consacrer roi (cf. notamment 1 Sam 15, 1), pour les consacrer prêtre (cf. Ex 28, 41 par exemple) et enfin pour les consacrer prophète (1 R 19, 16 ; Is 61, 1 ; 2 Ch 22, 7 et 2 Sam 3, 39). Cf. *ibid.*, II, pp. 643-4.

¹⁰⁸⁶ Flusser, « Messiah », E.J., XI, p. 1408.

¹⁰⁸⁷ 1 Sam 2, 10 : « ... Le Seigneur jugera la terre entière. Il donnera la puissance à son roi, il élèvera le front de son messie. » ; 1 Sam 2, 35 ; 12, 3 et 5 ; 24, 7 et 11 ; 16, 6 ; 26, 9+11+16+23 ; 2 Sam 1, 14+16+21 ; 19, 22 ; 23, 1 ; Lam 4, 20 ; Ps 2, 2 : « Les rois de la terre s'insurgent et les grands conspirent entre eux, contre le Seigneur et contre son messie. » ; 18, 51 ; 20, 7 ; 28, 8 ; 84, 10 ; 89, 39 et 52 ; 132, 10 et 17 ; 2 Ch 6, 42 ; Hab 3, 13.

¹⁰⁸⁸ Is 45, 1 : « Ainsi parle le Seigneur à son messie : A Cyrus... ».

¹⁰⁸⁹ Lv 4, 3+5+16 ; 6, 15 ; Nb 3, 3 ; Dn 9, 25-6 : « ... Depuis le surgissement d'une parole en vue de la reconstruction de Jérusalem, jusqu'à un messie-chef, il y aura sept septénaires .../ Et après soixante-deux septénaires, un oint sera retranché... ».

¹⁰⁹⁰ Ps 105, 15 : « Ne touchez pas à mes messies, ne faites pas de mal à mes prophètes. » et 1 Ch 16, 22 : idem.

¹⁰⁹¹ 2 Sam 7, 12-6 et 23, 1-5. Cf. Ginsberg, « Messiah », E.J., XI, pp. 1407-8.

¹⁰⁹² Kippenberg, « Messianism », E.C., III, p. 498. Cet espoir semble s'être incarné en la personne du roi descendant de David, Zerubbabel (cf. Hag 2, 20-3 et Za 3, 8 ; 6, 12-3).

¹⁰⁹³ A 586 reprises selon le compte de sa traduction syriaque dans la Pešittā. Cf. Kiraz, *Concordance*, III, p. 1747.

Ainsi, d'après Bart Ehrman, les Juifs contemporains de Jésus envisageaient le rôle du Messie de multiples façons : soit comme un personnage puissant qui viendrait délivrer Israël militairement de la main des oppresseurs¹⁰⁹⁴, soit comme un prêtre qui viendrait donner une interprétation finale de la Loi de Moïse, ou encore comme un juge cosmique dont l'avènement signifierait le Jugement de la Terre¹⁰⁹⁵. Il est toutefois loin d'être certain que Jésus lui-même se soit considéré comme représentatif de l'une de ces trois qualifications.

Nous sommes en revanche éclairés sur certaines croyances juives d'une part concernant le Messie pendant le siècle précédant la naissance de Jésus par le biais d'un texte « deutérocanonique » comme 1 Hénoch 37-71 (composé entre 94 et 64 avant l'ère commune)¹⁰⁹⁶ ; et d'autre part à l'époque de Jésus même grâce aux manuscrits découverts à Qumrân et dans ses alentours, desquels il ressort que les communautés qui les composèrent croyaient qu'en des temps futurs, le Royaume de Dieu serait gouverné sur Terre par deux Messies : à la fois par un roi descendant de David et par un prêtre descendant d'Aaron (qui ne seront toutefois ni l'un ni l'autre impliqués dans la bataille finale entre les Fils de la Lumière et les Fils des Ténèbres)¹⁰⁹⁷.

Pour donner une idée du contexte textuel dans lequel apparaît le terme מָשִׁיחַ (*māšīaḥ*) dans les écrits 'de la Mer Morte', nous citons ci-après l'un des textes principaux concernant les règles eschatologiques de la communauté de Qumrân, la *Règle de la Congrégation* (1QSa/1Q28a) qui décrit en ces termes la procédure du déroulement du banquet de la Fin,

lorsque [Dieu] aura enfanté le Messie parmi eux (א[ת]המשיח אתם יוליד [אל] [ל] h-mšyḥ
 ʾtm) : le [Prêtre,] entrera à la tête de toute la congrégation d'Israël, puis tous [ses] frè[re]s, les fils
 d'Aaron, les prêtres [convoqués] à la réunion, hommes de renom. Puis ils prendront place de[vant
 lui, chacun] selon sa dignité. Et ensuite, [le Mes]sie d'Israël prendra place (ל)י[ש]ב מ[ש]יח ישרא[ל]
 mš]yḥ ysr[ʾl]...¹⁰⁹⁸

Ce texte, aussi appelé « Règle messianique », a probablement été écrit durant le premier quart du premier siècle avant l'ère commune, mais il était toujours en emploi et continuait à être circulé dans les communautés de Qumrân durant le siècle suivant¹⁰⁹⁹.

On y soulignera l'emploi de la formule introductive qui évoque d'une part le temps futur où Dieu aura « enfanté » ou « engendré le Messie », qui rappelle le Psaume 2, 7 : « ... le Seigneur m'a dit : « Tu

¹⁰⁹⁴ Ehrman, *Apocalyptic Prophet*, p. 93.

¹⁰⁹⁵ *Ibid.*, p. 217.

¹⁰⁹⁶ On y notera la présence de quatre titres/noms du Messie qui seront ensuite donnés à Jésus : « Christ », « Jésus », « Élu de Dieu » et le « Fils de l'homme ». Cf. Laporte, *La Bible et les origines chrétiennes*, p. 239.

¹⁰⁹⁷ Ehrman, *Apocalyptic Prophet*, p. 113 et Sanders, *Jesus*, p. 89. Voir plus spécifiquement Cross, « Notes on the Doctrine of the Two Messiahs », pp. 1-3 et surtout Collins, *Scepter and the Star*.

¹⁰⁹⁸ 1Q28a (1QSa) Col. II, ll. 11-4. Cf. aussi 4Q249f (4Qpap cryptA Serekh ha-ʿEdahⁱ) Frgs 1-3, ll. 1 et 4 ainsi que 4Q249i (4Qpap cryptA Serekh ha-ʿEdahⁱ) Frg. 1, ll. 1 et 5. Nous employons ici la traduction légèrement modifiée de Legrand, « Règle de la Congrégation », dans *La bibliothèque de Qumrân 3b*, p. 573. Cf. aussi Parry et Tov, *Dead Sea Scrolls Reader*, I, pp. 198-9.

¹⁰⁹⁹ Legrand, « Règle de la Congrégation », p. 555.

es mon fils ... je t'ai engendré »¹¹⁰⁰, et qui fera penser à la formule néotestamentaire « Messie fils de Dieu » (Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ] et ܡܫܝܗ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ/*mšīhō brēh d-Ālōhō*)¹¹⁰¹; et d'autre part la formule « Messie d'Israël » qui se rapproche du « Messie, roi d'Israël » (ὁ Χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραήλ et ܡܫܝܗ ܡܠܟܗ ܕܝܣܪܐܐܝܠ/*mšīhō malkēh d-Īsrōēl*) de l'Évangile de Marc¹¹⁰².

Nous nous souviendrons en outre que les milieux producteurs de ces écrits croyaient en la venue de deux Messies, alors qu'un seul n'est mentionné dans l'extrait suscit. Selon une hypothèse très plausible rapportée par Thierry Legrand, le Messie auquel il est fait allusion ici serait celui descendant de David, tandis que le second ne serait autre que « le Prêtre » (הכוהן/*h-kwhn*)¹¹⁰³, qui selon certaines lectures du manuscrit défectueux pourrait aussi avoir « le Prêtre oint » (הכוהן המשיח/*h-kwhn h-mšyh*)¹¹⁰⁴, le Messie sacerdotal issu d'Aaron. La suite et fin du texte semble confirmer cela puisqu'il y est ordonné que « personne n'étende sa main sur les prémices du pain et du vin avant le Prêtre ; car c'est lui qui [les] bénira », précisant que ce n'est qu'« ensuite » que le Messie d'Israël bénira à son tour le pain et le vin, donnant apparemment la préséance au premier sur le second¹¹⁰⁵.

Ce texte de la *Règle de la Congrégation*, ainsi que l'*Écrit de Damas*, un recueil de lois à destination des communautés de Qumrân qui mentionne l'« ère d'impiété » présente qui « s'achèvera par la « visite » de Dieu et la venue d'un « messie d'Aaron et d'Israël »¹¹⁰⁶, seraient les deux seuls qui fassent référence de manière aussi précise à la venue future d'une figure salvatrice¹¹⁰⁷. On notera toutefois qu'un texte fragmentaire, appelé par les chercheurs *Apocalypse messianique* (4Q521), évoque « Son

¹¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 573, note n°4 pour les renvois aux nombreuses discussions autour de la lecture du début de cet « passage difficile », comme le qualifie Thierry Legrand. Comparer aussi à la formulation : « Il sera appelé fils de Dieu » dans l'Apocalypse araméenne (4Q246), col. II, l. 1. À ce sujet voir notamment Puech, « Notes sur le fragment d'apocalypse 4Q246 », pp. 533-58.

¹¹⁰¹ Mc 1, 1 (dans quel verset « fils de Dieu » semble être un ajout scribal – cf. Metzger, *Textual Commentary*, p. 62) ; Mt 16, 16 ; 26, 63 ; Lc 4, 41 ; Jn 6, 69 ; 11, 27 ; 20, 31 ; Ac 8, 37.

¹¹⁰² Mc 15, 32.

¹¹⁰³ Reconstruction hypothétique du texte lacunaire basé sur la l. 19. Legrand, « Règle de la Congrégation », p. 573, note n°6.

¹¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 572, notes c et d.

¹¹⁰⁵ 1Q28a (1QSa) Col. II, ll. 18-21. A noter que l'avant dernière ligne du texte (l. 21) poursuit par : « Et ensuite, tous les membres de la Congrégation de la Communauté béniront, chacun selon sa dignité... », indiquant par là l'existence d'un ordre hiérarchique allant du Prêtre (Messie d'Aaron ?) au Messie (de David) aux membres de la Communauté.

¹¹⁰⁶ Labadie, « Écrit de Damas », p. 4. Les passages auxquels il est fait allusion sont respectivement les suivants : « lorsque Dieu visitera la terre afin de remettre aux impies leur juste salaire » (CD A col. VII, l. 9), « C'est le jour lors duquel Dieu (les) visitera » (CD A col. XIX, l. 15) et « lors de la venue du messie d'Aaron et d'Israël » (בבוא משיח וישראל) (CD A col. XIX, ll. 10-11).

¹¹⁰⁷ Legrand, « Règle de la Congrégation », p. 573, note n°5.

oint » (משיח/mšyḥw)¹¹⁰⁸, qui est décrit comme accomplissant nombre de miracles dans le futur qui seront ceux attribués à Jésus dans les Évangiles¹¹⁰⁹.

Pour conclure ces brèves remarques concernant la conception du Messie chez les soi-disant 'esséniens', il convient de remarquer qu'il semblerait que lorsque les membres de cette (ou ces) communauté(s) juive(s) rejoignirent les combats durant la première guerre judéo-romaine en 66-73 de l'ère commune, ils aient considéré qu'ils participaient à la bataille finale avant que Dieu n'établisse son Royaume et envoie ses deux Messies¹¹¹⁰.

C'est donc dans ce contexte historique précis que furent composés les Évangiles – celui de Marc, qui est considéré comme étant le plus ancien, ayant été écrit autour de l'an 70 de l'ère commune¹¹¹¹. À l'époque de Jésus et dans les décennies qui suivirent sa mort, les Juifs croyaient que les forces du mal (en l'occurrence les Romains occupant la Palestine) allaient être vaincues dans un futur proche par l'envoi divin d'un sauveur et l'instauration d'un royaume duquel l'iniquité et la souffrance seraient exclus¹¹¹².

Jésus s'était-il lui-même considéré comme ce sauveur ? D'une part il ressort des enseignements qui lui sont attribués, que lorsqu'il discute avec les Pharisiens dans le temple de la question de savoir si le Messie doit appartenir à la descendance de David ou non, il pencherait apparemment pour la deuxième réponse négative¹¹¹³.

D'autre part, lorsque Jésus comparait devant le Grand Prêtre et qu'il lui est demandé s'il est le Messie, sa réponse varie selon les recensions qui en sont faites : il répond soit « oui »¹¹¹⁴, soit il évade la question¹¹¹⁵, soit il semble sous-entendre que « non »¹¹¹⁶. En outre, un passage de Marc montre

¹¹⁰⁸ 4Q521, Frags. 2, col. II, l. 1 : « [car les cie]ux et la Terre écouteront Son oint ».

¹¹⁰⁹ Tabor et Wise, « 'On resurrection' », pp. 149-62. Voir notamment 4Q521, Frags. 2, col. II, l. 12 : « [car] il guérira les gravement blessés et fera revivre les morts (יהיה וימתים/w-mtym yḥyh), il proclamera la bonne nouvelle aux pauvres (ענוים יבשר/nwym ybšr) ».

¹¹¹⁰ Ehrman, *Apocalyptic Prophet*, p. 113 et Sanders, *Jesus*, p. 89 et p. 30 : « When the revolt finally broke out in 66, it is almost certain that many joined in because they believed that God was ready to deliver them. [...] Many were willing to take up arms when the signs of the time were clear enough. The result would be (they thought) that God would step in and give them the victory. ». L'auteur précise toutefois que ces attentes n'étaient pas nécessairement messianiques.

¹¹¹¹ Combet-Galland, « L'évangile selon Marc », p. 70 : « Ainsi la date de 70, dans un climat d'effervescence apocalyptique, est-elle majoritairement retenue [pour dater l'évangile selon Marc] ».

¹¹¹² Ehrman, *Apocalyptic Prophet*, p. 119 sqq. et cf. note ci-dessus.

¹¹¹³ C'est là l'avis d'Ehrman qui cite Mc 12, 35-7 : « ... « Comment les scribes peuvent-ils dire que le Messie est fils de David ?/ [...] David lui-même l'appelle Seigneur ; alors de quelle façon est-il son fils ? » » ... et les parallèles en Mt 22, 41-5 (« Comme les Pharisiens se trouvaient réunis, Jésus leur posa cette question:/ « Quelle est votre opinion au sujet du Messie ? De qui est-il fils ? » Ils lui répondirent : « De David. »/ Jésus leur dit : « Comment donc David, inspiré par l'Esprit l'appelle-t-il Seigneur [...] Si donc David l'appelle Seigneur, comment est-il son fils ? ») et Lc 20, 41-4. Cf. aussi Sanders, *Jesus*, p. 82.

¹¹¹⁴ Mc 14, 61-2 : « ... « Es-tu le Messie, le Fils de Dieu béni ? »/ Jésus dit : « Je le suis... » ».

¹¹¹⁵ Lc 22, 67-8 : « ... « Si tu es le Messie, dis-le nous. » Il leur répondit : « Si je vous le dis, vous ne me croirez pas ;/ et si j'interroge, vous ne répondrez pas. » ».

¹¹¹⁶ Mt 26, 63-4 : « ... « Je t'adjure par le Dieu vivant de nous dire si tu es, toi, le Messie, le Fils de Dieu. »/ Jésus lui répond : « Tu le dis. ... » ».

Jésus refusant catégoriquement qu'on lui assigne ce titre¹¹¹⁷. De ces différents textes des Évangiles, il ressort une certaine ambiguïté quant à l'attribution de l'identité du « Messie », Jésus paraissant préférer qu'on ne le qualifie pas de cette manière – mais plutôt par l'expression « Fils d'Homme » de l'avis de Sanders¹¹¹⁸. Pour Ehrman, si Jésus se considérait comme le « Messie », ce n'était que dans le sens où il serait Roi dans le Royaume de Dieu dont il proclamait la venue proche¹¹¹⁹.

Quoi qu'il en soit des paroles attribuées à Jésus dans les Évangiles, nous savons d'après d'anciennes sources romaines datant d'environ une décennie après la mort de Jésus qu'une personne nommée Chrestus (une version erronée de Christos) provoquait des débats parmi les Juifs à Rome afin de savoir s'il avait été envoyé par Dieu et s'il était le Messie¹¹²⁰.

Ce n'est en effet qu'après sa mort, que les disciples de Jésus lui donnèrent différents titres honorifiques comme « Fils de Dieu », « Seigneur » et surtout « Oint » (c'est-à-dire, nous l'aurons compris, « Messie » selon l'hébreu et « Christ » selon le grec), en fonction des différentes conceptions qui se développèrent autour de sa figure¹¹²¹. Pour les premiers chrétiens, Jésus était l'« Oint » en tant que descendant de David – il était donc un Messie davidique dans la lignée des rois élus divinement –, choisi par Dieu (oint spirituellement) afin d'accomplir une certaine tâche¹¹²². Comme nous l'avons vu, celle-ci semble avoir été, dans l'esprit de Jésus (et de ses quelques disciples), son rôle de roi dans le futur Royaume dont il annonçait la venue. Mais ce Royaume n'ayant pas été instauré de son vivant comme il le prédisait et n'ayant pas accompli son rôle de sauveur libérant les Juifs de l'oppression romaine, ses disciples durent *transformer* son message et l'*adapter* à ce nouveau contexte¹¹²³. Pour les chrétiens, *réinterprétant* et définissant le statut de Jésus *a posteriori*, il était à présent un Messie dans le sens de prophète qui avait accompli des miracles et résidait dorénavant aux cieux avant de revenir à la Fin des Temps¹¹²⁴.

¹¹¹⁷ Mc 8, 29-30 (et sqq.) : « ... Pierre lui répond [i.e. à Jésus] : « Tu es le Messie. »/ Et il leur commanda sévèrement de ne parler de lui à personne. » Voir William Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (publié en 1901, traduit en anglais sous le titre *The Messianic Secret* en 1971) qui avance l'hypothèse selon laquelle l'auteur de Marc y représente Jésus comme cherchant à garder son identité messianique secrète (cf. entre autres Mc 1, 44 ; 3, 11-2 et 9, 1-9) et que cette représentation de lui n'est certainement pas historique mais cherche plutôt à faire sens d'une question préoccupant les contemporains de Marc : pourquoi Jésus est-il actuellement considéré comme le Messie alors qu'il ne l'était pas par tous à son époque ? À ce sujet voir Ehrman, *Jesus Before the Gospels*, pp. 60-1.

¹¹¹⁸ Sanders, *Jesus*, pp. 242 ; 265 et 270-3.

¹¹¹⁹ Ehrman, *Apocalyptic Prophet*, p. 218.

¹¹²⁰ Sanders, *Jesus*, p. 49.

¹¹²¹ *Ibid.*, pp. 13-4 ; 116 et 242 et cf. Holtz, « Christological Titles », E.C., I, pp. 456-8.

¹¹²² Sanders, *Jesus*, pp. 240-1.

¹¹²³ C'est là fondamentalement l'hypothèse ancienne d'Hermann Samuel Reimarus, publiée sous le titre *Wolfenbüttel Fragments* en 1774-8 par G.E. Lessing. Cf. Ehrman, *Jesus Before the Gospels*, pp. 52-6. Voir aussi Norelli, *Naissance du christianisme*, pp. 33-5.

¹¹²⁴ Sanders, *Jesus*, p. 243 ; Ehrman, *Jesus Before the Gospels*, p. 56 résumant l'hypothèse de Reimarus : « [After Jesus' death, his disciples] decided to shift that message [i.e. Jesus' preaching about the coming messiah who would establish God's kingdom] away from a political messiah to a spiritual one. [...] The disciples, right after Jesus's crucifixion, invented the idea of a spiritual messiah whose death and resurrection brought salvation ». Cf. aussi Holtz, « Christological Titles », E.C., I, p. 454 : « "Christ" could be regarded as a very general

1.1.3 Textes coraniques

En introduction à cette sous-partie, nous évoquons la situation originale du Coran qui, dans son discours eschatologique, ne mentionne pas de messie, en insistant sur le fait qu'il n'emploie pas ce terme dans son sens *technique*. C'est qu'en réalité plusieurs versets coraniques ont bien recours au mot « messie », mais dans un sens dépourvu de connotation eschatologique. Intéressons-nous de plus près au terme arabe employé dans le Coran ainsi qu'au sens qu'il y revêt.

Dans sa traduction du grec vétéro- et néotestamentaire χριστός, la Pešittā utilise le nom syriaque ܡܫܝܗܘܢ (*mšihō*)¹¹²⁵, et il semblerait que ce soit de cette langue que provienne l'arabe المسيح (*al-masīh*)¹¹²⁶, qui se trouve employé à onze reprises dans quatre sourates du Coran, uniquement pour qualifier Jésus, et principalement dans l'expression « le Messie, (Jésus,) fils de Marie » (الْمَسِيحُ عِيسَى) (*al-masīh ʿĪsā b. Maryam*)¹¹²⁷. Cette formule, dont les deux premiers termes correspondent à l'expression néotestamentaire très fréquente « Jésus Messie [i.e. Christ] » (ܝܫܘܥ ܡܫܝܗܘܢ / *Yēšūʿ mšihō*)¹¹²⁸ et dont la dernière composante est très probablement une précision théologique d'origine polémique pour affirmer que Jésus n'est pas le fils de Dieu¹¹²⁹, n'a pas de connotation « messianique » eschatologique à proprement parler¹¹³⁰. C'est-à-dire que dans le Coran, la fonction messianique de Jésus en tant que Sauveur et Juge de la Fin n'est jamais évoquée. Il est dès lors préférable de considérer le terme coranique المسيح (*al-masīh*) comme un nom propre – ou un titre honorifique – qui se traduirait simplement par « le Christ »¹¹³¹. Cela revient à dire que malgré l'emploi du nom morphologiquement équivalent à l'hébreu, à l'araméen et au syriaque (entre autres) pour désigner l' élu « oint » de Dieu en la personne de Jésus par quelques textes du Coran, il n'y a pas le sens apocalyptique chrétien du prophète qui doit revenir à la Fin des Temps pour le Jugement Dernier. Ainsi, les seules occurrences du terme « messie » dans les textes coraniques ne sont pas

designation for the promised bringer of eschatological salvation. That this savior had come in Jesus was the basic content of missionary proclamation, which focused on his death and resurrection. »

¹¹²⁵ Le verbe syriaque ܡܫܗܘܢ (*mšah*) pour « oindre » est quant à lui employé 14 fois dans le Nouveau Testament (cf. Mc 6, 13 et 16, 1 ; Mt 6, 17 ; Lc 4, 18 et 7, 46 ; etc.).

¹¹²⁶ Fraenkel, *Vocabulis*, p. 24 ; Mingana, « Syriac Influence », p. 85 et Jeffery, *Foreign Vocabulary*, pp. 265-6.

¹¹²⁷ Q 3, 45 ; Q 4, 157 et Q 4, 171 ; et la même formule sans le nom « Jésus » (ܝܫܘܥ / *ʿĪsā*) en Q 5, 17 (x2) ; Q 5, 72 ; Q 5, 75 ; et Q 9, 31. Les trois autres occurrences coraniques de « Messie » seul se trouvent en Q 4, 172 ; Q 5, 72 (dans un contexte polémique) et Q 9, 30 (de même, dans un contexte polémique).

¹¹²⁸ Cf. Mc 1, 1 ; Mt 1, 1 ; 1, 18 ; Jn 1, 17 ; 17, 3 ; Ac 1, 1 ; 3, 6 ; 3, 20 ; 4, 10 ; 4, 33 ; 5, 42 ; 8, 12 ; etc.

¹¹²⁹ Cette tournure est n'employée qu'une seule fois dans le Nouveau Testament, en Mc 6, 3 : « N'est-ce pas le charpentier, le fils de Marie... ».

¹¹³⁰ Donner, « Question du messianisme », p. 20 : « Mais malgré son origine étymologique, *al-masīh* coranique ne semble pas porter la signification de « Messie » [...] Si le Coran prétend que *al-masīh* Jésus fils de Maryam était beaucoup de choses, il ne mentionne en revanche pour lui aucun rôle eschatologique ou messianique » ; Reynolds, « Jesus, the Qā'im and the End of the World », p. 58 : « In the Qur'ān's case, however, Muslim exegetes have not found any such [eschatological] meaning, and indeed the Qur'ān itself seems to understand it simply as a proper name ».

¹¹³¹ Reynolds, *ibid.* et Dye et Kropp, « Le nom de Jésus dans le Coran », p. 195. Voir aussi Rippin, « Anointing », E.Q., I, p. 103.

eschatologiques/apocalyptiques, et l'on n'y trouve *aucun* autre mot pour désigner une telle fonction. En outre *aucune* figure salvatrice n'est évoquée dans le corpus du Coran.

Cette absence est problématique pour deux raisons que nous allons explorer en plus de détails ci-dessous mais qui peuvent être brièvement résumés ainsi : la première est que si l'on suit la même méthode historique que celle évoquée ci-dessus concernant Jésus, on se rend compte que le Coran est le produit d'une époque durant laquelle les attentes messianiques sont très fortes, et la deuxième – qui est là certainement l'argument le plus décisif – est que d'une part certains écrits non musulmans quasi-contemporains à Muḥammad le décrivent comme prêchant la venue du Messie, et que d'autre part un très grand nombre de traditions musulmanes (sunnites ou shiites) mentionnent une ou plusieurs figures salvatrices.

2.1 Muḥammad, figure messianique des écrits non coraniques

2.1.1 Un contexte historique général d'attentes messianiques

Dans une monographie récente, Stephen Shoemaker a ainsi démontré que le contexte historique et géographique qui vit naître le Coran était un contexte d'anticipation eschatologique imminente¹¹³². Les événements historiques qui se produisirent au tout début du 7^{ème} siècle en particulier – la prise de Jérusalem par l'Empire sassanide en 614 de l'ère commune puis sa libération par l'empereur byzantin Héraclius (r. 610-641) – mais aussi dans une moindre mesure, les catastrophes naturelles (tremblements de terre, etc.) et famines qui survinrent durant cette période¹¹³³, furent interprétés par des auteurs chrétiens contemporains comme autant de signes indiquant que la Fin était soit proche, soit déjà arrivée, et qu'un roi (en l'occurrence Héraclius) viendrait sauver le monde – prenant parfois lui-même des traits messianiques¹¹³⁴ – en préparant la venue du Messie¹¹³⁵. Les sources chrétiennes ne sont pas les seules à attester de profondes croyances messianiques à l'aube de l'avènement de Muḥammad et de sa communauté de Croyants, puisque des écrits juifs et zoroastriens du début du 7^{ème} siècle présentent elles aussi une interprétation eschatologique des événements historiques contemporains. Il en est ainsi d'apocalypses juives et de poèmes liturgiques, par exemple, qui furent composés dans le contexte historique de la dernière guerre entre Byzance et

¹¹³² Shoemaker, *Apocalypse of Empire*.

¹¹³³ Certaines des sources premières qui mentionnent les tremblements de terre, inondations, peste, éclipses, etc. qui se produisirent aux 6^{ème} et 7^{ème} siècles se trouvent traduites dans Palmer, *Seventh Century*, voir surtout pp. 14 sqq., pp. 29 sqq., pp. 53 sqq.

¹¹³⁴ Shoemaker, *Apocalypse of Empire*, p. 79 : « In his poem on the restoration of the Cross, George [of Pisidia] styles Heraclius as a messiah [...] George and other writers portray Heraclius as the new David ... [which] also served to evoke messianic associations for Heraclius and his reign ».

¹¹³⁵ *Ibid.*, pp. 64-89. Les textes ou auteurs qui se font l'écho de ces interprétations sont notamment la *Vie de Théodore de Sykéon* (cf. pp. 75-6), la *Vie de saint Georges de Choziaba* (cf. p. 76), la *Passion de sainte Golindouch* (p. 78), les panégyriques sur Héraclius de Georges de Pisidie (p. 79), ainsi que la *Légende syriaque d'Alexandre* et le *Poème syriaque d'Alexandre* (pp. 80-5). Voir aussi Suermann, « Early Islam », p. 136 qui évoque le fait que l'Empire romain (i.e. byzantin) se voyait comme le dernier empire avant le retour de Jésus pour le Jugement Dernier.

la Perse et qui décrivent l'apparition d'un ou de deux messies¹¹³⁶. Il en est enfin de même de plusieurs écrits zoroastriens de la fin de l'époque sassanide qui dépeignent le souverain perse (Khosrô ou Bahrâm VI Čōbīn) sinon comme le Sauveur lui-même, du moins comme précédant la venue d'un des trois Sauveurs eschatologiques, descendants de Zoroastre¹¹³⁷.

L'existence d'un grand nombre d'écrits attestant explicitement d'attentes apocalyptiques et messianiques généralisées ne signifie pas qu'entre le 6^{ème} et le 7^{ème} siècle l'intégralité des populations des Empires byzantin et sassanide partageaient ces mêmes croyances¹¹³⁸, mais ils témoignent sans équivoque d'un sentiment commun très fort interprétant les événements historiques contemporains comme des signes de l'arrivée imminente de la Fin, ou même du fait que la Fin était déjà là, entraînant ainsi la venue d'un ou de plusieurs Sauveurs. Comme en conclut Shoemaker, « One would therefore only expect that these ideas had a significant impact on the eschatological beliefs of Muhammad and his early followers »¹¹³⁹. Pourtant, à première vue le Coran ne reflète pas un tel « impact significatif » puisqu'il n'y est *jamais* mention d'un quelconque Sauveur. Plus intrigant encore, certaines de ces mêmes sources anciennes contemporaines à Muḥammad le montrent comme jouant un rôle messianique central (qu'il annonce la venue d'un Sauveur ou qu'il soit lui-même considéré comme celui-ci).

2.1.2 Le messianisme de Muḥammad dans les sources non-musulmanes anciennes

Parmi les écrits non-musulmans qui nous sont parvenus et qui évoquent soit allusivement le prophète des Arabes, soit le nomment Muḥammad (sans que l'on en connaisse la prononciation exacte)¹¹⁴⁰, les deux plus anciens (qui datent de quelques années seulement après la mort supposée de Muḥammad et de plus d'un siècle avant les premiers écrits traditionnels musulmans) le présentent sous un jour explicitement messianique.

Selon nos connaissances actuelles, la source la plus ancienne qui mentionne le prophète de la communauté (« proto-musulmane ») des Croyants est la *Doctrina Jacobi nuper baptizati* (Διδασκαλία

¹¹³⁶ Shoemaker, *Apocalypse of Empire*, pp. 92-100. Certains de ces textes juifs sont les apocalypses *Sefer Eliyyahu* (p. 93) et *Sefer Zerubbabel* (pp. 93-6), le *piyyut* (poème liturgique) de Yohanan ha-Kohen (p. 98) ou encore les *Signes de Rabbi Šim'ōn b. Yoḥai* (pp. 96-7). Cf. en outre Suermann, « Early Islam », p. 136 qui note que pour les Juifs, la chute de l'Empire byzantin était vue comme annonçant la venue du Messie.

¹¹³⁷ Shoemaker, *Apocalypse of Empire*, pp. 100-13. Voir par exemple le *Zand ī Wahman Yasn*, le *Bundahin* (pp. 104-5) et le *Jāmāsp Nāmag* (pp. 108-13). Ce dernier texte, dans sa troisième prophétie, décrit le roi Bahrâm VI Čōbīn (qui ne régna que de 590 à 591) dans une lumière messianique.

¹¹³⁸ *Ibid.*, p. 115.

¹¹³⁹ *Ibid.*

¹¹⁴⁰ La *Chronique* syriaque de Thomas le Presbytère, composée autour de 640 de l'ère commune, parle des « Arabes de *Mḥmt* » (ܡܚܡܬܐ ܕܥܪܒܐ / *ṭayyāyē d-Mḥmt*). Cf. notamment Hoyland, « Earliest Christian Writings on Muḥammad », pp. 277-8. La *Chronique* du Khūzistān, écrite en syriaque autour de 660 de l'ère commune évoque le fait que « le chef [des fils d'Ismaël] était *Mḥmd* » (ܡܚܡܬܐ ܕܥܪܒܐ ܕܝܫܡܥܝܠ). Cf. par exemple Shoemaker, *Death of a Prophet*, pp. 34-5. Le *Rēš mellē* de Jean Bar Penkayē, écrit en 686-7 orthographe lui aussi ce (sur)nom ܡܚܡܬܐ (*mḥmd*). Cf. *infra*. Enfin, la soi-disant *Source espagnole orientale*, composée autour de 741 de l'ère commune cite les noms *Mahmet* ou *Mammet* en latin. Cf. Hoyland, « Earliest Christian Writings on Muḥammad », p. 279 et Shoemaker, *Death of a Prophet*, pp. 40-7.

Ἰακώβου νεοβαπτίστου), un écrit grec anti-juif composé autour de 634 de l'ère commune¹¹⁴¹ – soit environ deux ans seulement après la mort supposée de Muḥammad – qui a souvent été étudiée en relation avec les débuts de l'islam, notamment par Patricia Crone et Michael Cook dans leur ouvrage *Hagarism* paru en 1977, puis par Robert Hoyland dans son recueil de sources non-musulmans anciennes traitant de la naissance de l'islam, ensuite par Harald Suermann dans un bref article sur la perception des balbutiements de l'islam par des témoins extérieurs, et plus récemment par Stephen Shoemaker dans deux monographies¹¹⁴². Ce dernier insiste sur la fiabilité de la *Doctrina Jacobi* en ce qui concerne ses références à l'islam naissant puisqu'elle est écrite peu de temps après les faits auxquels elle fait allusion, de même qu'elle rapporte fidèlement d'autres événements historiques avérés¹¹⁴³.

Au milieu d'un dialogue entre deux marchands et docteurs de la Loi Juifs appelés Ioustos, et Jacob (nouvellement converti au christianisme de force), le premier posant des questions au second, Ioustos confirme l'enseignement de son interlocuteur en déclarant : « Tu dis vrai, et ceci est le grand salut : croire dans le Christ » (V, 16)¹¹⁴⁴. Juste après, il évoque le contenu d'une lettre que lui a envoyé son frère Abraamès (appelé Abraamios en III, 2) : il y mentionne d'abord « qu'un faux prophète est apparu [parmi les Saracènes – ajout slave] » et que les Saracènes tuèrent Sergios le Candidat, provoquant la joie des Juifs¹¹⁴⁵. Il poursuit ainsi : « On disait que le prophète était apparu, venant avec les Saracènes, et qu'il proclamait l'avènement de l'Oint qui allait venir, le Messie » (καὶ λέγουσιν ὅτι ὁ προφήτης ἀνεφάνη ἐρχόμενος μετὰ τῶν Σαρακηνῶν καὶ κηρύσσει τὴν ἔλευσιν τοῦ ἐρχομένου Ἡλιειμένου καὶ Χριστοῦ)¹¹⁴⁶.

Ce premier témoignage qui est quasiment contemporain de Muḥammad (et ce qu'on le date de 634, des années 640 ou encore des années 670) dépeint donc le prophète des Saracènes – qui ne semble pouvoir être autre que Muḥammad – comme ayant annoncé la venue du Messie, ce qui inscrirait la nouvelle communauté menée par ce prophète dans le courant du « messianisme juif », selon les conclusions de Crone et de Cook¹¹⁴⁷.

¹¹⁴¹ Dagron, Gilbert, « Commentaire », p. 247, note que l'on peut interpréter les données contenues dans la lettre d'Abraamès pour dater le texte entier de deux façons : soit pour le dater « au plus près de la date indiquée de juillet 634 », soit « au début des années 640 », et plus précisément « en retenant à coup sûr 646/647 comme *terminus ante quem* » – cette dernière datation étant la préférée de Dagron. Voir aussi Anthony, « Keys to Paradise », pp. 246-7 et pp. 262-3 qui opte pour une datation plus tardive, dans les années 670.

¹¹⁴² Crone et Cook, *Hagarism*, pp. 3-4 ; Hoyland, *Seeing Islam*, pp. 56-60 ; Suermann, « Early Islam », pp. 138-40 et Shoemaker, *Death of a Prophet*, pp. 22-4 ainsi que *id.*, *Apocalypse of Empire*, pp. 87-9.

¹¹⁴³ Shoemaker, *Death of a Prophet*, p. 24 et *id.*, *Apocalypse of Empire*, p. 88.

¹¹⁴⁴ Déroche (éd. et trad.), « Doctrina Jacobi nuper baptizati », pp. 208-209 in *Juifs et chrétiens en Orient byzantin*.

¹¹⁴⁵ *Ibid.* L'allusion renvoie à un événement historique qui eut lieu en 633 de l'ère commune.

¹¹⁴⁶ *Ibid.* Traduction modifiée. La suite du texte montre Abraamès demandant à un « ancien très versé dans l'Écriture » ce qu'il pense de ce « prophète apparu avec les Saracènes », à quoi il répond : « C'est un faux prophète ». Abraamès se renseigne alors sur ce prophète et en déduit : « j'appris de ceux qui l'avaient rencontré qu'on ne trouve rien d'authentique dans ce prétendu prophète : il n'est question que de massacres. Il dit aussi qu'il détient les clés du paradis » (*Ibid.*, pp. 210-1). A propos de cette dernière expression voir Anthony, « Keys to Paradise », pp. 243-65. Sean Anthony insiste sur le fait qu'avec ce développement narratif, la *Doctrina* indique à ses lecteurs qu'aucun espoir messianique ne peut être placé en ce prophète des Saracènes (p. 246).

¹¹⁴⁷ *Hagarism*, p. 4.

C'est dans cette même lumière messianique juive qu'apparaît le prophète des Croyants dans la deuxième source la plus ancienne qui le mentionne : il s'agit des *Secrets de Rabbi Šim'ōn b. Yoḥai* (נסתרות רבי שמעון בן יוחאי), une apocalypse juive pseudépigraphique dont une partie aurait été composée entre 635 et 645 de l'ère commune¹¹⁴⁸, et qui a elle aussi été analysée d'abord par Crone et Cook, puis par Hoyland et ensuite par Shoemaker pour tenter d'éclairer les débuts de l'islam vu par les sources non-musulmanes¹¹⁴⁹.

Ce texte débute en décrivant le Sage du 2^{ème} siècle de l'ère commune, Šim'ōn b. Yoḥai, priant dans une caverne durant quarante jours et quarante nuits, avant que ne lui soient révélés « les secrets de l'eschaton » (נסתרות/stry h-qš)¹¹⁵⁰. En méditant un passage biblique (Nb 24, 21), il se plaint que le royaume d'Ismaël (i.e. les Arabes) en viendra à dominer la terre d'Israël¹¹⁵¹. C'est alors que l'ange Métatron lui apparaît et le rassure en lui répondant que l'avènement du royaume d'Ismaël fait partie du plan divin pour libérer les Juifs de la domination romaine, et de poursuivre en déclarant que Dieu « fera se dresser sur eux un prophète selon Sa volonté », qualifiant donc là encore le dirigeant des Croyants de « prophète » (נביא/nby)¹¹⁵². Métatron ajoute alors qu'il est celui « qui conquerra la terre pour eux » (ויכבוש להם את הארץ/w-ykbwš lhm ʾt h-ʾrṣ), c'est-à-dire qu'il s'agit soit de Dieu qui conquerra la terre¹¹⁵³, soit il s'agit plus probablement du « prophète » du royaume d'Ismaël qui conquerra la Palestine (et plus spécifiquement Jérusalem), « restaurera sa grandeur »¹¹⁵⁴ et viendra libérer les Juifs de l'oppression byzantine, étant ainsi présenté comme incarnant la « réalisation des espoirs messianiques juifs »¹¹⁵⁵. Cette deuxième vision ancienne de Muḥammad rejoint la première en ce qu'elle atteste que pour certains de ses contemporains, ce dernier était bel et bien un « prophète » et plus important encore, qu'il était considéré comme annonçant ou inaugurant la Fin. Stephen Shoemaker conclut de ces deux sources que « There is increasing evidence [...] that for the first several decades Muhammad's followers comprised an inter-confessional, eschatological

¹¹⁴⁸ Il s'agit de la datation de Shoemaker, *Death of a Prophet*, pp. 28-9 ainsi que *id.*, *Apocalypse of Empire*, pp. 98-9. Mais voir Reeves, *Trajectories in Near Eastern*, p. 77 qui nuance cela en indiquant que cet écrit a atteint sa forme finale après la révolution abbasside, durant la seconde moitié du 8^{ème} siècle de l'ère commune, bien que certaines des traditions qu'il contient remontent certainement à la moitié du 7^{ème} siècle de l'ère commune.

¹¹⁴⁹ Crone et Cook, *Hagarism*, p. 5 ; Hoyland, *Seeing Islam*, pp. 308-11 et Shoemaker, *Death of a Prophet*, pp. 28-9 ainsi que *id.*, *Apocalypse of Empire*, pp. 98-9. Suermann, « Early Islam », p. 137 mentionne ce texte sans en discuter.

¹¹⁵⁰ Reeves, *Trajectories*, traduction du texte p. 78.

¹¹⁵¹ *Ibid.*, pp. 78-9.

¹¹⁵² *Ibid.*, p. 79.

¹¹⁵³ C'est ainsi que l'interprète Reeves, *ibid.*, p. 79 qui met une majuscule de majesté divine à « he » : « and He will subdue the land for them ».

¹¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 80.

¹¹⁵⁵ Shoemaker, *Death of a Prophet*, p. 28 et cf. Anthony, « Keys to Paradise », p. 264 à propos du rôle messianique de Muḥammad dans la *Doctrina* : « a role he apparently embodies in the 8th-century Jewish apocalypse *The Secrets of Rabbi Shim'ōn b. Yoḥai* and for the Jewish messianic movements of 8th-century Near East ».

Selon Crone et Cook, *Hagarism*, p. 5 ce récit livre une interprétation messianique de la conquête arabe qui met fin à la domination romaine en Palestine.

religious movement focused on Jerusalem and the Holy Land... »¹¹⁵⁶. Bien que la première de ses conclusions soit discutable¹¹⁵⁷, il ressort en effet de ces deux textes anciens que la doctrine primitive et apparemment centrale de Muḥammad était eschatologique et messianique.

Mais ces deux sources de la deuxième moitié du 7^{ème} siècle de l'ère commune ne sont peut-être pas les seules de cette époque à présenter le prophète des Croyants sous un jour messianique.

Dans son histoire universelle syriaque intitulée *Rēš melle*¹¹⁵⁸, Jean Bar Penkayē, un moine de Mésopotamie du Nord qui dit écrire en l'an 67 du règne des Arabes – correspondant à 686-7 de l'ère commune – décrit d'une part ܡܚܡܕ (mḥmd, nous n'avons pas transcrit la vocalisation qui demeure incertaine) comme étant le « maître », l'« enseignant » ou même le « guide » (ܬܘܪܐ/tōrō)¹¹⁵⁹ des « Fils de Hagar » (ܒܢܝ ܗܘܘܪܐ/bnay Hagar)¹¹⁶⁰, c'est-à-dire des Arabes¹¹⁶¹.

Il le décrit d'autre part comme étant le ܡܚܕܝܘܢܐ (mhadyōnō) de ces mêmes « Fils de Hagar », un terme qui a été traduit par « chef » dans la version d'Alphonse Mingana¹¹⁶², ou plus correctement « guide » par Robert Hoyland¹¹⁶³. Ce terme syriaque – qui est aussi employé pour qualifier Muḥammad dans un dialogue entre un moine de Beth Hale et un notable arabe composé au 8^{ème} siècle de l'ère commune¹¹⁶⁴ – pourrait toutefois être compris autrement.

Si la racine trilitère de laquelle provient le syriaque ܡܚܕܝܘܢܐ (mhadyōnō) est *h d ṣ* dont la forme verbale ܗܕܐ (hdō) signifie « guider » ou « diriger »¹¹⁶⁵, on peut se demander si Jean Bar Penkayē n'a pas employé ici un calque du nom arabe ܡܚܕܝ (mahdī), qui relève d'une racine sémitique analogue *h*

¹¹⁵⁶ Shoemaker, *Death of a Prophet*, p. 29.

¹¹⁵⁷ L'idée d'une communauté primitive « œcuménique » de Croyants qui est mise en avant par Fred Donner (voir *Muhammad and the Believers*) est problématique pour plusieurs raisons, et notamment à cause des polémiques anti-juives et chrétiennes qui parsèment le Coran et qui sont difficilement conciliables avec l'adjectif « œcuménique ». À ce propos voir nos remarques dans le compte rendu de *Death of a Prophet*, p. 322.

¹¹⁵⁸ Concernant cet écrit, voir Greisiger, « *Ktābā d-rēš mellē* », pp. 176-81.

¹¹⁵⁹ Payne Smith, *Dictionary*, p. 619 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 1663. Cf. l'emploi de ce terme dans la Pešittā de l'Ancien Testament en 2 R 10, 5 et dans la Pešittā du Nouveau Testament en Gal 3, 24,-5 et 1 Cor 4, 15. En Gal 3, 24-5 le tōrō est employé pour décrire la Loi, dans un sens métaphorique.

¹¹⁶⁰ Édition Mingana, p. 175 (français) et p. 146 (syriaque). La phrase complète est la suivante : « Tout d'abord, ils étaient tellement attachés à la tradition de mḥmd qui fut leur chef ». Il est intéressant de noter que le terme qui est traduit « tradition » par Mingana est ܡܫܠܡܘܢܘܬܐ (mašlmonūtō) qui signifie certes « tradition » (cf. dans la Pešittā de Mt 15, 2, 3, 6 ; Mc 7, 3, 5, 8, 9, 13), mais est aussi un mot qui désignera l'« islam » (Payne Smith, *Dictionary*, p. 307 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 849 qui lui donne le sens de « musulmans »). Peut-être peut-on y voir une transcription de l'arabe اسلام (islām) pour la « soumission », autre sens que prend d'ailleurs le terme syriaque (cf. Sokoloff, *Lexicon*, p. 849) ?

¹¹⁶¹ À propos de la désignation « Fils d'Hagar » ou « Hagarènes » voir Crone et Cook, *Hagarism*.

¹¹⁶² Édition A. Mingana, p. 175 (français) et p. 146 (syriaque).

¹¹⁶³ Hoyland, « Earliest Christian Writings on Muḥammad », p. 284. Cf. Sokoloff, *Lexicon*, p. 719.

¹¹⁶⁴ Hoyland, *Seeing Islam*, pp. 465-72 et *id.*, « Earliest Christian Writings on Muḥammad », p. 284.

¹¹⁶⁵ Payne Smith, *Dictionary*, p. 100 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 330. Voir son emploi dans la Pešittā d'Ap 7, 17.

d y dont la forme verbale هدى (*hadā*) signifie elle aussi « guider »¹¹⁶⁶, mais qui bien plus qu'un simple « guide » dans le sens de « chef » (comme le traduit Mingana), prend une coloration eschatologique très nette dans les débuts de l'islam¹¹⁶⁷.

Les plus anciens *ḥadīṭ*, qu'ils soient shiites ou sunnites, témoignent de la croyance primitive en un Sauveur eschatologique qui viendra délivrer le monde du mal : dans ces traditions il est notamment désigné par le nom arabe مهدي (*mahdī*)¹¹⁶⁸. L'identité exacte de celui-ci est très fluctuante selon les écrits, les époques et selon les croyances¹¹⁶⁹. Elle peut-être brièvement divisée en trois catégories : d'abord dans certains textes, apparemment les plus anciens, il s'agit de Jésus¹¹⁷⁰ – certains exégètes musulmans lisant même Q 43, 61 (voir *infra*) comme une référence à l'avènement eschatologique de Jésus. Ensuite, dans d'autres écrits plus tardifs, il s'agit d'une personne de la famille de Muḥammad¹¹⁷¹. Et enfin, l'Histoire elle-même (et non les *ḥadīṭ*) a gardé le souvenir de nombreuses personnalités qui prirent ce titre de Sauveur, depuis le calife omeyyade ʿUmar II b. ʿAbd al-ʿAzīz (r. 717-20)¹¹⁷² jusqu'au douzième et dernier Imam des shiites duodécimains, Muḥammad al-Mahdī, entré en Occultation majeure en 940-1 de l'ère commune¹¹⁷³, en passant par le troisième calife abbasside Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Manṣūr, surnommé al-Mahdī (r. 775-85)¹¹⁷⁴.

¹¹⁶⁶ Les dictionnaires arabes anciens, tel que le *Kitāb al-ʿayn*, IV, p. 299 attribué à al-Ḥalīl b. Aḥmad (voir aussi le *Lisān al-ʿArab* d'Ibn Manẓūr, IX, p. 59), définissent le substantif هدى (*hudā*) en écrivant qu'il est « le contraire de l'égarément » (ضد الضلالة/ *naqīd al-ḍalāla* ou ضد الضلال/ *didd al-ḍalāl*).

¹¹⁶⁷ Neuenkirchen, compte rendu de *Death of a Prophet*, p. 318. Donner, « Question du messianisme », pp. 19-20 constate lui aussi l'équivalence entre les deux termes syriaque et arabe tout en rejetant le caractère « messianique » de la racine coranique arabe *h d y*.

¹¹⁶⁸ À propos du sens même du nom *mahdī*, notamment sur la question de le lire comme un actif (celui qui guide) ou un passif (celui qui reçoit la guidance de Dieu), voir Cook, *Muslim Apocalyptic*, pp. 137-8. De nombreux autres (sur)noms sont donnés au Sauveur dans la tradition musulmane : فاروق (*fārūq*), قائم (*qā'im*), etc. Le terme فاروق (*fārūq*), qui est attribué au second calife ʿUmar dans la tradition sunnite (cf. Crone et Cook, *Hagarism*, p. 5 et surtout Bashear, « The Title “Fārūq” », pp. 47-70), dérive du syriaque ܦܪܘܩܐ (*pōrūqō*) et est fréquemment donné au Sauveur dans les homélies de Narsaï et de Jacques de Saroug. Cf. Narsaï, Homélie 34 : « les signes que notre Sauveur a donnés apparaîtront » (ܡܬܗܙܝܘܢ ܕܘܬܘܬܐ ܕܝܒ ܦܪܘܩܐ/ *mēthazyōn ōtōtō d-yab pōrūqan*) et Jacques de Saroug, deuxième Homélie Sur la Résurrection, v. 64 : « et victorieux, le Sauveur s'en retourna du lieu de souffrances » (ܘܐܒ ܦܪܘܩܐ ܡܢ ܒܝܬ ܗܫܐܘܐ/ *wa-b-nēšhōnō hfak pōrūqō mēn bēt ḥašē*).

¹¹⁶⁹ Cook, *Muslim Apocalyptic*, pp. 195 sqq. dans la tradition shiite et pp. 226 sqq. dans la tradition sunnite.

¹¹⁷⁰ Smith et Haddad, *Islamic Understanding of Death*, p. 69 : « Others [...] understand the second coming of ʿĪsā [i.e. Jesus], suggested rather obscurely by S 43:61, as the role and function of the *mahdī* » ainsi que note n°19 ; Cook, *Muslim Apocalyptic*, p. 139 : « In all likelihood the first messianic figure in Islam was Jesus » et Reynolds, « Jesus, the Qā'im and the End of the World », pp. 64-7.

¹¹⁷¹ Reynolds, « Jesus, the Qā'im and the End of the World », pp. 62-4.

¹¹⁷² Borrut, *Entre mémoire et pouvoir*, pp. 300 sqq.

¹¹⁷³ Voir surtout Amir-Moezzi, *Guide divin*, pp. 169-73 et en particulier pp. 243-301 ; id. (avec Jambet), *Qu'est-ce que le shī'isme ?*, pp. 110-21 ; et id., *Preuve de Dieu*, pp. 69-70. Voir aussi Reynolds, « Jesus, the Qā'im and the End of the World », pp. 71-82.

¹¹⁷⁴ Cook, *Muslim Apocalyptic*, p. 144 et références à la note n°31. Cf. aussi Smith et Haddad, *Islamic Understanding of Death*, p. 70.

Il semblerait toutefois que la dénomination de *mahdī* n'ait jamais été donnée à Muḥammad lui-même, bien que certains écrits musulmans dressent des parallèles entre cette figure salvatrice et le prophète de l'islam¹¹⁷⁵. La désignation de « *mḥmd* » comme *mhadyōnō* dans une source plus ancienne que les traditions musulmanes qui discutent de la figure du *mahdī*, de pair avec le fait que la *Doctrina* évoque que le prophète des Saracènes prêchait la venue du Messie et que les *Secrets* présentent ce prophète comme réalisant les espoirs messianiques juifs, laisse néanmoins ouverte la possibilité que primitivement Muḥammad ait pu être identifié à ce sauveur eschatologique.

Bien que l'on puisse douter de la véracité de ce que rapporte la *Doctrina* concernant le fait que Muḥammad disait détenir « les clés du paradis » en raison de son caractère résolument polémique¹¹⁷⁶, il n'y a pas de raison que l'auteur ait inventé que le prophète des Saracènes prêchait la venue du Messie. De même il semble peu probable que les *Secrets* dans leur description du Prophète comme sauveur messianique ne reflète que la pensée apocalyptique de leurs auteurs juifs et non celle de ses partisans, comme le pensent Donner et Suermann¹¹⁷⁷. Enfin, il paraît probable qu'en qualifiant Muḥammad de *mhadyōnō*, le *Rēš mellē* emploie un calque de l'arabe *mahdī*. Si nous avons là des témoignages historiquement fiables d'une doctrine centrale de la jeune communauté des Croyants, pourquoi est-elle entièrement absente du recueil des écrits saints de cette communauté – le Coran ?

Le même raisonnement amène la question analogue à propos des traditions musulmanes chiites et sunnites postérieures à la mort de Muḥammad ainsi que des titres explicitement eschatologiques que portèrent nombre d'autorités musulmanes, qui attestent sans équivoque de croyances messianiques anciennes.

2.1.3 Questions autour de l'absence de messianisme dans le Coran

Une des plus anciennes études à avoir touché à cette question de l'absence d'une figure messianique dans le Coran est le *Mohamed et la fin du monde* de Paul Casanova, publié en 1911¹¹⁷⁸, un ouvrage longtemps injustement délaissé par les chercheurs et qui a récemment été 'redécouvert'¹¹⁷⁹. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, la thèse fondamentale de l'auteur de cette monographie est que le message primitif et originel de Muḥammad consistait en l'annonce de la venue imminente de l'*eschaton*. Ainsi, selon Casanova, les passages coraniques les plus anciens sont les versets eschatologiques qui traitent de différents aspects de la Fin des Temps, Muḥammad étant « le prophète de la fin du monde » et donc le Sauveur messianique attendu¹¹⁸⁰. Mais la Fin du monde

¹¹⁷⁵ Cook, *Muslim Apocalyptic*, p. 141. La référence est aux *Maqātil al-Ṭālibiyyīn* attribué à Abū Faraj al-Isfahānī (m. 356/967).

¹¹⁷⁶ Voir Anthony, « Keys to Paradise », p. 261 pour un résumé des différentes manières d'interpréter cette référence (résolument eschatologique).

¹¹⁷⁷ Donner, « Question du messianisme », p. 24 et Suermann, « Early Islam », pp. 136-7.

¹¹⁷⁸ Casanova, *Mohammed et la fin du monde*.

¹¹⁷⁹ Voir surtout Shoemaker, *Death of a Prophet*, pp. 123-7 et Amir-Moezzi, « Muḥammad the Paraclete and 'Alī the Messiah », voir pp. 34-7 et *passim*.

¹¹⁸⁰ Casanova, *Mohammed et la fin du monde*, p. 54 et cf. p. 68 : « Ce que fait l'originalité de l'apocalypse coranique, c'est qu'elle donne à Mohammed le caractère du prophète attendu, du prophète prédit dans

n'étant pas survenue du vivant de Muḥammad, ses successeurs – en l'occurrence les Omeyyades – durent réinterpréter ces textes eschatologiques après sa mort et même plus, les modifier lors de l'édition du Coran¹¹⁸¹.

Casanova souligne en outre le paradoxe qui existe entre le texte du Coran qui reste silencieux sur une figure salvatrice, et le corpus de *ḥadīṭ*-s postérieur qui est très prolixe à ce sujet. Dans la Tradition musulmane on trouve en effet des descriptions de certains des événements de la Fin, comme par exemple l'apparition de l'Antéchrist ou l'avènement de Jésus le Messie sur Terre, qui sont issues de la doctrine chrétienne, et pourtant aucun de « ces éléments n'est explicitement mentionné dans le Coran »¹¹⁸². L'auteur poursuit avec cette remarque qui rejoint notre questionnement de départ : « pour l'Antéchrist et pour le retour de Jésus, le silence du Coran me paraît une énigme [...] le rôle *messianique* de Jésus n'y est nulle part mentionné. »¹¹⁸³. L'auteur propose alors la solution suivante pour comprendre cette anomalie :

[... Ces données] étaient dans le Coran primitif et [...] elles en ont été arbitrairement éliminées par les recensions postérieures. Pourquoi ? Probablement parce qu'elles présentaient sous une forme trop précise [...] le caractère apocalyptique de leur Prophète.¹¹⁸⁴

La proposition de Casanova a été récemment reprise et approfondie par Mohammad Ali Amir-Moezzi dans un article portant notamment sur les mentions de 'Alī b. Abī Ṭālib et de sa *walāya* dans le Coran « intégral » ou « non falsifié » ainsi que sur sa double nature, humaine et divine, telle qu'elle apparaît dans d'anciennes traditions shiites et qui le rapproche *de facto* de certaines considérations christologiques¹¹⁸⁵. En partant de l'idée développée par Casanova selon laquelle le message originel de Muḥammad était celui de l'annonce de la Fin des temps, dans cette étude et dans une encore plus récente¹¹⁸⁶, Amir-Moezzi constate à son tour qu'il n'aurait pas pu rester silencieux sur le corolaire de cette proclamation eschatologique, à savoir l'avènement d'un Sauveur¹¹⁸⁷. Selon les anciennes sources shiites, Muḥammad aurait présenté 'Alī b. Abī Ṭālib comme étant ce dernier, notamment dans le Coran « originel » dans lequel les mentions du Messie 'Alī auraient été supprimées de la recension « officielle » par la main de ses ennemis – les futurs Omeyyades¹¹⁸⁸.

Afin d'étayer ces considérations, Amir-Moezzi se base entre autres sur nombre de *ḥadīṭ*-s shiites datant d'avant l'époque bouyyide (10^{ème} siècle de l'ère commune) dont l'un rapporte que Muḥammad aurait déclaré à 'Alī : « Il y a quelque chose en toi qui ressemble à Jésus fils de Marie... » (فيك شبه من)

l'Ancien Testament et le Nouveau Testament. Cette doctrine, nous ne la retrouverons nulle part ailleurs sous une forme aussi précise ; assez vaguement indiquée par les anciens Prophètes hébreux et par l'Évangile, elle a dû cheminer sourdement dans une des innombrables sectes de l'Orient... ».

¹¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 55-6.

¹¹⁸² *Ibid.*, p. 69.

¹¹⁸³ *Ibid.*

¹¹⁸⁴ *Ibid.*

¹¹⁸⁵ Amir-Moezzi, « 'Alī et le Coran », pp. 669-704.

¹¹⁸⁶ Amir-Moezzi, « Muḥammad the Paraclete », pp. 30-64.

¹¹⁸⁷ Amir-Moezzi, « 'Alī et le Coran », pp. 700-1.

¹¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 701.

عيسى بن مريم /fika šibh min 'Īsā b. Maryam)¹¹⁸⁹. D'autres sources émanant de groupes shiites taxés *a posteriori* d'« extrémistes » ou plus exactement d'« exagérants » (*ǧuluww*) rapportent quant à elles que 'Alī lui-même aurait prononcé des prônes dans lesquels il se serait attribué différents titres explicitement eschatologiques, se donnant le rôle principal dans la sotériologie de la jeune communauté de Croyants : il aurait ainsi notamment déclaré qu'il était « le Messie » (*al-masīh*), « le Guide » (*al-mahdī*), « le Résurrecteur » (*al-qā'im*), « le Sauveur » (*al-fārūq*), et même « le second Messie [i.e. le second Jésus] » (*al-masīh al-tānī*) ainsi que le « Jésus de ce temps » (*'Īsā al-zamān*)¹¹⁹⁰. Ces éléments confirment que pour certains anciens shiites, 'Alī b. Abī Ṭālib était considéré comme le Sauveur, le Messie annoncé par Muḥammad¹¹⁹¹. Ainsi, en se basant notamment sur la *Doctrina* et les *Secrets* susmentionnés¹¹⁹², Amir-Moezzi insiste-t-il sur le fait que pour ses premiers partisans, Muḥammad ne fut jamais été considéré comme le Messie lui-même, mais plutôt comme le Paraclet – une appellation qui lui est d'ailleurs attribuée dans la *Sīra*¹¹⁹³ – c'est-à-dire l'annonciateur de la Parousie, de la seconde venue de Jésus¹¹⁹⁴.

Comme Casanova et Amir-Moezzi, et *a contrario* de Donner pour qui le messianisme était absent des croyances primitives de la communauté des Croyants et donc du Coran¹¹⁹⁵, il nous semble probable qu'originellement certains des textes qui viendront à être intégrés au corpus coranique après la mort de Muḥammad comportaient des références au Sauveur eschatologique. Ce d'abord parce que le Coran s'inscrit lui-même dans la droite ligne des Écritures précédentes de tradition biblique¹¹⁹⁶ – qui mentionnent *toutes* une figure messianique dans leurs discours respectifs sur la Fin – et présuppose donc qu'une figure aussi centrale y soit présente. Ensuite parce que l'émergence historique et littéraire des écrits coraniques au 7^{ème} siècle de l'ère commune se situe dans un continuum messianique : un grand nombre de textes zoroastriens, juifs et chrétiens datant du 6^{ème} siècle jusqu'au 8^{ème} siècle, au moins, attestent de croyances très répandues de l'imminence de la Fin

¹¹⁸⁹ *Ibid.* et « Muḥammad the Paraclete », p. 52. Ce *ḥadīth* apparaît dans le *Kitāb al-Kāfī, al-Rawḍa*, d'al-Kulaynī (m. 328-9/940-1).

¹¹⁹⁰ Amir-Moezzi, « 'Alī et le Coran », pp. 701-2 et *id.*, « Muḥammad the Paraclete », pp. 53-5. L'attestation la plus ancienne de ce sermon se trouve dans un document ismaélien qarmate du 3^{ème}/10^{ème} siècle qui est mentionné par al-Ṭabarī dans son *Ta'riḥ al-rusul wa-l-mulūk* (« Muḥammad the Paraclete », p. 54, note 75).

¹¹⁹¹ Amir-Moezzi, « Muḥammad the Paraclete », p. 57. Cf. l'interprétation shiite de Q 13, 7 qui rapproche l'« Avertisseur » de Muḥammad et le « Guide » de 'Alī.

¹¹⁹² *Ibid.*, pp. 44-6.

¹¹⁹³ Le terme Paraclet vient du grec παράκλητος dont le sens premier est « celui qui est appelé » (du verbe καλέω) et ensuite « celui qui aide », « qui intercède » ou « qui reconforte », et se trouve employé notamment en Jn 14, 16 et Jn 15, 26. Pour une analyse récente du texte en question de la *Sīra*, voir Van Reeth, « Who is the 'Other' Paraclete ? », pp. 436-44. Sur la question depuis longtemps discutée de ce terme qui aurait été lu de manière erronée en περίκλυτος, lui donnant le sens de « celui qui est loué », d'où proviendrait la forme أحمد (*aḥmad*) de Q 61, 6 voir Weil, *The Bible, the Koran, and the Talmud*, p. xv ; St. Clair-Tisdall, *Sources of Islam*, p. 269 ; Van Reeth, « Typologie du prophète », pp. 100-2 ; *id.*, « Who is the 'Other' Paraclete ? », pp. 423-5.

¹¹⁹⁴ Amir-Moezzi, « Muḥammad the Paraclete », pp. 48-52. On notera que si la *Doctrina* présente en effet Muḥammad *explicitement* comme l'annonciateur du Messie, les *Secrets* semblent plutôt le présenter comme le Messie lui-même.

¹¹⁹⁵ Donner, « Question du messianisme », pp. 20-1.

¹¹⁹⁶ Voir Q 3, 3.

du monde et du fait qu'elle sera précédée par la venue d'un ou de plusieurs Sauveurs (celui-ci étant annoncé par ou étant Muḥammad lui-même dans trois textes du 7^{ème} siècle). Enfin parce que les traditions musulmanes sont en flagrante contradiction avec le silence du Coran : le Sauveur de la Fin y est partout présent. Les corpus sunnites de *ḥadīṭ* les plus 'orthodoxes' mentionnent à la fois Jésus comme « le Messie » (المسيح/*al-masīḥ*) qui sera envoyé par Dieu à la fin des temps pour combattre « l'Antéchrist » (الدجال/*al-dajjāl*)¹¹⁹⁷ et à la fois un homme de la famille de Muḥammad, descendant de sa fille Fāṭima, comme étant « le Guide » eschatologique (المهدي/*al-mahdī*)¹¹⁹⁸ ; tandis que comme nous l'avons vu, les anciennes sources chiites vont même jusqu'à l'identifier à 'Alī b. Abī Ṭālib, dont Muḥammad aurait été l'annonciateur.

Pourquoi dès lors, sous la forme que nous lui connaissons aujourd'hui, le Coran ne contient plus ces textes ? Plusieurs raisons peuvent être avancées : comme le suggèrent David Cook et Mohammad Ali Amir-Moezzi, peut-être parce qu'il était nécessaire de réécrire l'Histoire, de réinterpréter les textes originels (en les modifiant ou en les supprimant), au moment où Muḥammad et 'Alī sont tous les deux morts, où la Fin n'est pas arrivée et où il faut bâtir un Empire stable et durable¹¹⁹⁹. Nous serions là dans une situation comparable à celle des débuts du christianisme dans lequel le message primitif de Jésus qui annonçait que la Fin viendrait de son vivant fut réinterprété par ses disciples après sa mort et « dé-eschatologisé », ce qui permit à la nouvelle religion de se développer et de perdurer¹²⁰⁰. Une autre raison, qui n'exclut pas la première, pourrait être que les passages messianiques, si effectivement ils décrivaient 'Alī comme le font les anciens textes chiites qui l'assimilent à Jésus et au Messie, en auraient été retirés par les artisans mêmes de la vulgate coraniques, les Omeyyades, ennemis jurés des alides (futurs chiites)¹²⁰¹.

¹¹⁹⁷ Voir par exemple Muslim, *Ṣaḥīḥ*, IV, p. 2253 : Abū Ḥayṭama > [...] > al-Nawwās b. Sim'ān > le messager de Dieu : « ... Alors Dieu enverra le Messie, fils de Marie... » (إذ بعث الله المسيح ابن مريم) / *id ba'ata Llāh al-masīḥ ibn Maryam*). À propos des traditions apocalyptiques montrant Jésus combattant l'Antéchrist, cf. Cook, *Muslim Apocalyptic*, pp. 172-5.

¹¹⁹⁸ Voir notamment Abū Dāwūd, *Sunan*, p. 766 : Aḥmad b. Ibrāhīm > [...] > Umm Salma dit : J'entendis le messager de Dieu déclarer : « Le Mahdī est/sera de ma famille, de la descendance de Fāṭima » (المهدي من عترتي من) / *al-mahdī min 'itratī min wald Fāṭima*) et Sahl b. Tammām b. Bazī' > [...] > Abū Sa'īd al-Ḥudārī > le messager de Dieu a dit : « Le Mahdī est/sera de moi, [il aura] le front le plus éclatant/brillant, le nez le plus aquilin ; il remplira la Terre de justice et d'équité, de la même manière qu'elle fut remplie d'injustice et d'oppression, et il régnera sept années » (أجل الجبهة أفتى الأنف يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً ويملك سبع) / *al-mahdī minnī ajlā l-jabha aqnā l-anfyamla'u l-arḍ qisṭan wa-'adlan kamā muli'at ḡulman wa-jawran wa-yamlīku saba' sinīn*).

¹¹⁹⁹ Cook, *Muslim Apocalyptic*, p. 302 : « « Could it be possible that there were purely apocalyptic elements in the Qur'ān that were cut out at an early stage, perhaps when the early caliphs [...] realized that the End was not going to come immediately [...], and a system or state had to be founded ? » ; Amir-Moezzi, « 'Alī et le Coran », pp. 702-3 et id., « Muḥammad the Paraclete », pp. 58-64.

¹²⁰⁰ À ce sujet voir surtout Ehrman, *Apocalyptic prophet*, par exemple p. 230 : « if Jesus was the apocalyptic prophet that he appears to have been, then the Christianity that emerged after his death represents a somewhat different religion from that which he himself proclaimed » ; et Norelli, *Naissance du christianisme*.

¹²⁰¹ On pourrait aussi aisément comprendre pourquoi le second calife 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb aurait, selon des traditions sunnites, pris le surnom de sauveur eschatologique *al-fārūq*, cherchant ainsi à faire concurrence à

La suite de ce passage, composé en araméen, nous intéressera un peu plus loin car il évoque notamment cet avènement en parallèle avec le don de la « royauté ». Pour le moment il nous suffira simplement de remarquer que si nous retrouvons le « Fils d'Homme » (בַּר אֱנוֹשׁ/*bar ēnāš*) et les « nuées » (עַנְנֵי/*anāney*), contrairement au verset néotestamentaire l'extrait du livre de Daniel ne fait aucune référence à des anges envoyés accompagnant cette figure mystérieuse qu'est le Fils d'Homme.

En outre, il est intéressant de mettre en regard le passage suscité de Marc – un texte qui reflète « une compréhension [...] typique de la pensée juive du premier siècle »¹²⁰⁶ – avec un écrit deutérocanonique juif contemporain de la mise par écrit de l'Évangile de Marc : le quatrième Livre d'Esdras¹²⁰⁷. Dans sa partie apocalyptique (chapitres 3-14), le narrateur – Esdras – a une série de sept visions dont la sixième concerne la venue d'un Sauveur à la fin des temps. Cette sixième vision commence ainsi :

Je vis et voici que le vent faisait sortir du cœur de la mer comme la forme d'un homme, et que l'homme lui-même volait avec les nuées du ciel. Il tournait son visage pour regarder, et tout tremblait sous son regard.¹²⁰⁸

Un peu plus loin, lorsqu'Esdras demande à Dieu l'interprétation de l'homme sortant de la mer, Dieu lui répond qu'il est celui qui « libérera sa création »¹²⁰⁹ et qu'il s'agit de « mon fils »¹²¹⁰. Il est donc ici clairement question d'une figure salvatrice dont la venue est exprimée en des tournures de phrases et des termes courants à l'époque durant laquelle vivait Jésus et durant les décennies qui suivirent sa mort lorsque les Évangiles furent composés.

Revenons maintenant à notre citation de Mc 13, 26-7 dans laquelle la venue du Fils de l'Homme est précédée d'une description de bouleversements cosmiques (obscurcissement du soleil, etc. empruntant à différents versets vétotestamentaires) sur lesquels nous reviendrons plus loin¹²¹¹. Comme nous allons le voir, l'homéliste Jacques de Saroug, par exemple, ne respecte pas cet ordre 'chronologique' lorsqu'il évoque ces événements, et le Coran le fait encore moins en raison même de son caractère fragmentaire et éparpillé. Il n'est donc pas important, et *in fine* il est vain, de chercher à établir un déroulement précis de l'ordre des événements de la Fin.

Ce qui est important pour notre discussion est de comprendre que pour les Évangiles, le Royaume de Dieu doit être instauré en des temps eschatologiques futurs par le juge cosmique incarné par le Fils

¹²⁰⁶ Sanders, *Jesus*, p. 178 : « ... a striking conception of how the kingdom comes is the distinguishing mark of the sayings about the Son of Man coming on clouds. But in a very important way this understanding of how the kingdom comes was typical of first-century Jewish thought. ».

¹²⁰⁷ 4 Esdras aurait été écrit, probablement en hébreu, après la destruction du Temple qui eut lieu en l'an 70 de l'ère commune. Cf. Langlois, « 3-4 Esdras », pp. 829-30.

¹²⁰⁸ 4 Es 13, 3.

¹²⁰⁹ 4 Es 13, 26.

¹²¹⁰ 4 Es 13, 52.

¹²¹¹ Comparer au texte parallèle de Mt 24, 29-31 qui fait précéder l'avènement du Fils de l'Homme de bouleversements cosmiques. Cf. aussi Lc 21, 25-7 qui commence par mentionner les « signes dans le soleil, la lune et les étoiles » avant d'aborder la venue du Fils de l'Homme.

originalité du discours néotestamentaire concernant l'avènement du Fils de l'Homme. Cette 'nouveauité' dans le récit entourant l'avènement d'une figure messianique en des temps eschatologiques est reprise plusieurs siècles après dans l'homilétique syriaque.

Ainsi, dans son homélie *Sur la Fin et le Jugement* (n°32), Jacques de Saroug consacre-t-il les premiers vers à la description du Jour Dernier en brodant sur les textes des Évangiles que nous avons vus ci-dessus. Il commence en écrivant que ce jour sera redoutable, ou terrible avant d'ajouter :

Et [le jour] où le Fils de Dieu se manifestera par une grande gloire (ܪܒܝ ܕܢܘܪܐ ܕܥܡܘܢܐ ܕܥܝܘܒܐ/W-
bēh ū dōnaḥ bar Alōhō b-šūbhō rabō) ; A sa droite et à sa gauche [sortiront] des éclairs de feu (ܡܢ ܩܝܘܢܐ
ܕܥܝܘܒܐ ܕܥܝܘܒܐ ܕܥܝܘܒܐ/mēn yaminēh w-mēn sēmōlēh barqē d-nūrō) ; des anges de feu et des rangées de
feu le porteront (ܡܢ ܩܝܘܢܐ ܕܥܝܘܒܐ ܕܥܝܘܒܐ ܕܥܝܘܒܐ/wa-mzayhīn lēh ʿirē d-nūrō w-sēdrē d-nūrō)¹²¹⁶

On reconnaîtra aisément le sous-texte néotestamentaire dans ces trois vers qui, comme le veut la tradition interprétative chrétienne, associent *de facto* le « Fils de l'Homme » dont la venue était annoncée par Jésus au « Fils de Dieu » qui en vient à être compris comme étant Jésus lui-même¹²¹⁷.

Nous retrouvons la « gloire » (ܪܒܝܐ/šūbhō) de Marc 13, 26 associée à l'adjectif « grande » (ܪܒܝ/rabō) qui était toutefois employée pour qualifier la « puissance » dans ce même verset.

Ensuite, l'homéliste reprend l'image de l'avènement du Fils de l'Homme figurant chez Mathieu et Luc qui le comparaient à l'éclair brillant sur toute l'étendue du ciel, renforçant encore cette description en parlant d'« éclairs de feu » (ܪܒܝܐ ܕܥܝܘܒܐ/barqē d-nūrō).

Enfin, là où Marc faisait dire à Jésus que le Fils de l'Homme « enverrait » des anges, d'une part Jacques de Saroug écrit un peu plus loin dans cette même homélie qu'« il enverra les anges » (ܡܢ ܩܝܘܢܐ ܕܥܝܘܒܐ/mšadar ʿirē)¹²¹⁸ en employant le même verbe que la traduction syriaque du Nouveau Testament et d'autre part que le Fils de Dieu est porté par des « anges de feu » (ܪܒܝܐ ܕܥܝܘܒܐ/ʿirē d-nūrō, littéralement des « veilleurs/vigilants de feu ») et des « rangées de feu » dans ce passage. Quelques vers plus loin dans cette l'homélie *Sur la Fin et le Jugement*, notre auteur reprend l'idée des anges et des éclairs qui surviennent lors du Jour Dernier :

Des éclairs de lumière accompagneront les séraphins, avec peur (ܪܒܝܐ ܕܥܝܘܒܐ ܕܥܝܘܒܐ ܕܥܝܘܒܐ ܕܥܝܘܒܐ
ܕܥܝܘܒܐ/barqē d-nūhrō 'am nūrōnē b-qēnṭō rōdēn) ; de crainte qu'il ne tourne Son regard sur eux et les fasse
périr (ܪܒܝܐ ܕܥܝܘܒܐ ܕܥܝܘܒܐ ܕܥܝܘܒܐ/d-dalmō nēšlē ḥyōrēh layhūn wa-nsif ēnūn)¹²¹⁹

Dans une autre homélie, celle *Sur la Fin* (n°192), Jacques de Saroug se réfère assez directement aux versets néotestamentaires en question ainsi qu'à la terreur qui résultera de l'avènement du Fils :

¹²¹⁶ Homélie 2/32, vv. 2-4.

¹²¹⁷ Cf. Sanders, *Jesus*, p. 180 : « Jesus originally said that the Son of Man would come in the immediate future [...]. After his death and resurrection, his followers [...] simply interpreted 'the Son of Man' as referring to Jesus himself. » et Ehrman, *Jesus. Apocalyptic Prophet*, p. 146 : « when [Jesus uses the phrase 'Son of Man'] he seems to be referring to someone other than himself. [...] Jesus' later followers naturally assumed that he was the Son of Man. ».

¹²¹⁸ Homélie 2/32, v. 57.

¹²¹⁹ Homélie 2/32, vv. 15-6.

Il convient de noter de prime abord que jamais le Coran n'emploie les expressions « Fils de l'Homme » ou « Fils de Dieu »¹²²⁵. Jamais non plus n'évoque-t-il explicitement la venue d'un Sauveur eschatologique. Ce fait pourrait sembler surprenant tant il fait partie intégrante du discours religieux sur la Fin, mais il s'explique facilement par la théologie coranique de stricte unicité divine qui ne laisse pas de place pour intervenir dans le Jugement Dernier et les événements qui le précèdent à un autre que Dieu. La question de savoir si certains des textes pré-coraniques intégraient des mentions d'un Sauveur eschatologique mais qu'ils en furent retirés lors de la constitution de la vulgate du Coran afin de s'aligner sur la théologie 'islamique' reste ouverte et ne trouvera probablement jamais de réponse définitive, bien que, comme nous les verrons plus loin, certaines interprétations de musulmans durant les tous premiers siècles de l'Islam replacent une figure messianique dans les passages coraniques eschatologiques.

On pourrait se demander comment nous pouvons discuter de l'avènement eschatologique d'une figure comme celle du Fils de l'Homme dans le Coran si une telle figure en est absente. Bien que celle-ci ne soit pas explicite dans le Coran, nous pouvons probablement déceler son ombre – ou du moins des traces des événements entourant l'avènement d'une telle figure – dans plusieurs versets grâce à un certain nombre d'indices allant du vocabulaire employé au contexte en passant par d'éventuelles échos dans des exégèses anciennes.

Nous commencerons notre discussion par un passage du début de la sourate de la Résurrection, al-Qiyāma (Q 75) – un texte explicitement eschatologique – qui fait suite (mais ne répond pas) à l'interrogation de l'Homme (comprendre les Hommes en général) de savoir quand viendra ce Jour de la Résurrection¹²²⁶, en ces termes :

Lorsque la vue sera éblouie, (بَرِقَ الْبَصَرُ/فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ/fa-idā bariqa l-baṣar)

Que la lune sera éclip­sée, (وَخَسَفَ الْقَمَرُ/wa-ḥasafa l-qamar)

Et que le soleil et la lune seront rassemblés, (وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ/wa-jumi'a l-šams wa-l-qamar)

L'Homme dira, ce jour-là : « Où fuir ? » (يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفْزُ) (yaqūlu l-insān yawma'idin ayna l-mafarr)¹²²⁷

Cet extrait de Q 75 décrit le Jour de la Résurrection en trois versets concis et évocateurs. Les versets centraux (8 et 9) sont explicites dans leur traitement des bouleversements cosmiques qui surviendront « ce jour-là »¹²²⁸. Nous reviendrons plus en détail sur ces derniers plus loin dans notre

¹²²⁵ Ce que remarque bien Emran El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 185 qui écrit à propos de sa comparaison entre Dn 7, 13-4 et Mc 13, 26-7 d'une part et Q 2, 210 d'autre part : « Most significant is the absence of the "Son of Man" ... ».

¹²²⁶ Q 75, 6 : « [L'Homme] demande : « Quand aura lieu le Jour de la Résurrection ? » » (يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ) (yas'alu ayyān yawm al-qiāma). Voir le premier chapitre, troisième sous-partie à ce sujet.

¹²²⁷ Q 75, 7-10.

¹²²⁸ Voir Azaiez et al. (éds.), *Qur'an Seminar Commentary* au sujet de cette sourate, pp. 399-404 et particulièrement le commentaire de Guillaume Dye à propos des vv. 7-9 qu'il compare à Mt 24, 29 avant d'affirmer qu'« On aurait aucune difficulté à trouver d'autres sous-textes », ce que nous tentons de faire à

étude, mais il nous importe pour le moment de signaler que ce n'est pas sans raison qu'ils succèdent au verset 7 qui, *a contrario*, est plutôt laconique et énigmatique.

Que pouvons-nous dire du verbe unique de ce septième verset ? Un exégète ancien comme Muqātil b. Sulaymān interprète ce verbe arabe, بَرَقَ (*bariqa*), comme signifiant « fixer le regard sur... »¹²²⁹.

Selon al-Ṭabarī, cette interprétation se base sur la lecture variante (*qirā'a*) du verbe de ce verset en بَرَقَ (*baraqa*)¹²³⁰. En suivant cette *varia* et son exégèse, le verset devrait être lu « Quand la vue sera fixe », ce qui ne fait pas grand sens au regard de l'étymologie du verbe (voir *infra*).

Une autre *qirā'a*¹²³¹ remplace la lettre médiane arabe *rā'* par un *lām*, transformant le verbe en بَلِقَ (*baliqa*) qui signifie « être stupéfait », et donnant par conséquent le sens de « Quand la vue sera stupéfaite » au verset¹²³².

La dernière interprétation nous semble être la meilleure puisqu'elle fait dériver le sens du verbe بَرَقَ (*bariqa*) de la racine trilitère *b r q* elle-même – une racine qui donne le terme « éclair » non seulement en arabe (بَرَقَ/*barq*), mais aussi dans de nombreuses autres langues sémitiques¹²³³. Selon les dires d'Abū 'Amr rapportés par al-Ṭabarī dans son *tafsīr*, « la coloquinte, le feu et l'éclair *yabriqū* »¹²³⁴. Nous pouvons déduire du contexte que le verbe en question – que nous avons laissé en transcription – signifie « briller » ou « luire ». A l'exception de la coloquinte, les éléments cités peuvent aussi entraîner un certain éblouissement, d'où la traduction du verset en « Quand la vue sera éblouie » (qui fait plus sens que « Quand la vue brillera »)¹²³⁵. Cette traduction paraît d'autant plus justifiée qu'ailleurs, le Coran utilise le substantif « éclair » ou بَرَقَ (*barq*) en affirmant que « l'éclair qui accompagne cette grêle enlève [presque] la vue »¹²³⁶.

Il ne nous semble pas anodin que le Coran utilise le verbe بَرَقَ (*bariqa*) dans ce contexte spécifique.

Nous nous rappellerons que la traduction syriaque de Mathieu et de Luc, de même que l'homélie *Sur la Fin et le Jugement* de Jacques de Saroug, employaient le terme بَرَقَ (*barqō*), lui aussi de la même

présent. On notera qu'aucun des commentaires sur Q 75 n'adresse spécifiquement le cas de l'expression بَرَقَ الْبَصَرُ (*bariqa l-baṣar*).

¹²²⁹ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 422 : شخص البصر (*ṣaḥṣa l-baṣar*). Comparer notamment à al-Qummī, *Tafsīr*, p. 731 : « il ne peut pas cligner de l'œil » (فلا يقدر أن يطرف) (*fa-lā yaqdiru an yaṭraf*).

¹²³⁰ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, XI, p. 226. Cette variante est apparemment très répandue si l'on en croit les ouvrages de *qirā'āt* qui recensent les lecteurs suivants ayant lu *baraqa* : Nāfi', Abū 'Amr, 'Āṣim, Ibn Abī Ishāq, Zayd b. Tābit, Abū Ḥaywa, Ibn Abī 'Abla, al-Za'farānī, Ibn Miqsam, Zayd b. 'Alī, Abbān, Hārūn, Maḥbūb, al-Ḥasan, al-Jaḥdarī, Abū Ja'far et Naṣr b. 'Āṣim. Cf. 'Umar et Makram, *Mu'jam al-qirā'āt*, VIII, p. 8.

¹²³¹ Cette variante est attribuée à Ubayy b. Ka'b. Cf. Jeffery, *Materials*, p. 174.

¹²³² C'est dans ce sens que va une autre interprétation rapportée par al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, XI, p. 226 : حَارَ (*ḥāra*). Voir aussi la traduction de Arberry, *The Koran*, p. 619 : « But when the sight is dazed ».

¹²³³ Zammit, *Lexical Study*, p. 93 rapporte le sens d' « éclair » de substantifs correspondants (*berqu* en akkadien, *brq* en ougaritique, *barqā* en araméen, *mabraq* en ge'ez, etc.) dans toutes les langues sémitiques référencées, à l'exception du phénicien.

¹²³⁴ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, XI, p. 226 : إنما يبرق الحنظل والتار والبرق (*innamā yabriqū l-ḥanṣal wa-l-nār wa-l-barq*).

¹²³⁵ Voir Bell, *Commentary*, II, p. 460 : « the sight is blinded as by a flash of lightning ».

¹²³⁶ Q 24, 43 : يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ : (*yakādu sanā barqihī yaḍhabu bi-l-abṣār*).

racine trilitère *b r q*, pour décrire l'avènement du Sauveur eschatologique. De plus, la version syriaque de Luc traduisait le verbe grec φαίνω pour « briller » par le verbe ܒܪܩܐ (*bōrēq*), toujours de même racine trilitère¹²³⁷.

Le Coran ne dit pas quelle est la cause de l'« éblouissement » qui se produira en ce Jour de la Résurrection mais il est fort possible qu'en employant ce verbe qui est n'est usité qu'à cet endroit dans le corpus coranique¹²³⁸, il fasse allusion à l'éblouissement causé par les éclairs accompagnant le Fils de l'Homme lors de sa venue au Jour Dernier.

Ainsi, tout comme Mathieu 24 fait dire à Jésus que l'avènement du Fils de l'Homme en des temps eschatologiques sera semblable à l'éclair (24, 27), avant qu'il ne mentionne notamment la « lune [qui] ne brillera plus » (24, 29) parmi les événements de la Fin, Jacques de Saroug commence son homélie *Sur la Fin et le Jugement* en décrivant les éclairs accompagnant le Sauveur lors de son avènement ainsi que la frayeur causée par celui-ci, avant de passer à l'évocation des bouleversements cosmiques (obscurcissement de la lune, etc.).

En suivant cette même logique, dans la sourate 75, le Coran introduirait sa brève description du Jour de la Résurrection par une mention de l'éblouissement (causé par l'éclair non nommé mais dont la réminiscence se trouve dans la racine commune *b r q*) de ce jour, suivi d'un verset déclarant que la lune sera éclipsée, donc obscurcie. Nous pourrions dès lors lire Q 75, 7-8 comme une réécriture de type homilétique autour récit néotestamentaire traitant de l'avènement du Sauveur eschatologique¹²³⁹.

3.1.2 Le Sauveur et les anges

Maintenant que nous avons adressé un des éléments descriptifs de la venue du Sauveur eschatologique qui est propre aux textes néotestamentaires, aux homélies syriaque et au Coran, nous nous intéresserons à un autre élément propre aux deux premières catégories d'écrits : l'envoi des anges.

Nous avons vu que Mc 13, 27 fait dire à Jésus qu'au Jour Dernier, le Fils de l'Homme enverra les anges, une tradition qui apparaît à deux reprises dans l'Évangile de Mathieu¹²⁴⁰, et une fois dans la formulation « Car le Fils de l'Homme va venir avec ses anges... »¹²⁴¹. Cette idée se retrouve par ailleurs développée dans l'Apocalypse de Jean qui mentionne la venue de quatre anges sur Terre après les bouleversements cosmiques et terrestres de la Fin¹²⁴². Ces anges sont dit avoir reçu de Dieu

¹²³⁷ Payne Smith, *Dictionary*, p. 56 : « to shine, flash, lighten » et Sokoloff, *Lexicon*, p. 192 : « to flash ».

¹²³⁸ Le substantif ܒܪܩܐ (*barq*) est quant à lui employé 5 fois en Q 2, 19-20 ; Q 13, 12 ; Q 24, 43 et Q 30, 24.

¹²³⁹ Regnier, « Quelques énigmes », p. 161 adresse la question de l'« influence eschatologique » de Mc 13, 24 sqq, de 1 Co 15, 52 et de Mt 17, 24 et 24, 27 sur Q 75, 6-9 mais seulement en proposant que le Coran fait une synthèse des deux éléments que sont l'éclair et le clin d'œil, et étrangement sans mentionner la conséquence dont nous venons de discuter : une allusion au Fils de l'Homme se trouve peut-être en Q 75, 7.

¹²⁴⁰ Mt 13, 41 : « le Fils de l'Homme enverra ses anges ... » et Mt 24, 31 : « Et il enverra ses anges ... ».

¹²⁴¹ Mt 16, 27.

¹²⁴² Ap 6, 12 à 7, 3.

« pouvoir de nuire à la terre et à la mer »¹²⁴³. De plus, un passage de l'Apocalypse, qui se trouve ailleurs sous différentes formes, commence par la phrase : « Je vis ensuite un autre ange descendre du ciel... » (Μετά ταῦτα εἶδον ἄλλον ἄγγελον καταβαίνοντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ et ܠܘܠܗܘܢ ܕܡܠܟܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ /bōtar hōlēn hzēyt malākō hrōnō d-nōhēt mēn šmayō)¹²⁴⁴.

Le Nouveau Testament évoque donc les anges dans un contexte eschatologique en employant les verbes « envoyer » (avec comme sujet le Fils de l'Homme), « venir » (verbe ἔρχομαι et ܠܗܝܘܬܐ/ēto) et « descendre » (verbe καταβαίνω et ܕܡܠܟܐ/nhēt).

Dans son homélie *Sur la Fin et le Jugement* notamment, Jacques de Saroug reprend, comme nous l'avons indiqué plus haut, l'image néotestamentaire du Fils de l'Homme qui est représenté comme venant accompagné d'anges lors du Jour Dernier en parlant du juge cosmique qui viendra à la fin des temps et sera porté par des anges ainsi que des rangées de feu.

Plus loin dans cette même homélie, l'auteur fait encore référence à l'idée de la descente des anges sur Terre lors de l'avènement du Sauveur en reprenant la formulation de Marc – notamment le verbe « envoyer » (ܐܘܬܪܐ/šadar) – tout en la modifiant :

Il enverra en hâte les anges aux quatre coins de la Terre (ܐܘܬܪܐ ܕܡܠܟܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ /mšadar ʿirē ba-rhībūtō l-arbaʿ pēnyōn)¹²⁴⁵

Dans une autre composition, l'*Homélie de la Fin et du redoutable Jugement* (n°68), Jacques de Saroug évoque les événements précédant l'installation du Juge sur Terre (v. 259) en insistant notamment sur l'envoi des anges (v. 251, v. 253) et en adaptant là encore le texte de Marc :

Quand les anges voleront sur la Terre et jusqu'à ses confins. (ܠܘܠܗܘܢ ܕܡܠܟܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ /mō d-malākē tōsū bōh b-arʿō w-ʿal kul sōfin)¹²⁴⁶

En effet la suite de Mc 13, 27 que nous citons plus haut fait dire à Jésus :

Alors il enverra les anges et, des quatre vents, de l'extrémité de la Terre à l'extrémité du ciel... (καὶ τότε ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους [...] ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ et ܠܘܠܗܘܢ ܕܡܠܟܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ /w-hōydēn nšadar malākōy [...] la-gbōy mēn arb'ōtayhēn rūhē mēn rēšōh d-ar'ō wa-ʿdamō l-rēšōh da-šmayō)¹²⁴⁷

S'inscrivant dans la suite de ces traditions textuelles, le Coran mentionne quant à lui à plusieurs reprises et de différentes manières l'arrivée d'anges en des temps eschatologiques, bien qu'encore

¹²⁴³ Ap 7, 2. Cf. aussi Ap 8, 1 à 9, 21 et Ap 11, 15-9 pour les sept anges qui font sonner leurs trompettes l'un après l'autre, entraînant différentes catastrophes sur Terre et comparer à Ap 16, 1-21 pour les sept anges et leurs coupes.

¹²⁴⁴ Ap 18, 1. Comparer à Ap 10, 1 ; Ap 14, 6 ; Ap 20, 1.

¹²⁴⁵ Homélie 2/32, v. 57.

¹²⁴⁶ Homélie 4/68, v. 257.

¹²⁴⁷ Comparer à Mt 13, 41.

13, 26, s'inspirant lui-même de Daniel 7, 13¹²⁶³. Le terme arabe employé apparaît assez rarement dans le Coran pour que l'on puisse se demander si, tout comme le verbe بَرِقَ (*bariqa*) étudié ci-dessus, il ne connote pas tout un bagage thématique spécifique lié à cette mise en scène autour de la venue d'une figure messianique lors de la fin des temps. En effet, sur seulement quatre occurrences coraniques des « nuées », une moitié est employée pour relater l'épisode vétérotestamentaire de l'envoi de la manne et des caillles aux Fils d'Israël dans le désert, où غَمَامَ (*gamām*) rend la « Nuée » biblique¹²⁶⁴ (אָנָן/ʾānān dans l'original hébreu¹²⁶⁵ et حَمَامَ/ḥamām dans la traduction syriaque¹²⁶⁶)¹²⁶⁷, tandis que l'autre moitié est employée pour évoquer la venue de Dieu sur Terre (qui remplace le Fils de l'Homme/de Dieu) et des anges en des temps eschatologiques. Outre Q 2, 210 que nous avons déjà cité, l'autre passage coranique qui emploie le nom غَمَامَ (*gamām*) est le suivant :

Au jour où le ciel se fendra par les nuées et qu'on fera descendre rapidement les Anges,/ le Royaume, ce jour-là, [et] la Vérité appartiendront au Bienfaiteur et ce sera, pour les mécréants, un jour difficile. (وَيَوْمَ تَشَقُّ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا ۝ الْمَلِكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمَنِ وَكَانَ يَوْمًا عَلَىٰ)
 وَيَوْمَ تَشَقُّ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا ۝ الْمَلِكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمَنِ وَكَانَ يَوْمًا عَلَىٰ
 /wa-yawm taṣaqqu l-samā' bi-l-ḡamām wa-nuzzila l-malā'ika tanzilan/ al-mulk yawma'īdin
 al-ḥaqq li-l-Raḥmān wa-kāna yawman 'alā l-kāfirin 'asīran)¹²⁶⁸

La première partie de cet extrait à la tonalité clairement eschatologique (le passage eschatologique entier s'étend du v. 11 au v. 29) qui commence par « au jour où » évoque d'abord la fente du ciel – un évènement entrant dans la catégorie des bouleversements cosmiques de la Fin sur laquelle nous reviendrons plus loin – qui se fait « par les nuées » (بِالْغَمَامِ/bi-l-ḡamām). Peut-on comprendre ici les nuées comme une métonymie pour Dieu (on se souviendra de la Nuée vétérotestamentaire qui représente la présence divine) ? Ou encore comme un symbole du Sauveur eschatologique ? La dernière solution est plus proche de la tradition néotestamentaire et est celle qui est explicitement

¹²⁶³ El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 185.

¹²⁶⁴ Les deux occurrences coraniques sont Q 2, 57 : « Nous fîmes planer sur vous la Nuée et fîmes descendre sur vous la Manne et les Cailles. ... » (وَوَضَّلْنَا عَلَيْكُمْ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَی) /wa-ḡallalnā 'alaykum al-ḡamām wa-anzalnā 'alaykum al-manna wa-l-salwā) et Q 7, 160 : « ... Nous fîmes planer sur eux la Nuée et fîmes descendre sur eux la Manne et les Caille. ... » (وَوَضَّلْنَا عَلَيْهِمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَی) /wa-ḡallalnā 'alayhim al-ḡamām wa-anzalnā 'alayhim al-manna wa-l-salwā). L'épisode vétérotestamentaire se situe dans le 16^{ème} chapitre du livre de l'Exode, notamment en Ex 16, 10 : « ... alors la gloire du Seigneur apparut dans la nuée » (mais cf. aussi Ex 13, 21-2).

¹²⁶⁵ Jastrow, *Dictionary*, p. 1095 : « un nuage » (souvent employé dans le sens de couverture, de protection).

¹²⁶⁶ Payne Smith, *Dictionary*, p. 420 : « un nuage » et Sokoloff, *Lexicon*, p. 1118 : « un nuage ».

¹²⁶⁷ Voir El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 186 pour une discussion philologique sur le lien entre l'araméen ʿ n n et l'arabe ḡ m m.

¹²⁶⁸ Q 25, 25-6. On notera la construction syntaxique quelque peu étrange du verset 26 (*al-mulk yawma'īdin al-ḥaqq li-l-Raḥmān*). Le terme « la Vérité » semble venir comme un cheveu sur la soupe dans ce contexte et pourrait relever d'une interpolation. En effet la phrase « le Royaume, ce jour-là, appartiendra au Bienfaiteur » (*al-mulk yawma'īdin li-l-Raḥmān*) ferait plus sens. Étrangement, un grammairien comme al-Farrā' n'aborde pas ce verset à la syntaxe peu commune dans ses *Ma'ānī l-Qur'ān*, pas plus que ne le fait son disciple al-Aḥfaš al-Awsaṭ dans son exégèse du même nom.

envisagée par l'exégète shiite 'Alī b. Ibrāhīm al-Qummī dans son *Tafsīr*, puisqu'il affirme que « les nuées, c'est le Commandant des Croyants », c'est-à-dire 'Alī b. Abī Ṭālib¹²⁶⁹.

En outre, le verset évoque la « descente » des anges avec le verbe arabe intensif نَزَّلَ (*nazzala*) pour « faire descendre », ce qui peut évoquer celle de l'ange dans l'Apocalypse de Jean qui se fait par le verbe syriaque ܢܚܬܐ (*nḥēt*) traduisant le grec καταβαίνω¹²⁷⁰.

La deuxième partie de notre passage est toujours eschatologique. Elle utilise une fois « ce jour-là » et décrit ce temps comme étant un « jour difficile » (voir premier chapitre au sujet de cette expression). De manière très intéressante, après la mention de l'arrivée des anges et du Sauveur (selon l'interprétation shiite ancienne), le premier terme qui est employé est المَلِكُ (*al-mulk*), substantif de racine trilitère *m l k* qui signifie « la souveraineté » ou « le Royaume »¹²⁷¹.

Bien que les exégètes classiques ne semblent pas s'être intéressés outre mesure à ce nom commun dans ce contexte spécifique¹²⁷², ce terme n'est pas anodin et est chargé de sens. Nous nous souviendrons du passage apocalyptique de Daniel qui évoquait la venue d'une figure « comme un Fils d'Homme » avec « les nuées du ciel », un passage servant sans équivoque de canevas à Marc 13, 26. Le texte vétérotestamentaire se poursuit ainsi :

Et il lui fut donné souveraineté, gloire et royauté [...] sa royauté est une royauté qui ne sera jamais détruite. [...] וּמְלָכּוּתָהּ דִּי לָא תִתְחַבֵּל [...] וְיְהִיב וְיִשְׁטָן וְיִקָּר וְיִמְלֹכוּ / *v^e-lēh y^ehib šāl^etān v-īqār ū-mal^ekū [...] ū-mal^ekūtēh dī lā tit^eḥabbal*)¹²⁷³

¹²⁶⁹ Al-Qummī, *Tafsīr*, p. 470 : الغمام أمير المؤمنين (*al-ḡamām amīr al-mu'minīn*).

¹²⁷⁰ El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 186 pense quant à lui que le verbe arabe *nazzala* est ici une reformulation du *nšadar* syriaque de Mc 13, 27. Il précise que les deux verbes sont employés « pour décrire la mission des prophètes, messagers et anges envoyés par Dieu ». Mais il nous semble que dans ce sens, le verbe arabe qui correspondrait le mieux au syriaque ܢܘܨܕܐ (*šadar*) traduisant le grec ἀποστέλλω serait رسل (*rasala*) et ses dérivés qui donnent notamment le substantif رسول (*rasūl*) pour « envoyé » ou « messenger » de Dieu.

¹²⁷¹ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿayn*, IV, p. 165 : « le *mulk* est à Dieu, le Roi, le Possesseur. Le *malakūt* est la propriété de Dieu et le *malakūt* de Dieu est Sa souveraineté/Son pouvoir » (المَلِكُ لله المَلِكُ والملِكُوتُ ملكُ الله) (*al-mulk li-l-lāh al-mālik al-malik wa-l-malakūt mulk Allāh wa-malakūt Allāh sultānahu*) ; et Ibn Manzūr, *Lisān*, VIII, p. 362 : « Le *mulk* de Dieu le Très-Haut ainsi que Son *malakūt* sont Sa souveraineté/Son pouvoir et Sa grandeur » (*wa-mulk Allāh taʿālā wa-malakūtihi sultānahu wa-ʿazamatihī*).

¹²⁷² Muqātil, *Tafsīr*, II, p. 435 ne commente pas le terme ; al-Qummī, *Tafsīr*, p. 470 non plus. Al-Ṭabarī, *Jāmiʿ al-bayān*, VIII, p. 501 écrit simplement que « les royaumes autres que Son Royaume seront obsolètes ce jour-là. Il y avait des rois dans le monde, et [tout] royaume autre que le Royaume du Tout-Puissant sera obsolète ce jour-là » (*wa-baṭalat al-mamālik yawmaʿidīn siwā mulkihi wa-qad kāna fī l-dunyā mulūk fa-baṭala l-mulk yawmaʿidīn siwā mulk al-jabbār*).

¹²⁷³ Dn 7, 14. Dans la LXX : καὶ αὐτῷ ἐδόθη ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ βασιλεία [...] καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ οὐ διαφθαρήσεται ; dans la Pešīttā : ܘܡܠܟܘܬܗ ܕܘܢܝܢܐ ܘܡܠܟܘܬܗ ܕܘܢܝܢܐ [...] ܘܡܠܟܘܬܗ ܕܘܢܝܢܐ ܘܡܠܟܘܬܗ ܕܘܢܝܢܐ ܘܡܠܟܘܬܗ ܕܘܢܝܢܐ (*w-lēh yāhb šūltōnō w-īqārō w-malkūtō [...] w-malkūtēh lō mēḥablō*).

Comme le constate Emran El-Badawi, la « souveraineté » – ou le « Royaume » dans la traduction de Blachère – (المُلْك/*al-mulk*) de Dieu de Q 25, 26 est « en dialogue » avec la « royauté » qui est donnée au Fils d’Homme du livre de Daniel¹²⁷⁴. L’araméen vétérotestamentaire מַלְכּוּ (mal’kū) ou מַלְכּוּתָא (mal’kūtā), relevant lui aussi de la racine trilitère *m l k*, signifie à la fois la « souveraineté » et le « royaume »¹²⁷⁵, des sens que l’on retrouve naturellement dans la traduction syriaque de la Pešīttā qui emploie le terme équivalent ܡܠܟܘܬܐ (*malkūtō*)¹²⁷⁶, ainsi que dans la traduction grecque de la Septante qui utilise βασιλεία¹²⁷⁷.

Au début de cette sous-partie nous rappelions que l’avènement du Fils de l’Homme dans les Évangiles, puis dans l’homilétique syriaque, précède à l’instauration sur Terre du « Royaume de Dieu ». Dans le grec originel du Nouveau Testament, cette expression est rendue par βασιλεία τοῦ Θεοῦ¹²⁷⁸, puis par ܡܠܟܘܬܐ ܕܐܠܘܗܐ (*malkūtō d-Ālōhō*) dans le syriaque de la Pešīttā.

Dès lors, plutôt que de considérer que Q 25, 26 est en « dialogue » avec Dn 7, 14, il semble plus exact de comprendre notre extrait coranique de Q 25, 25-6 comme décrivant le Jour où le Sauveur eschatologique descendra sur Terre accompagné d’anges afin d’y instaurer ce « Royaume de Dieu ». Ces deux versets coraniques sont certainement teintés par le vocabulaire de Daniel (la « venue » d’un Sauveur, les « nuées », la « royauté »), mais cela n’est pas une conséquence directe de ce livre vétérotestamentaire. Il faut certainement y voir le résultat d’un filtrage résultant non seulement de certains textes des Évangiles comme Marc (l’ajout des « anges », notamment), mais aussi d’une certaine forme d’interprétation de ceux-ci comme on la trouve dans les homélies syriaques eschatologiques de Jacques de Saroug.

Dans l’homélie n°32 *Sur la Fin et le Jugement*, Jacques de Saroug mentionne les « nuées » dans le contexte de la venue du Fils de Dieu, mais pas en tant qu’entité accompagnant sa descente sur Terre. Le vers se situe juste après la mention des anges qui s’agitent et des créatures qui frémissent à la vue du Messie et après avoir entendu la trompette (sur laquelle nous allons revenir plus en détails dans la sous-partie suivante) :

les nuées s’étendront et au-dessus d’elles [i.e. les créatures], son signe terrible (ܡܠܟܘܬܐ ܕܐܠܘܗܐ ܕܡܫܝܚܐ /*nōnē prīsōn wa-l-‘ēl mēnhēn nīšēh dhīlō*)¹²⁷⁹

En revanche, dans une autre homélie, la n°31 *Sur la Fin*, l’homéliste en décrivant « l’avènement du Fils de Dieu » (v. 77), et plus précisément son « second avènement » (v. 80), écrit :

Ici, dans des nuées de feu, il vient juger... (ܡܠܟܘܬܐ ܕܐܠܘܗܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܢܘܪܐ /*l-hal ba-‘nōnē d-nūrō ōtē ndūn...*)¹²⁸⁰

¹²⁷⁴ El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 186.

¹²⁷⁵ Jastrow, *Dictionary*, p. 791.

¹²⁷⁶ Payne-Smith, *Dictionary*, pp. 277-8 : « reign, rule, kingdom, royal dignity, majesty... » et Sokoloff, *Lexicon*, pp. 772-3 : « kingdom », « royal majesty ». Cf. *infra* notre discussion à propos de Ap 11, 15 qui décrit la venue du Messie et le fait que « le royaume du monde est maintenant à notre Seigneur et à son Christ ».

¹²⁷⁷ Liddell et Scott, *Lexicon*, p. 309 : « reign », « majesty ».

¹²⁷⁸ Voir notamment Mc 1, 15 ; 4, 11 ; 4, 26 ; 4, 30 ; 9, 1 ; 9, 47 ; 10, 14-5 ; 10, 23-5 ; 12, 34 ; 14, 25 et 15, 43.

¹²⁷⁹ Homélie 2/32, v. 8.

Nous retrouvons bien ici la description de la « venue » (verbe ܐܬܘܢ/ēṭō) du sauveur eschatologique au Jour dernier au sein de « nuées » (ܢܘܢܐ/nōnē), et ce pour juger les Hommes et rétribuer les bons avec le « Royaume » (ܡܠܟܘܬܐ/malkūtō)¹²⁸¹. Dans le contexte de l’homélie *Sur la Fin*, les trois allusions à celui-ci font référence au Royaume céleste, par opposition à la Géhenne.

Un dernier élément entrant dans la description de l’avènement du Sauveur à la Fin des temps qui ne figure ni dans les textes vétérotestamentaires, ni dans les Évangiles mérite d’être signalé. Il s’agit de l’image de cette figure messianique assis sur son trône, lequel est porté par des anges. Certes, Mathieu fait dire à Jésus que lorsque le Fils de l’Homme viendra accompagné des anges, « il siègera sur son trône de gloire » (καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ et ܡܫܘܒܥܝܐ ܡܠܟܘܬܐ ܥܠ ܩܘܪܝܢܐ/nētēb ‘al trūnūs d-šūbhēh)¹²⁸², mais Jacques de Saroug ajoute des détails sur le fait que le Fils de Dieu, lors de son avènement, sera si puissant que son trône ne pourra le soutenir seul et que pour cette raison, il devra être porté par « ses aides », les anges :

Même son Trône ne sera pas capable de supporter sa puissance (ܡܫܘܒܥܝܐ ܡܠܟܘܬܐ ܥܠ ܩܘܪܝܢܐ ܡܠܟܘܬܐ/lō gēr mašyō of markabtēh tsaybar ‘ūzēh) ; ni de porter sa gloire sans être soutenu par la force de ses aides (ܡܫܘܒܥܝܐ ܡܠܟܘܬܐ ܥܠ ܩܘܪܝܢܐ/w-tēṭ’an šūbhēh ēlō samkōh hēl ‘ūdrōnēh)¹²⁸³

En ce qui concerne le verset néotestamentaire, la traduction syriaque du grec θρόνου se fait par l’intermédiaire d’une simple transcription ܡܠܟܘܬܐ (trūnūs), tandis que dans le vers 17 de l’homélie, Jacques de Saroug emploie le terme ܡܠܟܘܬܐ (markabtō) qui signifie le « char », mais aussi le « trône »¹²⁸⁴. Étant donné du sous-texte probable de Mt 25, 31, il nous semble que ce dernier puisse mieux convenir au contexte de ce passage de l’homélie *Sur la Fin et le Jugement*.

Cette image du trône porté ou soutenu par les anges lors de l’avènement du Jour dernier se trouve dans une péricope eschatologique au sein de la sourate al-Hāqqa (Q 69) qui débute par l’évocation de la trompette qui déclenche différents bouleversements terrestres et cosmiques, dont notamment la fente du ciel (وَأُنشَقَّتِ السَّمَاءُ/wa-nšaqat al-samā’ au v. 16, cf. *supra* Q 25, 25), avant d’aborder la venue du Seigneur et des anges en ces termes :

Les Anges seront sur ses confins et huit [d’entre eux], en ce jour, porteront le Trône de ton Seigneur, sur leurs épaules (وَأَلْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَحَمَلُ عَرْشِ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ تَمَانِيَةً/wa-l-malak ‘alā arjā’ihā wa-yahmilu ‘arš rabbika fawqahum yawma’idīn tamāniya)¹²⁸⁵

¹²⁸⁰ Homélie 1/31, v. 84.

¹²⁸¹ Homélie 1/31, v. 161 : « Celui qui est entré et s’est tenu debout sera héritier dans le Royaume » ; v. 207 : « Depuis le Royaume... » et v. 308 : « Garde le commandement et sois héritier dans le Royaume ».

¹²⁸² Mt 25, 31. Cf. aussi Ap 4.

¹²⁸³ Homélie 2/32, vv. 17-8.

¹²⁸⁴ Payne Smith, *Dictionary*, p. 301. Ce substantif dérive du verbe ܪܟܒ (rkēb) qui signifie « monter » un char ou un trône. *Ibid.*, p. 541.

¹²⁸⁵ Q 69, 17.

Une fois encore, nous sommes confrontés au paradoxe coranique de la description d'un avènement eschatologique qui entre parfaitement dans le cadre du discours biblique et parabiblique entourant ces événements, mais qui ne fait aucune mention d'un Sauveur ou d'un Messie. Comme dans certains autres versets du Coran que nous avons étudiés ci-dessus, cette figure est ici remplacée par le « Seigneur » (رَبّ/rabb), qui rappelons-le encore, est aussi un nom désignant Jésus chez les chrétiens de langue arabe.

3.1.3 Les anges sans le Sauveur

Nous concluons ce tour d'horizon des descriptions de la venue terrestre d'un Sauveur et des anges dans les textes bibliques, homilétiques et coraniques en mentionnant trois brefs passages coraniques qui, tout en décrivant cet avènement, ne font plus figurer « Dieu » ou le « Seigneur » aux côtés des anges. D'abord, de manière elliptique, le Coran dit dans un verset qui précède le passage eschatologique étudié plus haut (Q 25, 25-6) :

Le jour où ils verront les Anges, il n'y aura pas de bonne nouvelle, en ce jour, pour les criminels... (يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَىٰ لِمُجْرِمِينَ /yawm yarawna l-malā'ika lā bušrā yawma'idin li-l-mujrimīn...) ¹²⁸⁶

En quelques mots, ce verset évoque, sans la nommer, la crainte du jour eschatologique où les mécréants (ici nommés les « criminels » ou « pécheurs ») verront l'avènement dont nous avons discuté tout au long de cette sous-partie : celui des anges et de la figure absente de ce verset, comme de tous les autres passages coraniques de cette teneur, le Sauveur. Il est tout à fait significatif que ce passage, *a contrario* de ceux vus précédemment, ne mentionne pas même Dieu ou le « Seigneur » alors qu'il est clair qu'il fait ici allusion à la descente sur Terre du Juge eschatologique accompagné des anges venu pour séparer les bons des méchants. De plus, il est intéressant de constater que Q 25, 22 affirme qu'en ce jour du Jugement, ceux qui n'auront pas fait de bonnes actions n'auront « pas de bonne nouvelle ». Le substantif arabe qui se trouve ici employé est بُشْرَى (bušrā), qui provient de la racine trilitère b š r qui signifie notamment « annoncer une nouvelle » ou encore « réjouir quelqu'un [en lui annonçant une bonne nouvelle] » ¹²⁸⁷. Ainsi les noms découlant de cette racine, بُشْرَى (bušrā) et بِشَارَةٌ (bišāra), ont entre autres le sens de « bonne nouvelle » ¹²⁸⁸. Ces deux sont d'ailleurs employés en arabe pour désigner l'Évangile ¹²⁸⁹ – en grec εὐαγγέλιον – littéralement la « bonne nouvelle ». Ainsi lorsque les quatre premiers livres du Nouveau Testament utilisent le terme εὐαγγέλιον, ils le font non pas dans le sens d'« Évangile », mais dans son acception première. Quand Jésus parlait de la « bonne nouvelle », celle-ci renvoyait à l'instauration prochaine du Royaume de Dieu sur Terre et au

¹²⁸⁶ Q 25, 22. Aucune exégèse musulmane classique ne donne d'interprétation notable de ce verset.

¹²⁸⁷ Ibn Manzūr, *Lisān*, I, p. 425 : وَبَشَّرَ فَرِحَ (wa-bašira fariḥa).

¹²⁸⁸ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿayn*, I, p. 141 : والبشارة تبأشر القوم بأمر (wa-l-bišāra tabāšur al-qawm bi-amr) et Ibn Manzūr, *Lisān*, I, p. 425 : والبشارة المطلقة لا تكون إلا بالخبر (wa-l-bišārat al-muṭlaqa lā takūnu illā bi-l-ḥayr).

¹²⁸⁹ Voir notamment le codex Arab. 69 (daté 1065 de l'ère commune), qui clôt l'Évangile de Jean par les mots « L'Évangile de Saint Jean est terminé... » (تمت بشارة القديس يوحنا /tammāt bišārat al-qadīs Yūḥanā). Cf. Smith Lewis et Dunlop Gibson, *Dated Christian Arabic Manuscripts*, p. 13 et cf. Kazimirski, *Dictionnaire*, I, p. 129.

renversement des statuts (cf. les pauvres deviendront riches et vice versa, les derniers seront les premiers et vice versa, etc.)¹²⁹⁰.

Si l'on considère Q 25, 22 dans cette optique, on comprend mieux pourquoi le jour où le Sauveur eschatologique viendra avec les anges sur Terre pour juger les Hommes selon leurs actions et récompenser les bienfaisants avec le Royaume, les criminels ou pécheurs (المجرمون/*al-mujrimūn*) n'auront pas de « bonne nouvelle », puisqu'ils ne seront pas rétribués avec le contenu de celle-ci – à savoir le Royaume ou Paradis.

Ensuite un autre passage coranique traitant du Jour dernier est particulièrement intéressant puisqu'il évoque l'avènement (le verbe arabe employé ici de racine trilitère *q w m* connote entre autres l'idée d'arrivée, d'avènement) des anges « en rang » (que l'on comparera à ce que l'on a vu *supra* à propos de la description des anges chez Jacques de Saroug) accompagnés non pas de Dieu ou du Seigneur, mais de « l'Esprit » (الروح/*al-rūḥ*) :

Le jour où se tiendront l'Esprit et les anges, en rang. ... يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا) ... (wa-l-malā'ika ṣaffan...)¹²⁹¹

Les exégètes classiques musulmans ont interprété cette partie du verset de différentes manières. La question centrale réside dans la définition que l'on donne de « l'Esprit » à cet endroit précis du Coran, un terme qui selon l'avis de Richard Bell notamment « semble être une idée chrétienne »¹²⁹². La majeure partie des interprètes musulmans considère qu'il s'agit ici d'un ange immense¹²⁹³, ou de l'ange Gabriel¹²⁹⁴, une exégèse qui ne fait pas grand sens lorsque l'on considère le terme philologiquement¹²⁹⁵, ou même à la lumière de ses autres occurrences coraniques¹²⁹⁶. L'exégète duodécimain al-Qummī ajoute à l'interprétation qui considère que l'Esprit est un ange immense, le fait qu'il sera accompagné du messenger de Dieu, qui lui-même sera accompagné des Imams¹²⁹⁷. Ainsi de l'avis de cet interprète shiite, l'avènement du Jour dernier sera non seulement celui des anges, mais aussi celui de Muḥammad et de ses descendants.

¹²⁹⁰ Voir Ehrman, *Jesus. Apocalyptic Prophet*, pp. 142-3.

¹²⁹¹ Q 78, 38.

¹²⁹² Bell, *Commentary*, II, p. 483.

¹²⁹³ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 444 : اختصه الله تعالى من بين الخلق من عظمه : (huwa l-malak [...] iḥṭaṣahu Llāh ta'ālā min bayna l-ḥalq min 'iḏamihi) ; al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, XI, p. 340 : هو ملك من أعظم الملائكة خلقاً : (huwa malak min a'ḏam al-malā'ika ḥalqan) ; al-Qummī, *Tafsīr*, p. 737 : ملك أعظم من جبرائيل وميكائيل : (malak a'ḏam min Jibrā'īl wa-Mikā'īl).

¹²⁹⁴ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, XI, p. 340 : هو جبريل : (huwa Jibrīl).

¹²⁹⁵ Voir notamment Mingana, « Syriac Influence », p. 85 et Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 232 (*ad qudus*).

¹²⁹⁶ Le Coran emploie le terme à 24 reprises dans les passages suivants : Q 2, 87 ; Q 2, 253 ; Q 4, 171 ; Q 5, 110 ; Q 12, 87 (x2) ; Q 15, 29 ; Q 16, 2 ; Q 16, 102 ; Q 17, 85 (x2) ; Q 19, 17 ; Q 21, 91 ; Q 26, 193 ; Q 32, 9 ; Q 38, 72 ; Q 40, 15 ; Q 42, 52 ; Q 56, 89 ; Q 58, 22 ; Q 66, 12 ; Q 70, 4 ; Q 78, 38 ; et Q 97, 4.

¹²⁹⁷ Al-Qummī, *Tafsīr*, p. 737 : وكان مع رسول الله وهو مع الأئمة : (wa-kāna ma'a rasūl Allāh wa-huwa ma'a l-a'ima).

Parmi les nombreuses interprétations rapportées par al-Ṭabarī¹²⁹⁸, l'une d'entre elles est particulièrement intéressante. Il s'agit de l'opinion selon laquelle « l'Esprit » dont il est question dans la première partie de Q 78, 38 est une créature de Dieu qui à la forme d'un Homme, ou qui ressemble à un Homme¹²⁹⁹. Les formulations diverses de cette exégèse sont singulières et peuvent faire penser d'une part au « comme un Fils d'Homme » (كَبَّرَ بِنْتِ / *ḳ-bar ēnāš*) de Daniel 7, 13 et d'autre part à certaines discussions chrétiennes autour de la nature de Jésus. Il en est ainsi d'un phrasé comme « une créature comme une créature adamique [i.e. comme un Homme] » (خلق كخلق / *ḥalq ka-ḥalq Ādam*)¹³⁰⁰, ou encore « une créature à l'image des Fils d'Adam [i.e. des Hommes] » (خلق على صورة بني آدم / *ḥalq 'alā ṣūrat banī Ādam*)¹³⁰¹; mais aussi de la tournure « une créature comme les Hommes mais qui n'est pas Homme » (خلق كالتاس وليسوا بالتاس / *ḥalq ka-l-nās wa-laysū bi-l-nās*)¹³⁰².

Nous retrouvons peut-être dans ces opinions anciennes d'autorités musulmanes une réminiscence du fait que lorsque Q 78, 38 mentionne l'avènement des anges et de « l'Esprit », celui-ci renvoie à un sous-texte vétérotestamentaire (le « comme un Fils d'Homme » qui arrive à la Fin des temps) et néotestamentaire (le « Fils de l'Homme » qui vient pour le Jugement dernier), et *in fine* à Jésus dans l'interprétation chrétienne du Fils de l'Homme comme Sauveur eschatologique de la Fin. On se rappellera d'ailleurs que le Coran lui-même affirme que « Le Messie, Jésus fils de Marie est [...] un Esprit [émanant] de Lui » (إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ [...] رُوحٌ مِنْهُ) / *innamā l-masīḥ 'Īsā bn Maryam [...] rūḥ minhu*)¹³⁰³.

Enfin, nous concluons avec un verset semblable à celui que nous venons de voir, qui après la partie que nous avons étudiée, se poursuit par : « Ils ne parleront pas, sauf celui à qui le Bienfaisant aura donné autorisation et qui dira le vrai. » (لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا) / *lā yatakallamūna illā man aḍina lahu l-Raḥmān wa-qāla ṣawāban*), une phrase qui fait référence à une scène eschatologique sur laquelle nous reviendrons dans le troisième chapitre de cette étude :

Un jour où il viendra sans qu'une âme parle sauf sur Son autorisation... (يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ) / *yawm ya'ti lā takallamu nafs illā bi-īḍnihi...*)¹³⁰⁴

¹²⁹⁸ Nous passerons sur d'autres interprétations farfelues rapportées par al-Ṭabarī telles que celle qui fait de l'Esprit le Coran, ou encore celle selon laquelle il s'agit non pas d'un Esprit mais des esprits des Hommes (أرواح / *arwāḥ banī Ādam*). Cf. Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, XI, pp. 341-2.

¹²⁹⁹ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, XI, pp. 340-1.

¹³⁰⁰ *Ibid.*, XI, p. 341.

¹³⁰¹ *Ibid.*

¹³⁰² *Ibid.*

¹³⁰³ Q 4, 171. Cf. aussi Q 2, 87 et Q 2, 253 : « ... Nous l'avons [Jésus] renforcé/assisté de l'Esprit Saint... » (وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحٍ) / *wa-ayyadnāhu bi-rūḥ al-quḍus*) ainsi que Q 5, 110 : « ... quand je te [Jésus] renforçai/assistai de l'Esprit Saint... » (إِذْ أَيْدَيْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُّسِ) / *iḍ ayyadttuka bi-rūḥ al-quḍus*).

¹³⁰⁴ Q 11, 105.

La description de l'avènement exprimée par le verbe arabe أتى (*atā*), l'équivalent du أتى (*ētō*) de Mt 16, 27, se fait ici sans sujet. Aucune donnée objective ne nous permet donc d'affirmer qu'il s'agirait ici de Dieu, d'autant plus que les versets qui précèdent et succèdent à Q 11, 105 ne mentionnent pas non plus d'antécédents possibles à cette troisième personne du singulier masculin (Dieu est mentionné au v. 102 mais ensuite le v. 104 donne voix à celui-ci à la première personne du pluriel ; puis le v. 107 mentionne à nouveau « Dieu » et le « Seigneur »).

Pour remédier à ce problème, les exégètes musulmans qui se sont intéressés à ce verset ont trouvé la solution de dire que le verbe renvoie en réalité au « jour » qui introduit la phrase. Dès lors, selon eux, le sens serait « le jour où viendra ce jour »¹³⁰⁵. Pourtant cette interprétation redondante n'est guère convaincante.

Conclusions préliminaires

Dans la longue tradition des écrits eschatologiques (qu'ils soient « bibliques » ou non), les descriptions des événements de la Fin incluent quasiment toujours des textes qui mentionnent une figure salvatrice. C'est là un des corollaires du bouleversement final du monde, comme l'est notamment le Jugement qui doit s'en suivre. Le Coran, qui s'inscrit pourtant pleinement dans la tradition scripturaire antérieure, ne fait aucune mention d'une telle figure. Cette curiosité avait déjà été notée depuis longtemps par certains chercheurs, qui toutefois n'avaient pris en compte ni le contexte historique durant lequel furent composés les écrits coraniques, ni les textes shiites anciens, ni même la 'vulgate' coranique elle-même, pour tenter d'apporter des réponses au silence du Coran concernant l'avènement final d'un Messie.

Nous avons cherché à montrer que les textes qui viendront à être intégrés dans le corpus coranique furent composés à un moment de l'Histoire – l'Antiquité Tardive – durant lequel les attentes messianiques étaient à leur comble. Ainsi de nombreux écrits apocalyptiques antérieurs de peu au Coran (juifs, chrétiens, zoroastriens), mais aussi postérieurs à celui-ci (apocalypses shiites et sunnites des premiers siècles de l'islam), trahissent-ils une croyance répandue en l'avènement prochain d'un Sauveur et laissent apparaître en creux le silence inexplicable du Coran quant à son sujet.

À cela, nous avons ajouté que trois textes non-musulmans quasi-contemporains de Muḥammad laissent entrevoir que ses premiers partisans le considéraient soit comme le messie lui-même, soit comme annonçant sa venue. Ajoutés à certains écrits shiites qui vont dans ce sens, montrant Muḥammad comme le Paraclet et 'Alī b. Abī Ṭālib comme le second Jésus et le Sauveur, il nous paraît impossible que les textes eschatologiques de la jeune communauté de Croyants qui seront intégrés dans le Coran n'aient pas mentionné de figure messianique. Pour des raisons d'abord politiques et ensuite théologiques, les artisans de cette 'vulgate' coranique en ont certainement supprimé les mentions.

¹³⁰⁵ Muqātil, *Tafsīr*, II, p. 132 : يوم يأت ذلك اليوم (*yawm ya'tī dālika l-yawm*). Cf. aussi al-Ṭabarānī, *Tafsīr*, III, p. 457 : « Son sens est : le jour où viendra ce jour, sans qu'une âme parle à propos de l'intercession, sauf par l'Ordre de Dieu » (ومعناه يوم يأت ذلك اليوم لا تكلم نفس في الشفاعة إلا بأمر الله) (*wa-ma'nāhu yawm ya'tī dālika l-yawm lā takallamu nafs fī l-šafā'a illā bi-amr Allāh*).

Nous avons essayé de retrouver des indices textuels dans cette ‘vulgate’ qui vont dans le sens de la présence originelle d’un Sauveur. Pour ce faire, nous nous sommes appuyés sur les antécédents textuels bibliques et surtout sur les homélies syriaques quasi-contemporaines du Coran qui partagent de nombreux points communs avec celui-ci, pour démontrer qu’en filigrane, il est possible de lire certains versets coraniques plus ou moins allusifs et ambigus comme faisant référence à une figure salvatrice.

II. À cors et à cris : les sons de la Fin

La deuxième catégorie de « signes avant-coureurs de la Fin », qui peuvent plus justement être nommés « évènements de la Fin », à laquelle nous allons à présent nous intéresser implique deux sons qui apparaissent dans les textes eschatologiques coraniques et qui précèdent à un certain nombre d’évènements tels que le début des catastrophes terrestres et cosmiques ainsi que la Résurrection.

1. La trompette

1.1. La trompette dans les textes vétérotestamentaires

Le premier son que nous allons étudier est celui de la trompette, un mot employé à onze reprises dans le Coran et qui est l’héritier de tout un bagage imaginaire autour du rapport entre cet instrument et le déclenchement de divers évènements eschatologiques dans la littérature juive et chrétienne¹³⁰⁶.

Dans la première sous-partie de cette étude sur les évènements eschatologiques, nous nous sommes intéressés à la description de l’avènement du Sauveur accompagné des anges et avons pris comme point de départ le bref récit qu’en aurait fait Jésus, tel qu’on le trouve dans l’Évangile de Marc, qui se trouve repris sous une forme plus ou moins similaire dans les Évangiles de Luc et de Mathieu. Dans ce dernier, après avoir rapporté que Jésus aurait dit qu’au Jour dernier, le Fils de l’Homme apparaîtra sur les nuées du ciel (Mt 24, 30), il précise qu’

il enverra ses anges avec la grande trompette... (ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ μετὰ σάλπιγγος μεγάλης et ܠܒܝ ܠܫܝܦܘܪܐ ܕܥܡܐܠܟܐܝܘܬܐ/wa-nšadar malākōy ‘am šifūrō rabō)¹³⁰⁷

Cette partie qui ne figure pas dans les paroles de Jésus rapportées par Marc emploie le grec σάλπιγγος pour la « trompette » ou la « trompe »¹³⁰⁸, qui se trouve ensuite traduit en syriaque par ܠܫܝܦܘܪܐ (šifūrō)¹³⁰⁹. Ce dernier vient en réalité du terme hébraïque שׁוֹפָר (šōfār) qui est employé à

¹³⁰⁶ Andrae, *Les origines de l’islam*, p. 72 : « Dans l’eschatologie juive, le son des trompettes est un signe précurseur de la fin ; c’est souvent aussi le cas dans le plus ancien Christianisme ».

¹³⁰⁷ Mt 24, 31. Cf. El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 186.

¹³⁰⁸ Liddell et Scott, *Lexicon*, p. 1582.

¹³⁰⁹ Payne Smith, *Dictionary*, p. 575 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 1554.

plusieurs reprises dans l'Ancien Testament, et notamment dans un contexte eschatologique. De la même manière que nous avons vu précédemment que les paroles apocalyptiques attribuées à Jésus dans les Évangiles ont un sous-texte vétérotestamentaire (Daniel 7, 13 pour la venue du Fils d'Homme), nous allons à présent nous demander quels sont les antécédents textuels de Matthieu 24, 30 ainsi que d'autres passages du Nouveau Testament qui mentionnent cette « trompette » de la Fin.

Nous nous souviendrons qu'au début du premier chapitre, nous avons vu que le « jour » eschatologique trouvait son fondement dans une image vétérotestamentaire guerrière. Avant que les expressions « au jour où », « ce jour », etc. désignent le Jour dernier, ils renvoyaient au temps de la bataille.

Ainsi en était-il de l'emploi du « Jour de Yhwh » dans le livre de Jérémie, notamment, et il en est naturellement de même avec l'utilisation qu'il fait de la « trompette ». Le chapitre 6 de ce livre débute par l'exhortation du prophète Jérémie aux habitants de Jérusalem de quitter la ville, car la « guerre de Dieu » (v. 4) va y être livrée. Il y déclare :

Quittez Jérusalem, Benjaminites, pour chercher ailleurs un refuge. Sonnez du cor à Teqoa... (וַבְּתִקְוֹעַ וּבְתִקְעוּ שׁוֹפָר *ū-bi-T^eqō^a tiq^eū šōfār*)¹³¹⁰

L'instruction de « sonner » (verbe תִּקַּע/*tāqa^c*)¹³¹¹ du « cor » ou de la « trompe » (שׁוֹפָר/*šōfār*)¹³¹², un instrument formé à partir d'une corne de chèvre ou de bélier, sert à alerter du « malheur » et du « grand désastre » (v. 1) qui attendent les habitants de Jérusalem. Cette alerte ou ce signal donné par le son de la trompe précédant la bataille se trouve employé dans un même contexte guerrier dans le livre d'Osée – composé autour du 8^{ème} siècle avant l'ère commune –, juste après un passage d'annonce du jugement d'Israël et de ses prêtres¹³¹³ :

Sonnez du cor à Guivéa, de la trompette à Rama... (שׁוֹפָר בְּגִבְעָה הַצְּצֹרָה בְּרָמָה) *tiq^eū šōfār ba-Gib^eāh ḥašōš^erāh bā-Rāmāh*)¹³¹⁴

Nous retrouvons ici l'ordre de sonner du cor, instrument auquel s'ajoute la « trompette » (הַצְּצֹרָה/*ḥašōš^erēt*)¹³¹⁵, pour donner l'alarme comme le dit la suite du verset, et ce « au jour du châtement » (v. 9).

Le contexte guerrier dans lequel la trompette ou le cor est utilisé pour alerter de la venue du danger lié à la bataille – et donc à la mort et à la destruction qui s'en suivent – réapparaît dans un contexte explicitement apocalyptique dans plusieurs livres vétérotestamentaires. C'est d'abord le cas du livre

¹³¹⁰ Jr 6, 1.

¹³¹¹ Jastrow, *Dictionary*, p. 1693 : « to shout, especially to blow (a horn) ». Le toponyme Teqoa (תִּקְוֹעַ/*T^eqō^a*) – ville à environ 8 km au Sud de Bethléem – est ici certainement employé comme un jeu de mot faisant écho au verbe « sonner » (תִּקַּע/*tiq^eū*).

¹³¹² *Ibid.*, p. 1540 : « horn, trumpet ».

¹³¹³ Römer, « Osée », p. 469.

¹³¹⁴ Os 5, 8.

¹³¹⁵ Jastrow, *Dictionary*, p. 495 : « trumpet ».

jour de sonneries de cor, Joël donne une chronologie aux événements : le cor sonnera pour alerter de la venue imminente du « jour du Seigneur » :

Sonnez du cor à Sion, poussez une clameur sur ma montagne sainte ! Que tous les habitants du pays frémissent : le jour du Seigneur vient, il est proche. (תִּקְעוּ שׁוֹפָר בְּצִיּוֹן וְהָרִיעוּ בְּהַר קְדִישִׁי יְרֻזּוּ כָּל יִשְׂרָאֵל)
tiq^eū šōfār b^e-šiyōn v^e-hārī^eū b^e-har qād^ešī yir^eg^ezū kōl yōš^ebēy hā-ārēš kī bā
yōm Yhwh kī qārōb)¹³²³

On remarquera que ce verset ajoute un détail d'importance concernant la venue du jour du Seigneur qui est annoncée par la trompette : les habitants doivent en « trembler » de peur (verbe רָגַז/*rāgaz*)¹³²⁴. Cela rejoint l'emploi de l'instrument que fait le livre deutérocanonique 4 Esdras 6 qui énumère les signes de la Fin au nombre parmi lesquels : « la trompette sonnera avec éclat et, lorsque tous l'auront entendue, ils seront subitement terrifiés. »¹³²⁵

Deux passages du livre d'Isaïe qui emploient la « trompette » dans un contexte eschatologique se démarquent quelque peu des autres textes abordés puisqu'ils traitent d'un jour de délivrance plutôt que de châtement. Il nous suffira de citer un verset du 27^{ème} chapitre qui décrit le jour où Dieu délivrera (*a contrario* des versets cités *supra* dans lesquels Dieu châtie et détruit) le peuple d'Israël qui pourra rentrer de son exil¹³²⁶ :

Ce jour-là, la grande trompe sonnera ... (וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יִתְקַע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל) / v^e-hāyāh ba-yōm ha-hūa
yitāqa^e b^e-šōfār gādōl)¹³²⁷

Nous finirons cette étude exhaustive des versets vétérotestamentaires qui emploient le terme « trompette » ou « cor » dans un contexte eschatologique avec un passage de teneur similaire à celui d'Isaïe qui se situe dans le livre de Zacharie qui, après une série de visions (chapitres 1 à 6), relate la venue d'un Messie royal humble (9, 9) qui fera cesser la guerre et libérera les captifs. C'est alors que le texte lit :

Le Seigneur au-dessus d'eux apparaîtra et sa flèche jaillira comme l'éclair. Le Seigneur Dieu, sonnante du cor, s'avancera dans les ouragans du midi. (וַיֵּרָא אֵלֶיהֶם יְרָאָה וַיִּצָּא כְּבָרֶק חֲצוֹ וְאֵדְנִי יְהוָה בְּשׁוֹפָר יִתְקַע)
va-Yhwh 'alēyhēm yērāēh v^e-yāsā ka-bārāq ḥiṣō va-Adonāy Yhwh ba-šōfār yit^e qā^e v^e-hālāk
b^e-ša'arōt tēymān)¹³²⁸

¹³²³ Jl 2, 1. Cf. aussi Jl 2, 15 : « Sonnez du cor à Sion ... » (תִּקְעוּ שׁוֹפָר בְּצִיּוֹן / tiq^eū šōfār b^e-šiyōn).

¹³²⁴ Jastrow, *Dictionary*, p. 1447 et Holladay, *Lexicon*, p. 332 : « shake, quake » et « tremble in fear » comme en 2S 7, 10.

¹³²⁵ 4 Es 6, 23.

¹³²⁶ L'autre verset se situe en Is 18, 3 : « ... quand retentira le cor, écoutez ! » (וַאֲזַנְתֶּם וַאֲזַנְתֶּם / va-ki t'qo'a šōfār tiš^emā'ū)

¹³²⁷ Is 27, 13.

¹³²⁸ Za 9, 14.

Il est intéressant de constater que ce verset est le seul de ceux que nous avons cités qui identifie le sujet de celui qui sonnera le cor aux temps eschatologiques : il s'agit ici de Dieu lui-même qui fait retentir la trompe (le *šōfār*) dans un contexte de salut.

Les dix textes vétérotestamentaires que nous avons vus (auquel nous avons ajouté 4 Esdras) emploient trois termes pour désigner le cor, la trompe ou la trompette. Le plus fréquent est שׁוֹפָר (*šōfār*) qui est employé à neuf reprises et qui est qualifié une fois de « grande » (גְּדוֹלָה/*gādōl*). Le verbe qui l'accompagne est dans tous les cas « sonner » (תָּקַע/*tāqa'*), verbe qui donne le substantif תְּקוּעָה (*tāqō'a*) employé une seule fois. L'autre nom pour la trompette qui n'apparaît qu'une fois est חֲצוֹצְרֵת (*ḥaṣoṣērēt*).

Hormis le dernier verset que nous avons étudié où Dieu sonne la trompe (Za 9, 14), il n'est jamais précisé qui le fait. Quatre instances font figurer un impératif, donnant l'ordre de faire retentir le cor. Le but de sonner la trompette est d'abord d'alerter le peuple d'une bataille qui approche. Le son qui sort de l'instrument est donc *de facto* associé à une alarme terrifiante qui présage d'une catastrophe imminente (destructions, morts).

De là, nombre de texte vétérotestamentaires font précéder la description de l'arrivée de la Fin, du jour du Jugement – qui est à l'image d'une bataille – du son de la trompe. Celle-ci sert donc à avertir de la venue proche du châtement. Il est ainsi naturel que la conséquence du retentissement du *šōfār* est de terrifier, et plus précisément de faire trembler, les Hommes.

Un dernier point concernant la sonnerie de la trompette est important à signaler : comme nous le mentionnions en note, le verbe תָּקַע (*tāqa'*) signifie non seulement « souffler » dans la trompe, mais aussi « crier ». De plus, le passage de Sophonie emploie conjointement le « cor » et les « cris » תְּרוּעָה (*t'rū'āh*), tous deux ayant la même finalité : alerter de la menace proche. Il semblerait donc qu'il y ait dans les textes discutés un lien sous-jacent entre la trompette finale et le cri, un point sur lequel nous reviendrons plus loin dans notre étude des versets néotestamentaires.

1.2 La trompette dans les textes de Qumrân

Sans doute aucun texte n'illustre-t-il aussi bien le lien concomitant entre le rôle de la trompette dans un contexte concret, guerrier et son rôle dans un contexte eschatologique que le *Rouleau de la Guerre*, retrouvé à Qumrân. Cet écrit qui donne des instructions et décrit le déroulement du combat final entre les fils de la lumière et les fils des ténèbres emploie fréquemment des termes variés pour différentes sortes de « trompette ».

Un passage rapporte les instructions pour le jour où les deux camps seront prêts à s'affronter, expliquant que six prêtres issus d'Aaron, habillés en tenues de guerre, tiendront dans leurs mains « les trompettes de l'appel [au rassemblement], les trompettes du rappel, les trompettes de l'alarme, les trompettes de la poursuite et les trompettes du deuxième rassemblement » (חֲצוֹצְרוֹת הַמְקָרָא) (חֲצוֹצְרוֹת הַמְקָרָא וְחֲצוֹצְרוֹת הַמְרַדְפָּ וְחֲצוֹצְרוֹת הַמְרַדְפָּ וְחֲצוֹצְרוֹת הַמְרַדְפָּ וְחֲצוֹצְרוֹת הַמְרַדְפָּ וְחֲצוֹצְרוֹת הַמְרַדְפָּ) / ḥṣwṣrwt h-mqr' w-ḥṣwṣrwt h-zkrwn w-ḥṣwṣrwt h-trw'h w-ḥṣwṣrwt h-mrdf w-ḥṣwṣrwt h-m'sf)¹³²⁹.

¹³²⁹ 1QM col. VII, l. 13.

Nous retrouvons ici le terme *הַצֹּפְרֵת* (*haṣoṣērēt*), rencontré dans le livre d’Osée, pour désigner la trompette qui accomplit différentes fonctions liées au combat¹³³⁰. Parmi celles-ci, le « signal » d’alarme (*תְּרוּעָה*/*tṛū‘āh*) évoqué dans le livre de Sophonie, mais aussi le « rassemblement » (*מֵאַסַּף*/*m’saf*)¹³³¹, qui préfigure peut-être le texte de Mathieu 24, 31 (voir *infra*).

Deux lignes après, le texte précise que les prêtres « sonneront » (*וַתִּקְוֶן*/*w-tq’w*) ces trompettes « de la bataille » (*מִלְחָמָה*/*mlḥmh*)¹³³², déclenchant ainsi le combat eschatologique, qui se poursuivra au son des trompettes¹³³³.

La même colonne du *Rouleau de la Guerre* ajoute que sept lévites, tenant dans leurs mains « sept cors » (*שִׁבְעַת שׁוֹפְרוֹת*/*šb’t šwfrwt*), accompagneront les prêtres d’Aaron munis de trompettes dans le champ de bataille¹³³⁴. Ici nous retrouvons le *שׁוֹפָר* (*šōfār*) vétérotestamentaire, dont le son est décrit en ces termes : « les lévites [...] sonneront un seul coup de cor, un signal [d’alarme] de guerre assourdissant, qui fera fondre le cœur de l’ennemi (*הַשׁוֹפְרוֹת יִרְעוּ קוֹל אֶחָד תְּרוּעַת מִלְחָמָה גְּדוּלָה לְהַמַּס*) *לְב אויב* *h-šwfrwt yry’w qwl ḥd trw’t mlḥmh gdwlh lhms lb ḥwyb* »¹³³⁵.

Le « coup » de cor traduit l’hébreu *קוֹל* (*qōl*) qui signifie littéralement la « voix » ou le « son »¹³³⁶, mais aussi le « bruit » très fort comme celui du tonnerre¹³³⁷, se rapprochant des « cris » du livre de Sophonie. Ici encore apparaît le « signal » d’alarme que produit le cor, rejoignant la fonction de l’instrument guerrier décrite en Osée et Amos, et surtout provoquant la frayeur des Hommes, un point essentiel dans les livres de Joël ou de 4 Esdras.

On insistera enfin sur un point nouveau par rapport aux textes vétérotestamentaires qui mentionnent l’instrument en question : le *Rouleau de la Guerre* décrit la conséquence immédiate qu’a chacun des coups de trompette ou de cor. Le « coup unique » (*קוֹל אֶחָד*/*qwl ḥd*) signale la venue du combat final et terrifie l’ennemi, une première sonnerie des trompettes des prêtres fait prendre place à l’infanterie, et une deuxième sonnerie leur signale que c’est le moment d’attaquer¹³³⁸.

Les différents coups de cor/trompette, déclenchant chacun des événements différents, est un thème que l’on retrouvera dans les textes postérieurs, depuis les versets néotestamentaires (voir surtout l’Apocalypse) jusqu’au Coran, dans lesquels ces événements ne sont plus liés à une véritable bataille eschatologique, mais à divers événements tels que des bouleversements terrestres et cosmiques ou la Résurrection finale.

1.3 La trompette dans les textes néotestamentaires

¹³³⁰ Le détail du son des différentes trompettes et de leurs conséquences directes sur le champ de bataille se trouve en 1QM col. VIII, ll. 2-17 ainsi qu’en 1QM col. XVI, ll. 3-13 et col. XVII, ll. 10-6.

¹³³¹ Jastrow, *Dictionary*, p. 95. Ce terme est tiré du verbe *אַסַּף* (*āsaf*) pour « rassembler », « récolter ».

¹³³² 1QM col. VII, l. 15.

¹³³³ 1QM col. VIII, l. 1 sqq.

¹³³⁴ 1QM col. VII, l. 14.

¹³³⁵ 1QM col. VIII, ll. 9-10.

¹³³⁶ Jastrow, *Dictionary*, p. 1327.

¹³³⁷ En ce sens, voir 1 S 12, 17.

¹³³⁸ 1QM col. XVI, ll. 4-7 et col. XVII, ll. 10-1.

retranscrire les mots d'une apocalypse judéo-chrétienne¹³⁵¹. D'abord, contrairement à ce qu'écrit Emran El-Badawi, ce passage n'indique pas explicitement que ce sont « les anges » qui soufflent dans la trompette¹³⁵². Trois événements précèdent à et entraînent la descente du « Seigneur » : un « signal », ou plutôt un « ordre » (κελεύσασατι et ܩܘܕܘܢܘܐ/*pūqdōnō*)¹³⁵³, la voix de l'archange, et la trompette¹³⁵⁴. Il n'est pas ici question d'anges¹³⁵⁵, mais d'un « archange » (ἀρχαγγέλου et ܩܘܕܘܢܘܐ ܕܩܘܕܘܢܘܐ /*rēš malākē*)¹³⁵⁶, et celui-ci ne souffle pas dans la trompette de Dieu, mais utilise seulement sa « voix » (φωνῆ et ܩܘܕܘܢܘܐ/*qōlō*)¹³⁵⁷. De manière intéressante, ce « son » ou cette « voix » se trouve traduite en syriaque dans la Pešittā par ܩܘܕܘܢܘܐ, l'équivalent morphosémantique du לִקְוֹ (qōl) hébraïque des textes du *Rouleau de la Guerre* mentionnant la trompette de la bataille eschatologique, et qui signifie entre autres un « cri »¹³⁵⁸.

Ensuite, le contexte est important puisque nous avons affaire à un texte antérieur aux passages évoqués précédemment de Marc, Mathieu et Luc qui mettaient la description de l'avènement eschatologique du Fils de l'Homme dans la bouche de Jésus¹³⁵⁹. Ici ce dernier est *de facto* assimilé à Jésus, le « Seigneur » ou ܩܘܕܘܢܘܐ (*mōryō*) en syriaque, terme dont l'équivalent sémantique arabe est رَبِّ (*rabb*)¹³⁶⁰. Nous nous souviendrons que lorsque le Coran mentionnait la descente sur Terre des anges lors de la Fin, nous n'y trouvions nulle mention d'un Fils de l'Homme ou d'un Messie, mais en deux occurrences celle de « ton Seigneur ».

¹³⁵¹ Malherbe, *Letters to the Thessalonians*, p. 269 citant l'avis de « many scholars », renvoyant au cas analogue de Mc 13 dans lequel, selon Luedemann, « a Jewish apocalypse clearly glimmers through as the kernel (13 :7-8, 12, 14-22, 24-27) of the apocalyptic speech ». Les mots hypothétique de l'apocalypse qui serait sous-jacente sont les suivants : « The Lord, with a cry of command, with the voice of an archangel and the trumpet of God will descend from heaven. The dead in Christ will rise... ».

¹³⁵² El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 186 : « Unlike 1 Thessalonians 4 :16 wherein in [sic] the angels explicitly blow the trumpet... ».

¹³⁵³ Le grec κελεύσασατι dérive de κελεύω qui signifie « ordonner ». Le nom κέλευσμα signifie dès lors un « ordre » ou un « appel ». Cf. Liddell et Scott, *Lexicon*, p. 936. La traduction syriaque respecte l'étymologie grecque puisque la Pešittā emploie le substantif ܩܘܕܘܢܘܐ (*pūqdōnō*) qui dérive de la racine verbale ܩܘܕܘܢܘܐ (*qad*) pour « ordonner ». Ainsi le substantif signifie-t-il l'« ordre ». Cf. Payne-Smith, *Dictionary*, pp. 454 et 438 ainsi que Sokoloff, *Lexicon*, pp. 1168 et 1220.

¹³⁵⁴ Le terme « son » est un ajout du traducteur de la TOB qui ne figure ni dans l'original grec, ni dans la traduction syriaque.

¹³⁵⁵ Comme le note d'ailleurs Malherbe, *Letters to the Thessalonians*, p. 274, Paul connaît bien la tradition apocalyptique mais il en atténue les éléments dramatiques, comme en 1 Co 15, 52 dans lequel aucun ange n'est évoqué en relation au son de la trompette entraînant la Résurrection.

¹³⁵⁶ Le syriaque pour « archange » est composé de deux éléments dont le premier est ܩܘܕܘܢܘܐ (*rēš*), aussi orthographié ܩܘܕܘܢܘܐ (*rīš*), qui signifie littéralement la « tête », et de là le « chef ». Cf. Payne-Smith, *Dictionary*, pp. 539-40 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 1462. Le deuxième élément étant « anges » (ܩܘܕܘܢܘܐ/*malākē*), cela donne à l'expression le sens littéral de « chef des anges ».

¹³⁵⁷ Le grec utilise le nom φωνῆ qui signifie d'abord le « son », et ensuite la « voix ». Cf. Liddell et Scott, *Lexicon*, pp. 1967-8. Le syriaque traduit par ܩܘܕܘܢܘܐ (*qōlō*), qui signifie de même le « son » et la « voix », mais aussi le « bruit », la « clameur ». Cf. Payne-Smith, *Dictionary*, p. 505 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 1367.

¹³⁵⁸ Manna, *Dictionary*, p. 542 : ضَجِيح (dajij). Cf. aussi Costaz, *Dictionnaire*, p. 311 : صُرَاخ (surāh).

¹³⁵⁹ Vouga, « Première épître aux Thessaloniens », p. 272 : « la lettre a sans doute été envoyée en 50-51 ».

¹³⁶⁰ Manna, *Dictionary*, p. 384.

Enfin, on insistera sur le fait que l'émission de l'ordre, de la voix de l'archange (ou de son cri, selon une lecture possible du syriaque de la Pešīṭtā) et de la trompette de Dieu a deux conséquences directes : la descente du Seigneur (Jésus) et la résurrection des morts (le « d'abord » signifie que ce sont les « morts en Christ » qui seront relevés avant les vivants comme l'explique le verset suivant). Le verbe grec qui est employé pour exprimer cette action est ἀνίστημι, qui signifie « se lever », mais aussi « faire se lever » ou « lever », et de là, « ressusciter » les morts¹³⁶¹. La traduction syriaque par le verbe ܩܘܡܐ (*qōm*) rend exactement les sens du grec¹³⁶².

Le dernier livre néotestamentaire à mentionner la trompette dans un contexte explicitement eschatologique – et qui le fait de manière abondante – est l'Apocalypse de Jean, qui comme son nom l'indique relève du genre littéraire de l'apocalypse. Dans ce livre probablement composé entre l'an 89 et 96 de l'ère commune¹³⁶³, un dénommé Jean relate une série de visions de « ce qui doit arriver bientôt » (1, 1) en des termes majoritairement empruntés à quelques livres de l'Ancien Testament dont surtout ceux d'Ezéchiël, d'Isaïe, de Jérémie, de Daniel et des Psaumes¹³⁶⁴.

La première vision qu'a Jean est relatée sur quelques versets (1, 9-20), et notamment en ces termes :

Je fus saisi par l'Esprit au jour du Seigneur, et j'entendis derrière moi une puissante voix, telle une trompette (ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ, καὶ ἤκουσα ὀπίσω μου φωνὴν μεγάλην ὡς σάλπιγγος et ܩܘܡܐ ܩܘܡܐ ܩܘܡܐ ܩܘܡܐ ܩܘܡܐ ܩܘܡܐ ܩܘܡܐ ܩܘܡܐ/hwēt b-rūhō b-yōmō mōrōnōyō w-šēm'ēt mēn bēstar qōlō rabō ak šīfūrō)¹³⁶⁵

Quelques versets plus loin, nous apprenons que cette « voix » appartient à une personne « qui semblait un Fils d'Homme » (ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου et ܩܘܡܐ ܩܘܡܐ ܩܘܡܐ/d-dōmē l-bar nōšō)¹³⁶⁶. Bien qu'il ne soit pas question dans notre verset cité de la trompette en tant qu'objet employé en des temps eschatologiques, la comparaison qui est faite entre la voix du Fils d'Homme et le son de l'instrument est frappante¹³⁶⁷. Le texte utilise la même terminologie que le dernier verset que nous avons étudié (1 Th 4, 16), ce qui a pour conséquence que la traduction de la Pešīṭtā pourrait donner le sens suivant au verset : « j'entendis derrière moi un puissant cri, tel une trompette ».

¹³⁶¹ Liddell et Scott, *Lexicon*, p. 144.

¹³⁶² Payne Smith, *Dictionary*, p. 494 : « to rise, arise, especially from sleep, from death » et « to stand up ». Voir aussi Sokoloff, *Lexicon*, p. 1330 sqq. : « to rise, stand », « to arise ».

¹³⁶³ Cuvillier, « L'Apocalypse de Jean », p. 422.

¹³⁶⁴ *Ibid.*, p. 417 : « La principale source d'inspiration de l'Apocalypse est l'Ancien Testament auquel il est fait directement ou indirectement allusion plus de cinq cent fois ».

¹³⁶⁵ Ap 1, 10. La Pešīṭtā ajoute à la fin du verset ܩܘܡܐ (*d-ōmar*) qui appartient toutefois au début du verset suivant dans l'original grec : λεγούσης.

¹³⁶⁶ Ap 1, 13. Cf. notre discussion autour de Dn 7, 13 et de l'expression « comme un Fils d'Homme » (ܩܘܡܐ ܩܘܡܐ/k-bar ēnāš), *supra*.

¹³⁶⁷ Cf. Ap 4, 1 : « ... Après cela je vis : Une porte était ouverte dans le ciel, et la première voix (φωνή et ܩܘܡܐ/qōlō) que j'avais entendue me parler, telle un trompette (ὡς σάλπιγγος et ܩܘܡܐ ܩܘܡܐ/ak d-šīfūrō), dit : Monte ici et je te montrerai ce qui doit arriver ensuite. »

A la suite de cette dernière sonnerie, des événements similaires à ceux qui précédaient le premier coup de trompette ont lieu : il y a « des éclairs, des voix, des tonnerres, un tremblement de terre et une forte grêle »¹³⁷³.

Nous retrouvons dans ce quinzième verset du onzième chapitre de l'Apocalypse les 'ingrédients' des précédents textuels de ce livre : à savoir l'ange sonnante la trompette (verbe σαλπίζω et ܥܒܕ) et les voix (φωναὶ et ܩܘܠܐ/qōlē, qui en syriaque peut avoir le sens de « cris ») qui, à l'instar du verset de Ap 1, 10 les qualifie de « puissantes » ou de « grandes » (μεγάλοι, traduit par ܪܘܒܘܢܐ/rōrbē en syriaque¹³⁷⁴, *a contrario* du qualificatif ܪܒܐ/rabō de Ap 1, 10).

Dans notre passage, il est question de l'avènement du Sauveur en la personne de Jésus, le « Messie » ou « Christ », qui comme nous le disions dans la sous-partie précédente vient sur Terre pour instaurer le Royaume de Dieu. Ce verset mentionne non seulement le « règne » (verbe ܡܠܟܐ/mlak en syriaque, de racine *m l k*) éternel de Jésus, mais aussi le « royaume » (ܡܠܟܘܬܐ/malkūtō, de même racine *m l k*)¹³⁷⁵, deux éléments qui nous rappelleront le passage coranique de Q 25, 26 dont nous avons discuté plus haut, qui déclarait que « le Royaume (المُلْك/al-mulk, de racine *m l k*), ce jour-là [...] appartiendr[a] au Bienfaiteur », et qui semble se servir non seulement de Dn 7, 14 mais aussi de Ap 11, 15 comme toile de fond.

Les différents passages néotestamentaires que nous venons d'étudier, qui sont tous eschatologiques/apocalyptiques, reprennent le « cor » ou la « trompe » des livres de l'Ancien Testament discutés précédemment et l'intègrent pleinement dans ses différents discours sur la Fin. La trompette, qui est toujours désignée par le terme grec σάλπιγξ, et qui est traduit en syriaque le plus souvent par ܫܝܦܘܪܐ (šifūrō), mais aussi par ܩܪܢܐ (qarnō), est qualifiée de « grande » à l'instar d'Is 27, 13 ; de « finale », et « de Dieu », possiblement une allusion à Za 9, 14. Par ailleurs, à l'instar de ce que nous avons vu à propos d'un possible lien sous-jacent entre le šōfār et le « cri » dans l'Ancien Testament et le *Rouleau de la Guerre* de Qumrân, un rapprochement bien plus explicite existe dans les différents textes néotestamentaires que nous avons étudiés entre la trompette et la « voix » ou le « cri », selon la langue dans laquelle sont lus ces versets (en syriaque, ܩܘܠܐ/qōlō qui traduit le grec φωναὶ, signifie entre autres le « cri »). Ce lien est le plus frappant dans le livre de l'Apocalypse où la « voix »/ le « cri » du Fils d'Homme qui est qualifié(e) de grand(e), de puissant(e), est aussi dit(e) être comme celle/celui de la trompette (Ap 1, 10 et cf. Ap 4, 1). Ailleurs, c'est le verbe employé pour « sonner » la trompette en syriaque, ܥܒܕ (yabēb), qui signifie aussi « crier » (Ap 8, 6-7 et *passim*), ce qui rejoint ce que nous avons vu du verbe hébreu תָּאַף (tāqā') dans l'Ancien Testament et le *Rouleau de la Guerre*.

¹³⁷³ Ap 11, 19 : ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταὶ καὶ σεισμός καὶ χάλαζα et ܒܪܩܐ ܘܪܐܡܐ ܘܩܘܠܐ ܘܕܘܪܐ ܘܒܪܕܐ ܪܒܐ (barqē w-ra'mē w-qōlē w-zō'ē w-bardō rabō).

¹³⁷⁴ Payne Smith, *Dictionary*, p. 536 : « great » et cf. Sokoloff, *Lexicon*, p. 1453 : « intensity ».

¹³⁷⁵ Payne Smith, *Dictionary*, pp. 277-8 : « reign, rule, kingdom... » et Sokoloff, *Lexicon*, p. 772 : « kingdom », « royal majesty ».

Dans les versets vétérotestamentaires, aucune indication n'était donnée sur l'entité soufflant dans la trompe, à l'exception d'un passage du livre de Zacharie qui montrait Dieu sonnante le *šōfār*. Le *Rouleau de la Guerre*, quant à lui, indique explicitement que ce sont les prêtres (descendants d'Arron) et les lévites qui sonnent l'instrument. On notera toutefois que le texte précise que les anges seront au milieu des troupes lors de la bataille finale. Dans le Nouveau Testament, seuls les versets de l'Apocalypse nous renseignent sur celui ou ceux qui sonnent la trompette eschatologique : il s'agit des anges. Mathieu 24, 31 et 1 Thessaloniens 4, 16 peuvent le suggérer, mais ne l'affirment pas directement. Enfin, 1 Corinthiens 15, 52 ne mentionne nullement d'anges.

Nous nous souviendrons en outre que dans l'Ancien Testament, le cor signalait surtout l'imminence du terrible châtement divin lors du « Jour de Yhwh », un son ayant pour effet de faire trembler de peur les Hommes, bien que les livres d'Isaïe et de Zacharie insistaient pour leur part sur le salut succédant au son du *šōfār*.

Dans le *Rouleau de la Guerre* de Qumrân, les cors et les trompettes fonctionnent comme un chef d'orchestre, chaque son déclenchant un acte guerrier différent lors du combat eschatologique du « jour de la vengeance ». Le son du *šōfār* a notamment pour but de terroriser les ennemis.

Les évènements qui sont associés à la trompette finale dans le Nouveau Testament sont de quatre types : d'abord, à l'instar du livre de Zacharie qui associe le son de la trompe à la venue d'un Messie, Mathieu 24, 31 indique que le Fils de l'Homme enverra les anges avec la grande trompette, Paul dans 1 Thessaloniens 4, 16 écrit que le « Seigneur » descendra au signal de différents sons dont celui de la trompette, tandis qu'Apocalypse 11, 15 sous-entend qu'au son de la septième trompette, le Messie instaurera le Royaume éternel de Dieu sur Terre.

Ensuite, la trompette semble avoir un lien avec le rassemblement de certains Hommes en Mathieu 24, 31 (comme en 1QM VII, 13) puisque juste après la mention des anges venant avec la grande trompette, il est dit qu'ils rassembleront les élus. Cette action est le prélude à la séparation entre les bienfaisants et les injustes à la suite du Jugement dernier, après lequel les premiers entreront dans le Royaume et les seconds seront jetés en Enfer (cf. Mt 13, 41-3).

Deux épîtres attribuées à Paul viennent ensuite établir un lien de cause à effet entre d'une part le son de la trompette finale et d'autre part la résurrection des morts. 1 Corinthiens 51-2 insiste sur le fait que celle-ci s'effectue extrêmement rapidement, « en un clin d'œil » et 1 Thessaloniens 4, 16 explique que les trois sons qui sont le signal ou l'ordre, la voix/le cri de l'archange et la trompette précèdent à la descente du Seigneur qui elle-même précède à la résurrection des morts.

Enfin, de nombreux passages de l'Apocalypse de Jean qui relatent ses visions apocalyptiques lient les sept sonneries de trompette (cf. les sept cors de 1QM VII, 14) à divers bouleversements terrestres et cosmiques qui à leur tour entraînent la terreur parmi les Hommes.

1.4 La trompette dans les homélies de Narsai et de Jacques de Saroug

Lorsque les homélistes de langue syriaque Narsai et Jacques de Saroug écriront des passages eschatologiques ou des homélies entières consacrées à cette thématique plusieurs siècles après la composition des écrits néotestamentaires, ils emprunteront naturellement de nombreux mots, des expressions ou même des versets entiers à ces textes, tout en les modifiant pour les intégrer dans de

outré, les anges sont dits ébranler la Terre de leurs « voix » ou de leurs « cris » (n°34) qui nous fera penser à « la voix de l'archange » (ܩܕܫܐ ܕܪܥܝܐ ܕܩܕܝܫܐ/b-qōlō d-rēš malākē) de 1 Th 4, 16, mais aussi à de nombreux versets du livre de l'Apocalypse.

Enfin, la trompette finale elle-même est dite émettre des « sons terribles » ou « terrifiants » (ܩܕܫܐ ܕܩܕܝܫܐ/qōlē dhīlē) qui sont à leur tour comparés au « bruit [...] de la mer » (ܩܕܫܐ [...] ܩܕܫܐ/qōlō [...] d-yamō), les « sons » ou le « bruit » pouvant à nouveau être traduits par le(s) « cri(s) ».

Le contemporain de Narsai, Jacques de Saroug, mentionne la trompette de la Fin dans cinq des six homélies eschatologiques que nous avons étudiées, ce qui montre la place d'importance qu'occupe cet instrument dans le discours sur l'avènement du Sauveur, la Résurrection et le Jugement dernier. Dans son homélie *Sur la Fin* (n°31), l'auteur exhorte les Hommes à redouter le jour où viendra le Fils de Dieu et à se repentir (vv. 77-92), à la suite de quoi il décrit les différents événements terrifiants qui auront lieu lors de ce jour (vv. 93-112) dont les premiers, dans l'ordre de son récit, sont les suivants :

Le son terrifiant de la trompette finale disloquera la Terre (ܩܕܫܐ ܕܩܕܝܫܐ ܩܕܫܐ ܩܕܫܐ ܩܕܫܐ/qōlō dhīlō d-qarnō hrōytō d-šōryō l-arō) ; Il détruira et fera tomber les murs imposants du monde (ܩܕܫܐ ܩܕܫܐ ܩܕܫܐ/w-sōtar mahēt ēsay tēbēl kahīnōtō). Les anges sortiront de la maison du Père pour les interrogatoires (ܩܕܫܐ ܩܕܫܐ ܩܕܫܐ ܩܕܫܐ/irē d-nōfqīn mēn bēt abō 'al tabōtō) ; Et rassembleront le monde pour le Jugement (ܩܕܫܐ ܩܕܫܐ ܩܕܫܐ/wa-mkansīn lēh l-ōlmō l-dīnō d-pōsiqōtō)¹³⁸⁵.

A l'instar des vers de l'homélie n°34 de Narsai dans lesquels les sons des trompettes faisaient trembler les cieux et les habitants de la Terre, le « son », « bruit » ou « cri » (ܩܕܫܐ/qōlō) du « cor final » ou de la « trompette finale » (ܩܕܫܐ ܩܕܫܐ/qarnō hrōytō ; cf. 1 Co 15, 52 et homélies de Narsai n°18 et 34 *supra*) est ici qualifié de « terrifiant » (ܩܕܫܐ/dhīlō), à l'instar des « sons terrifiants » émis par les trompettes de l'homélie n°34 de Narsai, puisqu'il a pour conséquence de « disloquer » la Terre¹³⁸⁶.

La suite du passage, composé des vers 95-6 est une reformulation claire des versets néotestamentaires de Mc 13, 27 et Mt 24, 31 étudiés plus haut (cf. notamment le « rassemblement », exprimé par le même verbe ܩܕܫܐ/knaš, des élus par les anges de Mt 24, 31). Cet extrait de l'homélie de Jacques de Saroug réorganise la chronologie de ces textes des Évangiles en faisant précéder l'envoi des anges du son de la trompette finale, et en faisant suivre ces deux événements par une énumération des bouleversements cosmiques et terrestres sur lesquels nous allons revenir. Une fois encore, il faut insister sur le fait qu'il est n'est pas pertinent de tenter d'établir une chronologie des événements eschatologiques. Ce qui est important, ce sont les images fortes et terrifiantes employées pour les décrire, qui doivent inciter l'auditeur effrayé à se repentir au plus vite.

Dans l'homélie *Sur la Fin et le Jugement* (n°32), dont nous avons analysé les premiers vers traitant de la venue du Sauveur eschatologique accompagné d'anges et d'éclairs dans la sous partie précédente,

¹³⁸⁵ Homélie 1/31, vv. 93-6.

¹³⁸⁶ Le verbe employé ici est ܩܕܫܐ (šrō), qui signifie « to loosen, untie, unfasten, unbind ». Au vers suivant, le verbe utilisé est ܩܕܫܐ (star) pour « to break down, pull down, destroy, ruin ». Cf. Payne Smith, *Dictionary*, pp. 595 et 393, respectivement. Voir aussi Sokoloff, *Lexicon*, pp. 1604 et 1052, respectivement.

Une fois encore, Jacques de Saroug introduit ce passage par l'expression « trompette finale » (ܡܢ ܩܪܢܐ ܩܪܢܐ / *qarnō hrōytō*) empruntée à 1 Co 15, 52, mais de manière singulière, le verbe qui l'accompagne n'est pas ܡܢܢܐ (*yabēb*) comme on aurait pu s'y attendre, mais ܐܘܩܐ (*z'āq*), qui signifie « crier »¹³⁹². Dans cet extrait, la trompette eschatologique, ici seulement désignée par le terme ܫܝܦܘܪܐ (*šifūrō*), est *personnifiée* : elle crie aux morts de se lever (ܩܘܡܐ / *qūm*, de la même racine verbale employée dans la traduction syriaque de 1 Co 15, 52) et au vers 355, elle « proclame » (ܐܠܦܢܐ / *akrēz*) sur Terre le Jugement dernier¹³⁹³. Ainsi, la trompette prend en quelque sorte la place des anges (cf. *supra* l'homélie n°34 de Narsaï où les anges proclament la parole du salut) ou même de Jésus, dont le rôle terrestre était de « proclamer » la Bonne Nouvelle¹³⁹⁴.

Le bruit émanant de l'instrument eschatologique est encore une fois décrit comme étant un « son terrible » (ܪܐܡܐ ܪܝܒܐ / *ra'mō rhibō*), qui pourrait aussi être traduit par « grondement effrayant »¹³⁹⁵, rappelant la comparaison que faisait Narsaï de la trompette avec le bruit de la mer.

Le son de la trompette finale a ici comme conséquence non seulement de faire se lever les morts, mais aussi de « frapper d'horreur » – ou de « terrifier » (verbe ܢܒܠܗܐ / *nbalhē*) – l'ensemble des Hommes et de tout détruire sur Terre, des descriptions analogues à celle fournies dans l'homélie *Sur la Fin* (n°31), au vers 94, où Jacques de Saroug écrivait « Il détruira et fera tomber les murs imposants du monde ».

1.5 La trompette dans les textes coraniques

Dans son discours eschatologique, les textes de type homilétique qui furent intégrés au Coran s'inscrivent dans la même tradition littéraire que les homélies de Narsaï et de Jacques de Saroug en tirant des textes vétérotestamentaire et néotestamentaire certaines expressions, certains mots et concepts autour de la trompette de la Fin et en les reformulant pour les adapter au contexte ainsi qu'à l'objectif de ces homélies : saisir l'imagination de l'auditoire en décrivant des événements terrifiants afin de le convaincre de se repentir au plus vite.

Ainsi, comme nous allons le voir à présent, les différents passages du Coran qui intègrent la trompette eschatologique le font avec un sous-texte biblique sous-jacent, d'une manière semblable aux homélies syriaques.

Deux termes sont utilisés dans le Coran pour évoquer la trompette : le plus commun est ܫܘܪ (*šūr*), qui se trouve employé à dix reprises, et le hapax ܢܐܩܘܪ (*nāqūr*), qui figure en Q 74, 8. Comme nous allons le voir, trois passages coraniques évoquent aussi la trompette sans la nommer.

¹³⁹² Payne Smith, *Dictionary*, p. 119 : « to call, shout with the voice or with a trumpet » et Sokoloff, *Lexicon*, p. 391 : « to cry out, shout », « to sound (trumpet) ».

¹³⁹³ Payne Smith, *Dictionary*, pp. 225-6 : « to proclaim », « to announce, preach », « to teach » et Sokoloff, *Lexicon*, p. 649 : « to declare, proclaim, announce », « to preach, admonish ».

¹³⁹⁴ Voir notamment Mt 4, 23 : « Puis, parcourant toute la Galilée, il [Jésus] enseignait dans leurs synagogues, proclamait la Bonne Nouvelle du Règne (κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας et ܡܩܪܢܐ ܩܪܢܐ ܩܪܢܐ / *w-makrēz sbartō d-malkūtō*) et guérissait... ».

¹³⁹⁵ Payne Smith, *Dictionary*, p. 546 : le terme ܪܐܡܐ (*ra'mō*) signifie en effet « thunder, thundering ». Comparer à Sokoloff, *Lexicon*, p. 1482 qui lui donne le sens premier de « thunder » et second de « sound, clamor (of trumpet) ».

Étonnamment, ni l'un ni l'autre de ces deux noms arabes ne sont des équivalents morphologiques du ܫܝܦܘܪܐ (*šifūrō*) syriaque traduisant le grec $\sigma\acute{\alpha}\lambda\pi\iota\gamma\gamma\omicron\varsigma$ en employant l'équivalent morphosémantique hébreu שׁוֹפָר (*šōfār*), ou du syriaque ܩܪܢܐ (*qarnō*), qui trouve pourtant son exact équivalent avec l'arabe قَرْن (*qarn*).

Les différents dictionnaires étymologiques consultés ne donnent aucune équivalence sémitique à سُور (*šūr*)¹³⁹⁶ et le premier dictionnaire de langue arabe, le *Kitāb al-ʿayn*, ne donne pas de définition de ce terme. Quant au *Lisān al-ʿarab*, le grand dictionnaire du 13^{ème} siècle de l'ère commune qui compile les avis des lexicographes antérieurs, il donne une définition plus que succincte du substantif, expliquant que « le *šūr*, c'est la corne » ($\text{القَرْن}/\text{الصُّور}$ / *al-šūr al-qarn*)¹³⁹⁷. Cette brève explication qui associe donc le *šūr* à l'équivalent du syriaque ܩܪܢܐ (*qarnō*), laisse place à de longs paragraphes rapportant les opinions des lexicographes arabes ayant considéré que سُور (*šūr*) est le pluriel de صُورَة (*šūra*) qui lui-même a le sens de « forme », d'« image »¹³⁹⁸. Cette discussion qui tente de faire dériver notre mot à l'étude de la racine arabe ش و ر démontre bien l'incompréhension des tous premiers lexicographes arabes face à ce terme. Incompréhension qui fait dire à certains d'entre eux que lorsque le Coran emploie la phrase « lorsqu'il sera soufflé dans *al-šūr* », cela signifie en réalité « lorsqu'il sera soufflé dans les formes des morts, des âmes »¹³⁹⁹, une interprétation qui ne fait aucun sens étant donné du contexte de ces passages coraniques que nous allons étudier en plus de détails, qui ont un sous-texte biblique eschatologique évident usant de la trompette comme instrument annonciateur ou déclencheur de la Résurrection ainsi que des terreurs de la Fin.

Le deuxième terme arabe, نَاقُور (*nāqūr*), de racine trilitère ن ق ر vient très probablement du substantif guèze ነጋሪት (*nagārit*) pour la « trompette »¹⁴⁰⁰. Ce mot dérive quant à lui de la racine trilitère נ ג ר qui donne le verbe נָגַד (*nagara*) dont le sens est de « dire », « parler », « réciter » ou encore « proclamer »¹⁴⁰¹. On notera qu'en ougaritique, le terme *ngr* de racine équivalente signifie le « héraut » et qu'il semblerait dès lors que la racine נ ג ר entretienne un rapport intrinsèque avec la « proclamation », qui se fait notamment par la trompette¹⁴⁰².

¹³⁹⁶ Leslau, *Dictionary* n'a pas d'entrée pour la racine sémitique ش و ر de laquelle dérive l'arabe *šūr*. Zammit, *Lexical Study*, p. 260 ne répertorie quant à lui aucune équivalence sémitique pour ce terme arabe. On notera que l'hébreu et l'araméen צִיֹּר (*šūr*) signifient tous deux « bande(lette) de palmier », et n'ont donc aucun rapport avec l'arabe سُور (*šūr*). Le terme ܫܘܪܐ (*šawrō*) en syriaque ne semble lui aussi avoir aucun rapport avec le mot arabe puisqu'il signifie le « cou », la « gorge ». Cf. Payne Smith, *Dictionary*, p. 476 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 1281. Le même constat peut être réitéré avec le sud arabe ش و ر qui rejoint l'arabe *šūra* pour l'« image », mais non la « trompette ». Cf. Beeston et al., *Dictionary*, p. 146.

¹³⁹⁷ Ibn Manzūr, *Lisān al-ʿarab*, V, p. 428.

¹³⁹⁸ *Ibid.*, V, p. 427.

¹³⁹⁹ Ibn Manzūr, *Lisān al-ʿarab*, V, p. 429 : $\text{ويقال هو جمع صُورَة مثل بُسْر وبُشْرَة أي ينفخ في صُور الموتى الأرواح}$: (*wa-yuqālu huwa jamʿ šūra miṭl busr wa-busra ayy yunfaḥu fi šūr al-mawtā al-arwāḥ*).

¹⁴⁰⁰ Leslau, *Dictionary*, p. 392. Le terme signifie aussi le « tambour ».

¹⁴⁰¹ *Ibid.* : « say, tell, speak, talk, relate, recite, proclaim... ».

¹⁴⁰² Leslau note aussi l'équivalence de la racine avec l'akkadien *nagru* qui signifie « notifier », mais ne fait aucune mention d'une équivalence en arabe.

Les lexicographes arabes n'ont cette fois pas eu de mal à déterminer le sens de نَاقُور (nāqūr), le définissant comme étant « la trompette dans laquelle les anges soufflent »¹⁴⁰³, ou « la trompette dans laquelle il est soufflé pour le Rassemblement »¹⁴⁰⁴. Le verbe نَقَرَ (naqara) signifie quant à lui « frapper »¹⁴⁰⁵, et le terme نَقْر (naqr), dérivant lui aussi de la racine n q r, a comme signification le claquement produit par la langue lorsqu'une personne prononce la lettre arabe nūn¹⁴⁰⁶.

1.5.1 La trompette coranique dans un contexte allusif

Ainsi, le seul verset du Coran employant le nom نَاقُور (nāqūr) le fait conjointement au verbe نَقَرَ (naqara) dérivant de la même racine. Dans la sourate al-Muddattir (Q 74), après un court passage exhortatif homilétique que nous avons étudié en introduction à cette étude, l'homélie arabe se poursuit avec un bref rappel en trois versets de la terreur que sera le Jour dernier pour les personnes n'ayant pas cru :

Lorsqu'il sera sonné dans la trompette,/ Ce sera ce jour-là, un jour difficile,/ Pour les mécréants, pas facile. (فَإِذَا نُفِخَ فِي النُّاقُورِ ﴿١﴾ فَذَلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ ﴿٢﴾ عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ) *fa-idā nuqira fi l-nāqūr / fa-dālika yawma'idin yawm 'asir / 'alā l-kāfirin ġayr yasir*¹⁴⁰⁷

Selon les définitions que nous venons de voir, le premier verset cité ici aurait le sens de « Lorsqu'il sera frappé/claqué dans la trompette », mais étant donné du contexte on comprend aisément que le verbe arabe نَقَرَ (naqara) veut dire « souffler » ou « sonner ». Nous pouvons nous demander pourquoi ce passage est le seul à employer un terme d'origine probablement éthiopienne pour parler de la trompette et du son qui en émane, alors que partout ailleurs les textes du Coran qui mentionnent l'instrument le font à l'aide d'une formule stéréotypée utilisant le substantif صُور (ṣūr) et le verbe نَفَخَ (nafaha). Nous n'avons pas d'explication, mais il est intéressant que les exégètes musulmans expliquent tous le segment فَإِذَا نُفِخَ فِي النُّاقُورِ (fa-idā nuqira fi l-nāqūr) par la paraphrase coranique فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ (fa-idā nufiḥa fi l-ṣūr) telle qu'on la trouve en Q 69, 13 notamment¹⁴⁰⁸.

Ce court passage est clairement eschatologique (en plus de la « trompette », l'auteur emploie إِذَا/idā, ainsi que les expressions « ce jour-là » et « jour difficile »), mais n'est pas explicitement relié aux événements décrits dans les textes bibliques ou homilétiques relatifs à la trompette de la Fin. En effet le « jour difficile », que nous avons abordé au cours du premier chapitre, renvoie à tout un

¹⁴⁰³ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿayn*, IV, p. 256 : النَّاقُورُ الصُّورُ يُنْفَخُ فِيهِ الْمَلَكُ أَي يُنْفَخُ (al-nāqūr al-ṣūr yanquru fihi l-malak ayy yanfuḥu).

¹⁴⁰⁴ Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, VIII, p. 672 : قِيلَ النَّاقُورُ الصُّورُ الَّذِي يُنْفَخُ فِيهِ لِلْحَشْرِ أَي يُنْفَخُ فِي الصُّورِ (qīla l-nāqūr al-ṣūr al-laḍī yunfaḥu fihi li-l-ḥašr ayy nufiḥa fi l-ṣūr).

¹⁴⁰⁵ *Ibid.*, VIII, p. 669 : نَقَرَهُ يُنْقَرُهُ نَقْرًا ضَرِبَهُ (naqarahu yanquruhu naqran ḍarabahu).

¹⁴⁰⁶ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿayn*, IV, p. 255 : النَّقْرُ صَوْتُ اللِّسَانِ يَلْزُقُ طَرْفَهُ بِمُخْرَجِ الثُّونِ فَيَصَوِّتُ بِهِ (al-naqr ṣawt al-lisān yalzqu ṭarfahu bi-muḥraj al-thūn fa-yuṣawwat bihi).

¹⁴⁰⁷ Q 74, 8-10.

¹⁴⁰⁸ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 414 ; al-Ṭabarī, *Jāmiʿ al-bayān*, XI, p. 190.

Les exégètes musulmans classiques quant à eux ne semblent pas s'être grandement intéressés à Q 6, 73, hormis al-Ṭabarī qui rapporte deux éléments notables. D'une part, il fait référence à la discussion mentionnée précédemment à propos du sens de l'arabe *صُور* (*ṣūr*), rapportant les deux opinions selon lesquelles celui-ci signifie soit la « corne » (donc la « trompette »), soit les « esprits » (il serait dès lors « soufflé dans les esprits pour les ramener à la vie »)¹⁴¹¹. Avec raison, l'exégète préfère la première définition.

D'autre part, al-Ṭabarī commente la suite du verset 73 qui, dans la traduction de Blachère, est la suivante : « [Il est] celui qui connaît l'Inconnaissable et le Témoignage » (*عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ*) *al-ālim al-ḡayb wa-l-šahāda*) en rapportant l'interprétation attribuée à Ibn 'Abbās qui lui fait dire que « le Connaisseur de l'Inconnaissable et du Témoignage est celui qui souffle dans la trompette »¹⁴¹². Cela reviendrait à vocaliser le *rasm*, le squelette consonantique de l'arabe coranique, à l'actif *يَنْفُخُ* (*yanfuḥu*) et non au passif comme le veut la lecture 'canonique' qui ne nous renseigne pas sur l'agent de l'action. Cette lecture est tout à fait légitime et se trouve même rapportée dans une *varia* musulmane¹⁴¹³. De ce point de vue, il est aussi légitime de considérer qu'il n'est pas ici question du « Connaisseur » (*عَالِمِ/ālim*), mais du « signe » (*عَلَمِ/alam*)¹⁴¹⁴, puisque dans le *rasm* des premiers Corans, le verset apparaît ainsi : *نوم سفع في الصور علم العب*¹⁴¹⁵, c'est-à-dire sans l'écriture d'un éventuel *alif* médian dans le terme *علم*. Il serait dès lors question du « jour où le Signe de l'Inconnaissable/de l'Invisible soufflera dans la trompette ». Quelle serait la signification de cette nouvelle lecture ? Pour le savoir, il faut nous intéresser à un autre verset coranique qui présente la même ambiguïté de lecture de ce terme dans un contexte eschatologique.

Une interprétation ancienne d'un autre passage du Coran qui évoque Jésus vocalise le 'canonique' « Il [i.e. Jésus] est une science de l'Heure » (*وَأِنَّهُ لَعَلَمٌ*) *wa-innahu la-ilm li-l-sā'a*)¹⁴¹⁶ en *وَأِنَّهُ لَعَلَمٌ* (*wa-innahu la-alam li-l-sā'a*), soit « Il est un Signe de l'Heure »¹⁴¹⁷. En partant de cette lecture

¹⁴¹¹ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, V, p. 23 : « [...] وقال آخرون الصور في هذا الموضع جمع صورة يُنفخ فيها روحها فقال بعضهم هو قرن يُنفخ فيه [...] *wa-qāla āharūn al-ṣūr fi hādā l-mawḍi' jam' ṣūra yunfaḥu fihā fihā rūḥuhā fa-taḥyā* ».

¹⁴¹² *Ibid.*, V, p. 24 : *أَنَّ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الَّذِي يَنْفُخُ فِي الصُّورِ* (*anna 'ālim al-ḡayb wa-l-šahāda huwa l-laḍi yanfuḥu fi l-ṣūr*).

¹⁴¹³ 'Umar et Makram, *Mu'jam al-qirā'āt*, II, p. 283.

¹⁴¹⁴ Le premier sens du terme arabe *عَلَم* (*alam*) est la « montagne haute », c'est-à-dire un repère visible depuis une grande distance. Cf. al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-'ayn*, III, p. 221 : *الجبل الطويل* (*al-jabal al-ṭawīl*). Il semblerait que c'est de là que le substantif ait pris le sens de « signe » ou de « borne » pour se repérer et être guidé dans le désert. *Ibid.*, III, p. 222 : *ما يُنْصَبُ فِي الطَّرِيقِ لِيَكُونَ عَلَامَةً يُتَدَى بِهَا شِبْهُ الْمِيلِ* (*mā yunṣabu fi l-ṭariq li-yakūna 'alāma yuhtadā bihā šibh al-mīl*).

¹⁴¹⁵ Voir notamment le codex Samarkand, fol. 141 v, ll. 8-9 ou encore l'Arabe 328a, fol. 25r, ll. 17-8.

¹⁴¹⁶ Q 43, 61.

¹⁴¹⁷ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 195 : « La descente de Jésus depuis le ciel est un signe de l'Heure » (*نزول عيسى من السماء*) « Un signe de l'Heure : l'avènement de Jésus fils de Marie avant le Jour de la Résurrection » (*آية للساعة خروج عيسى ابن مريم قبل يوم القيامة*) *āyat*

‘variante’ qui nous paraît faire plus de sens, nous pourrions avoir en Q 6, 73 une autre référence à Jésus en tant que « Signe », avec un verset déclarant : « A Lui la Royauté, au jour où le Signe de l’Inconnaissable/de l’Invisible [i.e. Jésus] soufflera dans la trompette... ». Si tel était le cas, nous aurions là un autre cas de verset faisant allusion à l’avènement du Sauveur eschatologique (bien que le fait qu’il sonne lui-même la trompe finale soit absent de tous les textes précédemment étudiés).

Ensuite, un dernier passage utilise la trompette dans un contexte allusif, sans référence directe aux événements entourant le retentissement de cet instrument tels qu’ils sont présentés dans les textes bibliques et homilétiques. Il s’agit de deux versets qui viennent après un passage traitant de la mort de l’Homme :

Il sera soufflé dans la trompette. Voilà le Jour de la Menace !/ Chaque âme viendra accompagnée d’un Meneur et d’un Témoin. (وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ) wa-nufiḥa fi l-šūr dālika yawm al-wa‘īd/ wa-jā‘at kull nafs ma‘ahā sā‘iq wa-šahīd)¹⁴¹⁸

Ce passage explicitement eschatologique qui emploie l’expression composée « Jour de la Menace » ou « Jour de la Promesse », selon le sens que l’on choisit de donner au terme arabe وَعِيد (wa‘īd), reprend l’utilisation du verbe « souffler » au passif dans cette lecture ‘canonique’, ce qui signifie qu’une fois encore nous ne savons pas qui sonne la trompette. Tout juste apprenons-nous ici que lorsque le son de cet instrument retentira, ce sera un jour où toute âme, ou toute personne, aura avec elle un « Meneur » et un « Témoin », deux termes dont le sens est assez obscur mais qui ont généralement été compris par les exégètes musulmans comme se référant à deux anges¹⁴¹⁹.

1.5.2 La trompette coranique et son sous-texte biblique

Nous allons à présent nous intéresser à quatre catégories de passages coraniques qui utilisent la trompette eschatologique dans un contexte qui, sans équivoque, fait référence aux descriptions bibliques de l’utilisation de l’instrument et, comme nous chercherons à le démontrer, le fait d’une manière proche de celle de Narsai et de Jacques de Saroug.

li-l-sā‘a ḥurūj ‘Īsā ibn Maryam qabl yawm al-qiyāma). Voir aussi ‘Umar et Makram, *Mu‘jam al-qirā‘āt*, VI, p. 122 pour la liste des autorités qui auraient lu ainsi le verset. Tor Andrae, *Origines de l’Islam*, p. 70 note 1 et Casanova, *Mohammed et la fin du monde*, p. 69 note 2 ne sont guère convaincus par cette lecture variante que ce dernier qualifie d’ « arbitraire » et d’ « insoutenable ». Quant à Andrae, il se demande si le pronom affixe -hu dans *innahu* ne renverrait pas plutôt au Coran qu’à Jésus. Bell, *Commentary*, II, p. 246 rejoint ces opinions en écrivant que le pronom se réfère au Coran et non à Jésus. Voir Reynolds, « Jesus, the Qā‘im and the End of the World », pp. 60-1 pour des remarques concernant les lectures ‘variantes’ possibles et leurs interprétations.

¹⁴¹⁸ Q 50, 20-1.

¹⁴¹⁹ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 270 et al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-bayān*, X, pp. 325-6. De manière intéressante, al-Ṭabarī rapporte aussi l’interprétation selon laquelle le *sā‘iq* et le *šahīd* sont « le pieux et le libertin » (البرّ والفاجر/al-barr wa-l-fājir), ou encore tout simplement les « associationnistes » (المشركين/al-mušrikīn). *Ibid.*, X, pp. 326-7. Bell, *Commentary*, II, p. 294 écrit quant à lui qu’on trouve dans ce verset « the idea that at the Resurrection each one is accompanied by two angels, one driving him forward [the *sā‘iq*] and the other to bear witness [the *šahīd*] ».

La première catégorie évoque la destruction terrestre et céleste qu’entraîne le coup de trompette eschatologique. Le Coran décrit ces bouleversements effrayants par l’intermédiaire de l’image des montagnes « emportées », « pulvérisés » ou « mises en marche », mais aussi de la Terre détruite ainsi que des cieux « fendus » ou « ouverts ».

Terreur et destruction

D’abord, un passage polémique de la sourate al-Naml (Q 27) s’en prend à ceux qui se détournent (v. 80) et traitent « Nos signes » (آيَاتِنَا/āyātina) de mensonge (v. 83). Par ces derniers, il faut très certainement comprendre les signes de la venue de la Fin. Le texte les avertit que « la Parole tombera sur eux [en punition] de ce qu’ils auront été injustes » (وَوَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ بِمَا ظَلَمُوا/wa-waqqa‘a l-qawl ‘alayhim bi-mā zalamū)¹⁴²⁰. Le verset suivant, qui tout à coup change de sujet en quittant l’eschatologie, est très certainement une interpolation sous la forme d’une glose du terme « Nos signes » qu’il explique maladroitement et incorrectement comme étant la nuit et le jour¹⁴²¹. Le verset d’après, qui vient donc dans la suite logique de Q 27, 85 déclare :

Le jour où il sera soufflé dans la trompette et où s’effraieront ceux qui sont dans les cieux et [sur] la Terre – excepté ceux que Dieu voudra –, [le jour où] tous viendront, en suppliants, / où tu verras les montagnes que tu crois immobiles passer ainsi que font les nuages... (وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَرَجَ مَنْ فِي)
 السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلُّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ ﴿٥٥﴾ وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ
 السَّحَابِ/wa-yawm yunfahu fi l-ṣūr fa-fazi‘a man fi l-samāwāt wa-man fi l-arḍ illā man šā‘a Allāh wa-kull
 atawahu dāhirīn/ wa-tarā l-jibāl taḥsabuhā jāmida wa-hiya tamurru marr al-ṣaḥāb)¹⁴²²

Le son de la trompette a deux conséquences : dans un premier temps il « effraie » (verbe arabe فَزَعَ/faza‘a)¹⁴²³ les Hommes et les anges (c’est certainement là le sens de la tournure coranique) qui viennent « abaissés », « humiliés » (des sens préférables aux « suppliants » de Blachère)¹⁴²⁴. Le « excepté ceux que Dieu voudra » ne semble pas à sa place ici et est probablement une interpolation. L’exégète Muqātil b. Sulaymān notamment, explique que le verbe employé ici signifie « mourir » (مَاتَ/māta) et qu’il faut donc comprendre que lorsque la trompette retentira, toutes les créatures

¹⁴²⁰ Q 27, 85.

¹⁴²¹ Le verset dans la traduction de Blachère est le suivant : « N’ont-ils pas vu que Nous avons fait la nuit pour qu’ils se reposent et le jour pour qu’il les éclaire ? En vérité, en cela sont certes des signes (آيَات) pour un peuple qui croit ». Blachère, *Le Coran*, p. 411 remarque que c’est là une interpolation, de même que le fait Bell, *Commentary*, II, p. 40 qui qualifie Q 27, 86 de « detached verse » sans lien avec ce qui précède ou suit.

¹⁴²² Q 27, 87-8.

¹⁴²³ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-‘ayn*, III, p. 320 : فَزَعٌ (fariqa) et Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘arab*, VII, p. 97 : الْفَزَعُ الْفَرْقُ وَالذُّغْرُ (al-faza‘ al-faraq wa-l-ḍu‘r).

¹⁴²⁴ Muqātil, *Tafsīr*, II, p. 487 et al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-bayān*, VIII, p. 723 : « petits » (صَاغِرِينَ/sāḡirīn). Comparer à Q 54, 7 et Q 70, 44 où les Hommes sont décrits comme sortant des tombeaux, les regards abaissés, lors de la Résurrection.

seront anéanties (cf. ci-dessous à propos de Q 39, 68)¹⁴²⁵. Ce n'est pourtant pas le sens du verbe et cela irait même contredire la suite du verset qui déclare qu'ils viendront tous abaissés, humiliés. En outre, il interprète ce qui selon nous relève d'une interpolation comme se référant à certains anges comme Gabriel, Michaël, Séraphiel et l'Ange de la Mort¹⁴²⁶.

Dans un second temps, le souffle de la trompette arrache, déracine et emporte les montagnes. Le verset utilise ici une image évocatrice pour exprimer cette idée, en comparant le mouvement des montagnes ce jour-là à celui des nuages.

Les deux conséquences du son de la trompette dans ces versets coraniques rejoignent d'une part la terreur causée par le retentissement de cet instrument décrite dans le livre de Joël (« que tous les habitants du pays tremblent de peur »), en 1QM (« [le coup de cor] fera fondre le cœur de l'ennemi »), en 4 Esdras (« lorsque tous auront entendue [la trompette], ils seront subitement terrifiés ») ainsi que dans le livre de l'Apocalypse (les bouleversements effrayants entraînés par les sonneries de trompette), et surtout les descriptions très nombreuses dans les homélies de Narsaï et de Jacques de Saroug qui qualifient le son de la trompette finale de « terrifiant » (ܩܘܠܘܬܐ/ܩܘܠܘܬܐ/qōlō dḥilō), d' « effrayant » (ܪܗܝܒܐ/rhībō)¹⁴²⁷, qui « effraie », « fait trembler », provoque l'« épouvante » (ܡܬܒܠܗܐ/mētblhēh), agite les anges et fait trembler les créatures (« ceux qui sont dans les cieux et sur la Terre »), et « frappe tout d'effroi » (ܢܒܠܗܐ ܕܟܘܠ/nbalhē kul).

D'autre part la destruction provoquée par le son de la trompette dans notre passage coranique fait peut-être écho aux chapitres 8-9 et 11 du livre de l'Apocalypse, mais s'il le fait, ce n'est que d'une manière très allusive. En revanche, les homélies de Narsaï et de Jacques de Saroug, dans leurs descriptions des destructions terrestres et célestes causées par la trompette eschatologique – qui elles-mêmes sont certainement inspirées des événements décrits dans l'Apocalypse de Jean – se rapprochent bien plus des formulations du Coran. Ces descriptions allusives mais très suggestives des catastrophes et destructions qui suivent le son de la trompette se retrouvent dans deux autres passages que nous citons ci-après, avant de retourner à la comparaison avec les homélies syriaques.

La destruction des montagnes

Dans la sourate al-Ḥāqqa (Q 69), « Celle qui doit vraiment/inéluctablement [venir] » (voir chapitre 1), un long passage eschatologique débute par les quatre versets suivants :

Lorsqu'il sera soufflé, dans la trompette, un coup unique,/ [lorsque] la Terre et les montagnes, emportés, seront pulvérisés d'un seul coup,/ en ce jour, se produira l'Évènement/ et le ciel se fendra et sera béant. (فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْحَةً وَاحِدَةً ۖ وَجُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً ۗ فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ)
 وَأَنْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ ۗ /fa-idā nufiḥa fi l-ṣūr nafḥa wāhida/ wa-ḥumilat al-arḍ wa-l-jibāl

¹⁴²⁵ Muqātil, *Tafsīr*, II, p. 486.

¹⁴²⁶ *Ibid.* : الموت، واسرافيل وميكائيل وجريل يعني جبريل وميكائيل واسرافيل وملك الموت (ya'nī Jibrīl wa-Mikā'īl wa-Isrāfīl wa-malak al-mawt). Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, VIII, p. 723, rapporte l'interprétation selon laquelle il s'agit ici des « martyres » (الشهداء/al-ṣuhadā').

¹⁴²⁷ Manna, *Dictionary*, p. 571 donne comme synonyme du substantif syriaque ܪܗܝܒܐ (rhībō) l'arabe مفرع (mafza') qui vient de la racine trilitère fz' de laquelle dérive le verbe فَرَعَ (faza'a) employé en Q 27, 87.

*fa-dukkatā dakka wāhida/ fa-yawmaʿidin waqaʿat al-wāqiʿa/ wa-nšaqqat al-samāʿ fa-hiya yawmaʿidin wāhiya*¹⁴²⁸

Ensuite, des versets de la sourate al-Nabāʿ (Q 78), comprendre « L'Annonce » de la venue de la Fin des temps qualifiée de « terrible » (v. 2), déclarent :

Certes, le Jour de la Séparation est fixé !/ Le jour où il sera soufflé dans la Trompe, et que vous viendrez par troupes,/ Que le ciel sera ouvert, et qu'il sera portes [ouvertes],/ Que les montagnes seront mises en marche, et qu'elles seront mirage. (*إِنَّ يَوْمَ الْفُضْلِ كَانَ مِيقَاتًا ۝ يَوْمَ يَنْفُخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ ۝*)
أَفْوَاجًا ۝ وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا ۝ وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا ۝
*inna yawm al-faṣl kāna miqātan/ yawm yunfaḥu fi l-ṣūr fa-taʿtūna afwājan/ wa-futiḥat al-samāʿ fa-kānat abwāban/ wa-suyyirat al-jibāl fa-kānat sarāban*¹⁴²⁹

Le passage de Q 78, 17-20, qui décrit le « Jour de la Séparation » lorsque les bienfaisants et les mécréants seront séparés lors du Jugement Dernier, entretient des liens étroits avec Q 27, 87-8 qui lui aussi évoquait le Jugement de la Fin (vv. 89-90) : là où ce dernier mentionnait que tous viendront « humiliés » ou « abaissés » après le coup de trompette, le verset 18 précise que les Hommes viendront « par troupes »¹⁴³⁰. Ensuite, nous retrouvons l'idée que les montagnes bougeront (« passeront » en Q 27 et « mises en marche » en Q 78) associée à une image : Q 27, 88 comparait le mouvement des montagnes ce jour-là à celui des nuages et Q 78, 20 ajoute qu'elles seront un « mirage » selon la traduction de Blachère.

Dans sa célèbre monographie *The Syro-Aramaic Reading of the Koran*, le pseudonyme Christoph Luxenberg propose une solution alternative de lecture de ces deux passages de Q 69 et 78 qui est intéressante, bien qu'elle pose quelques problèmes. Pour Q 69, 14 Luxenberg propose le sens de « [lorsque] la Terre et les montagnes seront détruites et pulvérisées »¹⁴³¹, et pour Q 78, 20, il suggère de lire le verset ainsi : « Que les montagnes seront détruites et désintégrées »¹⁴³². Pour ce faire, l'auteur propose d'une part que le verbe arabe *سُيِّرَت* (*suyyirat*) a été mal compris et qu'il faut lire *سُتِّرَت* (*suttirat*), l'équivalent du verbe syriaque *ܣܬܪܐ* (*star*), qui signifie « détruire » ; et d'autre part que la lecture *سَرَابًا* (*sarāban*) pour le nom « mirage » est incorrecte et que *شَرَايَا* (*šarāyā*), l'équivalent de l'adjectif syriaque *ܫܪܝܘܐ* (*šoryō*) pour « détruit » ou « désintégré », est préférable. Cette relecture du *rasm* coranique est légitime puisque comme nous l'avons déjà dit, les premiers manuscrits du

¹⁴²⁸ Q 69, 13-6.

¹⁴²⁹ Q 78, 17-20.

¹⁴³⁰ Voir Andrae, *Les origines de l'islam*, p. 72 à propos de ces deux textes : « ... en plusieurs passages le son des trompettes est manifestement considéré comme l'introduction de tout le processus du Jugement. »

¹⁴³¹ Luxenberg, *Syro-Aramaic Reading*, pp. 145-7. L'auteur invoque l'équivalent sémantique syriaque *ܣܥܠ* (*šqal*) du verbe arabe *حَمَلَ* (*ḥamala*) qui a, outre le sens de « porter », celui de « détruire ». Quant au verbe *دَكَّ* (*dakka*), Luxenberg le compare au syriaque *ܕܩܐ* (*daq*) qui signifie « broyer », « réduire en poussière », un sens de *dakka* d'ailleurs donné par les dictionnaires arabes.

¹⁴³² *Ibid.*, pp. 147-9.

fente du ciel¹⁴³⁷. En considérant ce sens tel qu'il est rapporté par les dictionnaires arabes classiques ainsi que son étymologie qui le relie à la racine sémitique *s t r* pour « détruire », il est légitime de traduire l'hypothétique verbe *šutirat* de Q 78, 20 par « seront détruites », bien que le sens 'canonique' puisse tout aussi bien fonctionner dans le contexte de ce verset (cf. la sous-partie sur le déracinement des montagnes, *infra*).

En outre, nous ne sommes pas d'avis que سَرَابًا (*sarāban*) constitue une « expression obscure » comme l'affirme Luxenberg qui veut y voir un شَرَايَا (*šarāyā*) qui, objectivement, est bien plus obscur que ce par quoi il le remplace. En effet, le terme arabe traduit en « mirage » par Blachère est سَرَاب (*sarāb*) lequel apparaît ailleurs dans le Coran dans un contexte où il a indubitablement cette signification¹⁴³⁸, qui de plus, a été identifié par les exégètes musulmans classiques comme ayant cette signification¹⁴³⁹, et qui est très certainement dérivé du persan سر آب (*sar-e āb*) qui a ce même sens de « mirage »¹⁴⁴⁰.

Dès lors, Q 78, 20 peut être compris soit comme signifiant : « Que les montagnes seront détruites, et qu'elles [ne] seront [plus] que mirage », une phrase qui fait tout à fait sens puisque la conséquence de la destruction des montagnes est qu'elles ont disparues, à l'instar d'un mirage qui s'évapore quand on s'en approche ; soit avec le sens de « Que les montagnes, mises en marche [i.e. déplacées], seront un mirage » qui est justifié par d'autres passages analogues et par son sous-texte probable d'Apocalypse 6, 14 et 16, 20 (cf. *infra*).

La suite de l'extrait de l'homélie *Sur la Fin* (n°192) de Jacques de Saroug que nous citons plus haut décrit lui aussi la destruction des montagnes entraînée par le son de la trompette eschatologique en ces termes :

¹⁴³⁷ Ibn Manzūr, *Lisān al-‘arab*, V, p. 27 : voir par exemple « Le *šatr* est la fente de la lèvre inférieure » (الشتر انشقاق) (*al-šatr inšiqāq al-šafat al-safalī*). Cf. aussi « *šatira* : couper » (شتر انقطع/*šatira inqaṭa‘a*), ainsi que « Le *šatar* est la coupure de la paupière inférieure » (هو قطع الجفن الأسفل) (*al-šatar* [...] *huwa qat‘ al-jafn al-asfal*) et à la forme intensive « Je l'ai déchiré » (نَدَدْتُ بِهِ) (*šattartu bihi* [...] *naddadtu bihi*).

¹⁴³⁸ Q 24, 39 : « Les actions de ceux qui ont mécréu sont comme un mirage dans une plaine : l'assoiffé le prend pour de l'eau et, quand il y arrive, il trouve que ce n'est rien ... » (وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بَقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا (wa-l-ladīna kafarū a‘māluhum ka-sarāb bi-qī‘a yaḥsabuhu al-ẓam‘ān mā’ ḥattā idā jā’ahu lam yaǧidhu šay’an...).

¹⁴³⁹ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 441 (en paraphrasant Q 24, 39) : « Comme le *sarāb* qui se trouve dans la plaine que l'assoiffé prend pour de l'eau, mais quand il s'en approche il n'y trouve rien » (مثل السراب يكون بالقاع يحسبه الظمآن ماء) (*miṭl al-sarāb yakūnu bi-l-qā‘ yaḥsabuhu al-ẓam‘ān mā’ fa-idā atāhu lam yaǧidhu šay’an*) ; al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-bayān*, XI, p. 321 : « Comme le *sarāb* que celui qui le voit de loin pense être de l'eau, alors qu'en réalité ce n'est que poussière » (مثل من يراه من بعد ماء وهو في الحقيقة هباء) (*miṭl al-sarāb al-ladī yazunnu man yarāhu min ba‘d mā’ wa-huwa fi l-ḥaqīqa habā’*) ; et al-Qummī, *Tafsīr*, p. 736 : « Comme le *sarāb* qui brille dans le désert » (مثل) (*miṭl al-sarāb al-ladī yalma‘u fi l-mafāza*).

¹⁴⁴⁰ Anvārī, *Farhang-e bozorg-e soḥan*, V, p. 4104 : تصویرهای خیالی اشیا در آب که به سبب انعکاس نور بر لایه ای از هوای رقیق شده ؛ Desmaisons, *Dictionnaire persan-français*, II, p. 212 qui précise que le persan سراب vient de « *ser-i-āb* » et que, outre le sens de « source » d'eau, le terme signifie « mirage » ; et cf. Kazimirski, *Dictionnaire*, I, p. 1077.

Par le craquement puissant dont la force déchirera la Terre (ܒܗܫܝܢܘܬܐܝܗܘܢ ܕܝܗܘܐ ܕܠܗܘܐ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ /b-faq'ō zrīzō d-šōrē l-ar'ō b-ḥasīnūtēh) ; Les hautes montagnes en un instant seront détruites (ܒܗܫܝܢܘܬܐܝܗܘܢ ܕܝܗܘܐ ܕܠܗܘܐ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ /bēh mēthagmīn ṭūrē rōmē qalīlōit)¹⁴⁴¹

Le « craquement puissant » est l'image du « son » ou du « bruit » (un autre sens du syriaque ܒܗܫܝܢܘܬܐܝܗܘܢ /paq'ō)¹⁴⁴² terrible émis par la trompette finale qui, par sa force, va « déchirer la Terre »¹⁴⁴³. Nous retrouvons ici l'idée du début de Q 69, 14 qui déclarait que « la Terre et les montagnes, emportés, seront pulvérisés d'un seul coup » (ܘܗܘܡܝܠܐܬ ܐܠܐܪܘܫ ܘܐܠܝܒܐܠ ܕܩܘܬܐ ܕܩܘܬܐ ܘܐܠܝܒܐܠ ܕܩܘܬܐ ܘܐܠܝܒܐܠ ܕܩܘܬܐ /wa-ḥumilat al-arḍ wa-l-jibāl fa-dukkatā dakka wāḥida)¹⁴⁴⁴. Quant aux « montagnes », qui sont elles aussi le sujet des verbes « emporter » et « pulvériser », et dont on vient de voir qu'elles sont aussi dites être « détruites » par la sonnerie de la trompette eschatologique, Jacques de Saroug mentionne leur destruction comme conséquence de ce craquement puissant de la trompette finale. De manière intéressante, à la fois l'auteur syriaque et Q 69, 14 précisent que la destruction des montagnes se fera très rapidement, « en un instant » (ܒܗܫܝܢܘܬܐܝܗܘܢ /qalīlōit)¹⁴⁴⁵ pour le premier et « d'un seul coup » (ܕܩܘܬܐ ܘܐܠܝܒܐܠ ܕܩܘܬܐ /dakka wāḥida) pour le deuxième. Cette description coranique fait écho au verset précédent qui mentionne le « coup unique » (ܢܦܗܐ ܘܢܦܗܐ ܘܢܦܗܐ /nafḥa wāḥida) de trompette. Cette expression ne trouve pas de correspondance exacte dans les textes bibliques ou homilétiques¹⁴⁴⁶, mais elle apparaît dans le *Rouleau de la Guerre* de Qumrân (1QM) qui décrit le « coup unique » (ܩܘܠ ܐܫܚܕ /qwl 'ḥd) du cor lors de la bataille eschatologique, qui a pour conséquence non pas la destruction du monde comme en Q 69, mais la destruction de l'ennemi lors du combat de la Fin.

La fente/l'ouverture du ciel

Notre passage de Q 78, 17-20 diffère de celui de Q 27, 87-8 en ce qu'il ajoute aux conséquences du son de la trompette finale l'ouverture du ciel : « et le ciel sera ouvert, et il sera portes [ouvertes] » (ܘܘܦܩܘܬܐܝܗܘܢ ܐܠܝܒܐܠ ܕܩܘܬܐ ܘܦܩܘܬܐܝܗܘܢ ܐܠܝܒܐܠ ܕܩܘܬܐ /wa-futiḥat al-samā' fa-kānat abwāban). Nous retrouvons cette même idée

¹⁴⁴¹ Homélie 5/192, vv. 359-60.

¹⁴⁴² Payne Smith, *Dictionary*, p. 456 : « noise, crash » et « crack, rift, fissure » ; Sokoloff, *Lexicon*, p. 1224 : « split », « noise ».

¹⁴⁴³ Le verbe syriaque employé ici est ܫܪܐ (šrō) qui signifie « to rip up », « to mangle », « to rend asunder », « to cleave, split », « to tear ». Payne Smith, *Dictionary*, p. 483 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 1301.

¹⁴⁴⁴ Voir Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 393 qui paraphrase ce passage ainsi : « [la Terre et les montagnes] seront brisés/détruits d'un coup » (ܘܦܩܘܬܐܝܗܘܢ ܐܠܝܒܐܠ ܕܩܘܬܐ ܘܦܩܘܬܐܝܗܘܢ ܐܠܝܒܐܠ ܕܩܘܬܐ /fa-kusirtā kasrat^{am} wāḥida) et al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, XI, p. 71 qui le fait de cette manière : « [la Terre et les montagnes] trembleront d'un coup » (ܘܦܩܘܬܐܝܗܘܢ ܐܠܝܒܐܠ ܕܩܘܬܐ /fa-zulilatā zalzalat^{am} wāḥida).

¹⁴⁴⁵ Payne Smith, *Dictionary*, p. 506 : « swiftly, suddenly, hastily » et Sokoloff, *Lexicon*, p. 1370 : « quickly ».

¹⁴⁴⁶ On notera toutefois que les homélie syriaques parlent du « Cri unique » (ܗܘܕ ܩܘܠܐ /ḥad qōlō) qui correspond au « Cri unique » (ܘܫܝܚܐ ܘܫܝܚܐ ܘܫܝܚܐ /ṣayḥa wāḥida) coranique. Voir discussion, *infra*.

exprimée en Q 69, 16 : « et le ciel se fendra et sera béant » (وَأَنْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ) */wa-nšaqqat al-samāʿ fa-hiya yawmaʿiḏin wāhiya*)¹⁴⁴⁷.

Emran El-Badawi note avec raison que le passage étudié de Q 78 doit avoir un précédent littéraire qui appartient aux Écritures bibliques¹⁴⁴⁸. Encore avec raison, il note que celui-ci n'est pas à trouver dans les Psaumes comme le pense Angelika Neuwirth¹⁴⁴⁹. Mais les versets bibliques qu'il pense être « en dialogue » avec Q 78, 19 ne nous semblent pas très convaincants. El-Badawi suggère que ce verset est une « ré-articulation dogmatique » des formules de Mt 3, 16 et de Jn 1, 51 dans leur traduction syriaque, qui sont respectivement les suivantes : « les cieux s'ouvrirent » (ܟܠܗܘܢܐܘܪܝܢܐ ܩܘܡܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܩܕܝܫܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܩܕܝܫܐ /*w-ēftah lēh šmayō*) et « vous verrez le ciel ouvert » (ܕܥܘܠܡܐ ܕܩܕܝܫܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܩܕܝܫܐ /*tēhẓūn šmayō da-ptihīn*)¹⁴⁵⁰. L'auteur considère que l'arabe *futiḥat al-samāʿ* et le syriaque *ēftah [...] šmayō* sont « virtuellement identiques », avec dans les deux cas, la présence du verbe « ouvrir » au passif et du nom « ciel ». Deux éléments similaires dans des passages qui en contiennent des dizaines d'autres qui sont ici ignorés ne constituent pas vraiment une base solide pour affirmer que notre passage de Q 78 reformule la version syriaque de l'Évangile de Mathieu. De plus, le contexte du verset de Mathieu n'en est pas un qui s'apparente à celui de Q 78, 19. Il n'y est pas question de la trompette finale, ni des bouleversements terrestres et célestes qu'elle entraînera.

Néanmoins, un autre verset néotestamentaire pourrait trouver un parallèle plus convaincant avec la formule et le contexte de Q 78, 19. Il s'agit d'un passage du livre de l'Apocalypse qui dit « Une porte était ouverte dans le ciel » (ܘܥܕܬܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܩܕܝܫܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܩܕܝܫܐ /*w-hō tarō da-ptih ba-šmayō*) et qui se poursuit en mentionnant la « voix » qui parle à Jean, qui est « telle une trompette »¹⁴⁵¹. Ce verset qui lui-même s'inspire certainement de passages vétotestamentaires tel que la toute première phrase du livre d'Ezéchiel qui dit « ... les cieux s'ouvrirent et j'eus des visions divines » (ܢִפְתְּחוּ הַשָּׁמַיִם וְרָאִיתִי מַרְאֵה מְרָאֹת) (*nifṭṭḥū ha-šāmayim vā-ērēh marōt ēlōhim*)¹⁴⁵² et à son tour, il nous semble que le texte et le contexte de l'Apocalypse ait pu fournir la toile de fond des homélies eschatologiques syriaques et des homélies arabes coraniques.

Nous nous rappellerons du premier vers de l'extrait de l'homélie n°34 de Narsai par exemple qui disait « Ils [i.e. les anges] ébranleront/feront trembler [...] le ciel par leurs trompettes » (ܕܥܘܠܡܐ ܕܩܕܝܫܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܩܕܝܫܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܩܕܝܫܐ /*mzīʿin [...] la-šmayō b-šifūrayhūn*) ou de l'homélie n°18 qui déclarait que « La trompette finale sonnera [...] et par elle les portes du schéol s'ouvriront... ». Tout comme ces homélies syriaques qui créent un discours exhortatif poétique en se servant d'un sous-texte biblique, le Coran évoque à son tour de la même manière le ciel qui se « fendra », « sera béant » et « sera ouvert » comme des portes après que la trompette finale ait été sonnée.

¹⁴⁴⁷ Voir aussi de manière moins certaine Q 81, 11 (voir *infra* notre discussion dans la partie sur les bouleversements cosmiques).

¹⁴⁴⁸ El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 187.

¹⁴⁴⁹ *Ibid.*

¹⁴⁵⁰ *Ibid.*

¹⁴⁵¹ Ap 4, 1. Bell, *Commentary*, II, p. 481 note lui aussi le rapport entre les deux versets tout en précisant que « the idea there is different ».

¹⁴⁵² Ez 1, 1.

<p style="text-align: center;"><i>mēn tūqōnē).</i></p> <p>Par le son terrible qui tout à coup se fera entendre (<i>بَرَا مَوْ رِهَبَو دَا مَرِيمَ قَوْلَهُ مِّنْ عِنْدِ السَّمَاءِ</i> / <i>brā'mō rhibō da-mrīm qōlēh mēn gōw šēlyō</i>) ; Se renversera sur ceux qui l'habitent le palais de la Terre (<i>بَعَثْنَا مِنْ عِنْدِ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ مَوَاطِنَ هَذِهِ</i> / <i>bēh mēstahfō bīrat tēbēl 'al 'ōmūrēh</i>).</p> <p style="text-align: center;">355-8</p>	<p style="text-align: center;">نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْحَةً وَاحِدَةً وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً / <i>fa-idā nufiḥa fi l-ṣūr nafḥa wāḥida/ wa-ḥumilat al-arḍ wa-l-jibāl fa-dukkatā dakka wāḥida</i>)</p> <p style="text-align: center;">69, 13-4</p>
<p>Par le craquement puissant dont la force déchirera la Terre (<i>صَوَّرْنَا بِاللَّهُبِّ وَالرَّيْحِ الْأَعْلَىٰ جِبَالَ الْأَرْضِ فَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا</i> / <i>b-faq'ō zrīzō d-šōrē l-ar'ō b-ḥasīnūtēh</i>) ; Les hautes montagnes en un instant seront détruites (<i>بَعَثْنَا مِنْ عِنْدِ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ مَوَاطِنَ هَذِهِ</i> / <i>bēh mēthagmīn ṭūrē rōmē qalīlōit</i>)</p> <p style="text-align: center;">359-60</p>	<p>où tu verras les montagnes que tu crois immobiles passer ainsi que font les nuages... (<i>وَتَرَىٰ الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ</i> / <i>wa-tarā l-jibāl taḥsabuhā jāmida wa-hiya tamurru marr al-saḥāb</i>)</p> <p style="text-align: center;">27, 88</p> <p style="text-align: center;">+</p> <p>[quand] la Terre et les montagnes, emportés, seront pulvérisés d'un seul coup (<i>وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً</i> / <i>wa-ḥumilat al-arḍ wa-l-jibāl fa-dukkatā dakka wāḥida</i>)</p> <p style="text-align: center;">69, 14</p> <p style="text-align: center;">+</p> <p>[Le jour où] les montagnes seront détruites, et qu'elles [ne] seront [plus] que mirage (<i>وَأَشْرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا</i>) / <i>wa-šutirat al-jibāl fa-kānat sarāban</i>)</p> <p style="text-align: center;">78, 20</p>

Foudroiement

Rejoignant le verbe فَرَعَ (*faza'a*), qui était employé en Q 27, 87 pour décrire l'effroi causé par le son de la trompette finale ainsi que la formulation de ce verset, un passage eschatologique de la sourate al-Zumar (Q 39) caractérise la peur engendrée par le souffle de la trompette de la manière suivante :

Il sera soufflé dans la trompette [une première fois] et ceux qui sont dans les cieux et sur la Terre seront foudroyés, sauf ceux que Dieu voudra [épargner]. Ensuite, il sera soufflé dans [la trompette] une autre [fois] et voici que [les Trépassés] seront dressés, regardant. (وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي)
 wa-nuḥiḥa fi l-ṣūr fa-ṣaʿiqa man
 fi l-samāwāt wa-man fi l-arḍ illā man šāʾa Llāh tumma nuḥiḥa fihi uḥrā fa-idā hum qiyām yanẓurūn)¹⁴⁵³

Comme en Q 27, 87 il est question de « ceux qui sont dans les cieux et sur la Terre », soit certainement là aussi des anges et des Hommes, respectivement, qui ne sont plus « effrayés », mais « foudroyés » par le son de la trompette. De la même manière que les exégètes musulmans avaient interprété « effrayés » comme signifiant « anéantis », ils considèrent que « foudroyés » à ici encore ce sens¹⁴⁵⁴. En associant cette idée à celle sous-entendue des deux coups de trompette, ils expliquent qu'au premier coup, toutes les créatures seront anéanties, et qu'au second coup, elles seront ressuscitées¹⁴⁵⁵.

Comme le remarque Richard Bell, aucun des antécédents néotestamentaires qui ont pu être suggérés pour Q 39, 68 ne correspondent véritablement à cette succession d'actions telle qu'elle est comprise par les exégètes musulmans¹⁴⁵⁶. Il nous semble que le problème vient du fait qu'ils ont interprété le verbe « foudroyer » (صَعِقَ /ṣaʿaqa) de manière trop littérale, alors qu'en réalité ce n'est qu'un synonyme de فَزَعَ (faẓaʿa)¹⁴⁵⁷. À l'instar de Q 27, 87, notre passage affirme simplement qu'au

¹⁴⁵³ Q 39, 68.

¹⁴⁵⁴ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 139 : « C'est-à-dire ils mourront » (يعني/yaʿnī fa-māta) ; al-Ṭabarī, *Jāmiʿ al-bayān*, IX, pp. 710-1 : « Ils mourront » (مات/māta) ; et al-Qummī, *Tafsīr*, p. 593 : « Dieu a autorisé la mort des habitants de la Terre et la mort des habitants du ciel » (قد أذن الله في موت أهل الأرض و في موت أهل السماء) /qad aḏana Llāh fi mawt ahl al-arḍ wa-fi mawt ahl al-samāʿ).

¹⁴⁵⁵ Al-Ṭabarī, *Jāmiʿ al-bayān*, IX, pp. 710 et 713 : « Ils mourront, et ce au premier coup (مَاتَ وَذَلِكَ فِي التَّنْفِخَةِ)
 māta wa-ḏalika fi l-tanfīḫa) dans la trompette, et cela sera le coup de la Résurrection (وهي نفخة البعث) /fi l-ṣūr wa-hiya nafḥat al-baʿt).

¹⁴⁵⁶ Bell, *Commentary*, II, p. 193 renvoie à 1 Th 4, 15 sqq. et 1 Cor 15, 52 ainsi qu'à Andrae qui suggère une combinaison entre Mt 24, 31 et les idées pauliniennes. Bell conclut en écrivant que « none of these quite agrees with this idea of all the living falling unconscious, ṣaʿiqa, and then all being raised together at the second blast. »

¹⁴⁵⁷ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿayn*, II, p. 397 cite la définition de nombreux substantifs dérivés de la racine ṣ ʿ q tels que صُعَاقٌ (ṣuʿāq) qui signifie « Le cri puissant du taureau ou de l'âne » (الصوت الشديد للثور والحمار) /al-ṣawt al-šadīd li-l-ṭawr aw al-ḥimār) ; un son « ṣaʿuq (صُعُق) » qui signifie « puissant » (شديد/šadīd) ; الصُعَاقُ (al-ṣaʿāq) qui signifie « celui qui a une voix puissante » (الصوت الشديد/ al-šadīd al-ṣawt) ; et الصَّاعِقَةُ (al-ṣāʿiqa) qui signifie d'une part « le cri du Châtiment » (صيحة العذاب/ṣayḥat al-aḏāb), et d'autre part « Le son puissant du coup de tonnerre » (الوقع) /al-waqʿ al-šadīd min ṣawt al-raʿd). Il ressort clairement que ce qui unit tous ces différents substantifs de racine ṣ ʿ q est le champ sémantique du son, de la voix ou du cri puissant. La dernière définition exprime bien le sens de « foudroiement » lié à cette racine verbale. En revanche nul sens de mort n'apparaît dans cette liste exhaustive de noms donnés par le dictionnaire. Il est ainsi étrange, voir même suspect, que les

Jour Dernier un coup de trompette effraiera ou terrifiera les anges et les Hommes (ici encore le « sauf ceux que Dieu voudra » est très certainement un ajout postérieur) et qu'un autre fera revivre les morts.

L'idée des coups de trompette successifs n'est pas nouvelle puisque comme nous l'avons vu, le *Rouleau de la Guerre* de Qumrân décrit les différentes sonneries de cors et de trompettes successives qui déclenchent divers actes guerriers lors de la bataille finale, et le livre de l'Apocalypse évoque les sept sonneries de trompette et les différents événements qu'elles entraînent. Mais plus proche encore du texte et du contexte de Q 39, 68 est ce vers de l'homélie n°34 de Narsai : « Les archanges s'exclameront par des trompettes spirituelles, et après leurs trompettes retentira la trompette de la résurrection » (ܩܘܪܕܢܐ ܕܩܘܪܕܢܐ ܕܩܘܪܕܢܐ ܕܩܘܪܕܢܐ ܕܩܘܪܕܢܐ ܕܩܘܪܕܢܐ ܕܩܘܪܕܢܐ ܕܩܘܪܕܢܐ / qō'ēn rabay malākē b-šifūrē rūhōnyē wa-b-šūlōm šifūrayhūn qōryō qarṇō d-nūhōmō).

Comme dans notre extrait coranique, ce vers syriaque évoque une sonnerie de trompettes – qualifiées ici de « spirituelles » – suivie par une autre (« après » ou ܒܫܘܠܘܡ / b-šūlōm qui correspond au ܦܘܡܐ / tūmma de Q 39, 68) qui est quant à elle qualifiée de « trompette de la résurrection », ce qui laisse aisément imaginer quelle sera la conséquence du retentissement de cet instrument.

Ensuite, l'image du foudroiement rejoint ce que nous avons déjà dit à propos de Q 27, 87-8 et de son rapport à la description de la trompette eschatologique dans les homélies syriaques qui « effraie », « fait trembler », provoque l'« épouvante », agite les anges et fait trembler les créatures, et « frappe tout d'effroi ». On citera en outre le vers 131 de l'homélie 31 de Jacques de Saroug qui, en quatre noms successifs, décrit l'effroi du Jour Dernier : « Tremblement, stupeur, trépidation et grande terreur » (ܩܘܪܕܢܐ ܕܩܘܪܕܢܐ ܕܩܘܪܕܢܐ ܕܩܘܪܕܢܐ / zō'ō w-tahrō w-rhibūtō w-gūnhō rabō)¹⁴⁵⁸.

Le dernier terme employé dans ce vers, ܩܘܪܕܢܐ (gūnhō), se traduit en arabe notamment par صَاعِقَةٌ (ṣā'iqā)¹⁴⁵⁹, le substantif issu de la racine verbale ṣ' q qui donne justement le verbe صَعِقَ (ṣa'iqā) de Q 39, 68.

Le verset coranique nous semble donc faire le plus de sens compris de la manière suivante : Il sera soufflé dans la trompette et ceux qui sont dans les cieux et sur la Terre seront foudroyés [de peur]. Puis, il sera soufflé dedans une autre [fois] et voici qu'ils seront dressés, regardant.

Il ne fait nul doute que la dernière partie du verset renvoie à la Résurrection puisqu'il emploie le substantif قِيَامٌ (qiyām) de racine trilitère q w m qui est l'exact équivalent morphosémantique du syriaque ܩܘܡܘܢܐ (nqūmūn) de la traduction de 1 Co 15, 52 : « Car la trompette sonnera, les morts ressusciteront », du même ܩܘܡܘܢܐ (nqūmūn) de 1 Th 4, 16 : « alors les morts en Christ ressusciteront », et des homélies syriaques (cf. notamment Jacques de Saroug, homélie 192, v. 339 ܩܘܡܐ / qūm).

Résurrection

trois derniers mots de la rubrique ṣ' q lisent : « ṣa'iqā ṣa'qan : mourir » (ܩܘܪܕܢܐ ܕܩܘܪܕܢܐ ܕܩܘܪܕܢܐ / ṣa'iqā ṣa'qan māta). Cette définition reprend clairement les exégèses coraniques suscitées.

¹⁴⁵⁸ Homélie 1/31, vv. 131.

¹⁴⁵⁹ Manna, *Dictionary*, p. 180.

C'est de la Résurrection comme conséquence du son de la trompette dans le Coran dont nous allons à présent discuter. Nous venons de voir qu'un des effets de celui-ci est de terrifier les Hommes et les anges et ensuite de les faire se dresser. Cette image concise renvoie bien sûr à tout un ensemble de descriptions de la Résurrection que nous étudierons plus en détails dans notre chapitre final. En deux autres endroits du Coran, nous retrouvons l'idée que la trompette a pour effet immédiat de faire se lever les morts. Le premier passage n'utilise pas la racine *q w m* susmentionnée, mais décrit de manière imagée l'acte lui-même :

Il sera soufflé dans la trompette et voici que, des tombeaux, vers leur Seigneur, ils se précipiteront !
 (وَأَنفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ) / *wa-nufiḥa fi l-ṣūr fa-idā hum min al-ajdāt ilā rabbihim yansilūn*)¹⁴⁶⁰

L'image des morts (le terme n'est pas employé ici mais est implicite) sortant rapidement (وَأَنفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ الْأَجْدَاثِ) / *min al-ajdāt*)¹⁴⁶² est utilisée ailleurs dans le Coran¹⁴⁶³ et renvoie à tout un imaginaire autour de la résurrection sur lequel nous reviendrons plus loin dans le troisième chapitre de notre étude.

Le deuxième passage n'emploie pas non plus la racine trilitère *q w m* équivalente de celle que l'on trouve dans la traduction syriaque de 1 Co 15, 52 et 1 Th 4, 16 mais le verbe de racine *b ' t* qui signifie d'abord « éveiller », « tirer du sommeil », et de là « ressusciter »¹⁴⁶⁴. Les deux versets suivants de la sourate al-Mu'minūn (Q 23) se trouvent dans un long passage eschatologique polémique qui commence par rapporter les paroles de ceux à qui vient la mort avant d'avoir eu le temps de se repentir :

... derrière eux est une barrière jusqu'au jour où ils seront ressuscités. / Quand il sera soufflé dans la trompette, il n'y aura plus de généalogies, entre eux, en ce jour, et ils ne s'interrogeront pas. (وَمِنْ ... وَأَرْأَاهُمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿١٠﴾ فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ) / *wa-min warā'ihim barzaḥ ilā yawm yub'atūn / fa-idā nufiḥa fi l-ṣūr fa-lā ansāb baynahum yawma'idin wa-lā yatasā'alūna*)¹⁴⁶⁵

¹⁴⁶⁰ Q 36, 51.

¹⁴⁶¹ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, IX, p. 435 : « Ils sortiront vers leur Seigneur rapidement » (*ilā ilā rabbihim yahrūjūna sirā'an*).

¹⁴⁶² Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 89 : من القبور (*min al-qubūr*) ; al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, IX, p. 435 : idem ; al-Qummī, *Tafsīr*, p. 565 : idem.

¹⁴⁶³ Voir Q 21, 96 ; Q 54, 7 et Q 70, 43.

¹⁴⁶⁴ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-'ayn*, I, p. 147 : « Je l'ai *ba'ata* de son sommeil et *inba'ata*, c'est-à-dire : je l'ai réveillé. Le Jour du *ba't* est le Jour de la Résurrection » (*يوم القيامة*) / *wa-ba'attuhu min nawmihi fa-nba'ata ayy nabbahutuhu wa-yawm al-ba't yawm al-qiyāma*). Voir aussi Muqātil, *Tafsīr*, II, p. 404 ad Q 23, 100 : « C'est-à-dire : ils seront rassemblés après la mort » (*يَحْشُرُونَ* بعد الموت) / *ya'ni yaḥšurūna ba'd al-mawt*) ; et voir De Prémare, *Aux origines*, p. 120, note 119 sur la racine *b ' t*.

¹⁴⁶⁵ Q 23, 100- 1.

Le lien entre la résurrection du verset 100 et le coup de trompette évoqué au verset suivant n'est pas explicite. On peut soit considérer que la mention de la ressuscitation appartient à un passage concernant la mort (vv. 99-100) et que le verset 101 commence un nouveau discours qui débute par le souffle de la trompette et va décrire les événements du Jugement Dernier (vv. 101-11) ; soit qu'il y a un rapport logique entre la fin du v. 100 et le début du v. 101 : le « jour où ils seront ressuscités » est décrit en plus de détails dans les 11 versets suivants.

Quoi qu'il en soit de ce dernier passage coranique, il est certain que Q 36, 51, et surtout Q 39, 68 qui mentionne la « levée » ou le *قيَامٌ* (*qiyām*) des morts, s'inscrivent dans la tradition textuelle néotestamentaire, non pas directement – le Coran ne cite pas les écritures de 1 Cor 15, 52 et 1 Th 4, 16 – mais à la manière de ce que font Narsai et Jacques de Saroug dans leurs homélies, en reprenant des images et des termes et en les adaptant aux nouveaux contextes de leurs discours exhortatif.

De ce point de vue, il est intéressant de noter que deux éléments qui figurent dans les deux passages du Nouveau Testament suscités apparaissent à la fois les homélies syriaques et dans plusieurs versets coraniques eschatologiques.

Excursus sur le « clin d'œil » et l' « Ordre »

Le premier élément se trouve deux fois dans le Coran et a souvent été abordé par les orientalistes, dont le dernier en date est Gabriel Said Reynolds. Il s'agit de l'expression « clin d'œil », qui apparaît dans les deux passages suivants, donnés ci-dessous dans la traduction de Régis Blachère :

À Dieu appartient l'Inconnaissable des cieux et de la terre. L'Ordre [annonciateur] de l'Heure sera comme un clin d'œil ou plus bref encore. Dieu, sur toute chose, est omnipotent. (*وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* / *wa-li-Llāh gayb al-samāwāt wa-l-arḍ wa-mā amr al-sā'a illā ka-lamḥ al-baṣar aw huwa aqrab inna Llāh 'alā kull šay' qadīr*)¹⁴⁶⁶

Notre Ordre est seulement un, [prompt,] comme un clin d'œil (*وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ*) / *wa-mā amrunā illā wāḥida ka-lamḥ bi-l-baṣar*)¹⁴⁶⁷

Au début du 20^{ème} siècle, Paul Casanova ainsi que Tor Andrae s'intéressèrent tous deux à ces passages en ce concentrant particulièrement sur le premier (Q 16, 77). Pour ces auteurs, le Coran exprime ici de manière imagée la *rapidité* avec laquelle aura lieu la Résurrection¹⁴⁶⁸. Si Andrae note avec raison que le son des trompettes qui « appelle les morts hors de leurs sépulcres » est une conception paulinienne qui apparaît en 1 Co 15, 52, et que le Coran insiste sur la rapidité de cette Résurrection, il ne s'attarde toutefois pas sur l'expression « comme un clin d'œil »¹⁴⁶⁹.

¹⁴⁶⁶ Q 16, 77.

¹⁴⁶⁷ Q 54, 50.

¹⁴⁶⁸ Casanova, *Mohammed et la fin du monde*, p. 70 (l'auteur traduit l'arabe *ka-lamḥ al-baṣar* par « n'est pas autre chose que l'éclair ») et Andrae, *Origines de l'islam*, p. 75.

¹⁴⁶⁹ Andrae, *Origines de l'islam*, pp. 74-5.

ὄφθαλμοῦ, soit « en un clin d’œil ». En revanche, le syriaque de la Pešittā s’éloigne quelque peu du grec en traduisant ܐܟ ܪܦܘܬܐ ܥܝܢܐ (*ak rfōf ‘aynō*), soit « comme un clin d’œil »¹⁴⁷⁶.

Dès lors il appert que dans cette tournure isolée, le Coran reprend assez exactement l’expression néotestamentaire dans sa version syriaque.

On remarquera en outre qu’à l’instar du Coran, Narsai et Jacques de Saroug réemploient la tournure de 1 Co 15, 52 dans leur discours eschatologique.

À propos de la Résurrection, le premier auteur écrivait dans son homélie n°18 que « La trompette finale sonnera [...] et en un clin d’œil fera surgir et restaurera les corps qui ont dépéri ». Le sous-texte de 1 Co 15, 52 est relativement évident ici, et il l’est encore plus dans l’homélie *Sur la Fin* n°67 de Jacques de Saroug qui reprend presque *textō* ce verset quand il écrit aux vv. 406-7 : « En un instant, en un clin d’œil, au son de la trompette finale (ܐܟ ܪܦܘܬܐ ܥܝܢܐ ܒܩܪܢܐ ܗܪܘܝܬܐ / *ħarīfōit ba-rfōf ‘aynō b-qarnō hrōytō*) ; Les morts se lèveront... » (ܢܩܘܡܘܢ ܡܝܬܐ / *nqūmūn mītē*)¹⁴⁷⁷.

Puisque nous avons le texte original de Jacques de Saroug en syriaque, nous voyons qu’il ne change que très légèrement la tournure de la Pešittā en remplaçant le comparatif « comme » pour « en » (ܐܘ / *ba-*), se callant de plus près sur l’original grec. De manière similaire, dans le second emploi coranique de l’expression, en Q 54, 50, l’arabe a كَلَّمَكَ بِالْبَصْرِ بِأَلْبَصَرٍ (*ka-lamḥ bi-l-baṣar*), ajoutant là aussi un ܐܘ (*bi-*), bien qu’au deuxième terme de l’expression, et le tout en gardant la particule ܐܘ (*ka-*) de comparaison.

Pour finir sur la tournure coranique « comme un clin d’œil » nous pouvons faire deux constats que l’on rapprochera des homélies eschatologiques de Jacques de Saroug.

D’une part, bien qu’il nous semble que l’expression arabe rende assez fidèlement celle de la traduction syriaque de 1 Co 15, 52, on pourrait toujours objecter que si le Coran avait voulu être exact, il l’aurait rendue par كَطْرَفَةِ الْعَيْنِ (*ka-ṭarfat al-‘ayn*), par exemple¹⁴⁷⁸. Mais il nous paraît assez certain que ce n’est pas là le but de l’auteur des deux textes coraniques comportant l’expression. Des passages eschatologiques comme Q 16, 77 et Q 54, 50 ne sont pas des traductions littérales du Nouveau Testament, mais des textes originaux qui intègrent des concepts néotestamentaires dans leur propre discours. C’est exactement ce que fait Jacques de Saroug dans d’autres vers eschatologiques dans lesquels il emploie la même expression (qu’il connaît bien dans sa forme ‘originale’ puisque comme nous l’avons vu, il la cite dans son homélie 67, vv. 406 et 446 ainsi que dans l’homélie 32, v. 44) pour exprimer la rapidité, mais dans une formulation différente. C’est le cas de plusieurs autres vers de la même homélie n°47 dans laquelle il écrit que « la paupière de l’œil n’est pas aussi rapide que son Commandement » (ܐܟ ܪܦܘܬܐ ܥܝܢܐ ܐܘ ܕܩܘܡܘܢܐ / *tēmrō d-‘aynō ħarīf ak*

¹⁴⁷⁶ Payne Smith, *Dictionary*, p. 13 : ܐܟ (*ak*), « as » et Sokoloff, *Lexicon*, p. 33 : « as », « like ».

¹⁴⁷⁷ Quelques vers plus loin, on lit : « Sous l’effet de la voix, les morts, en un clin d’œil, ressusciteront » (ܐܘ ܕܩܘܡܘܢܐ ܕܡܝܬܐ ܕܥܝܢܐ ܐܘ ܕܩܘܡܘܢܐ / *kad mēn qōlō qōymīn mītē ba-rfōf ‘aynō*). Homélie 3/67, v. 446. Voir aussi l’Homélie 2/32, vv. 44-5 : « Et en un clin d’œil (ܐܘ ܕܩܘܡܘܢܐ / *w-ba-rfōf ‘aynō*), elle enfantera tous les corps qu’elle avait engloutis ; / Les morts se dresseront ... ».

¹⁴⁷⁸ Voir Muqātil, *Tafsīr*, II, p. 231 qui donne son interprétation en paraphrasant l’expression ainsi : « Comme un coup d’œil » (ܐܘ ܕܩܘܡܘܢܐ / *ka-rujū‘ al-ṭarf*) et al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-bayān*, VII, p. 234 qui le fait de cette manière : « Comme un coup d’œil » (ܐܘ ܕܩܘܡܘܢܐ / *ka-naẓra min al-baṣar*).

pūqdōnēh)¹⁴⁷⁹ ; ou encore « Il n'est rien qui l'égalé en rapidité, sinon un battement de paupières ... » (عَلَيْهِمْ سُرْعَةُ الْبَصَرِ / *ēlō balhūd maṭraft tēm̄rō*)¹⁴⁸⁰.

Bien que « la paupière de l'œil » et le « battement de paupières » ne soient pas des traductions exactes de la tournure néotestamentaire « clin d'œil », il est évident que l'homéliste se réfère implicitement à celle-ci en décrivant explicitement la rapidité notamment du « Signe » qui intervient lors des événements de la Fin. Il nous semble dès lors que le Coran agisse de la même manière en employant l'expression *ka-lamḥ [bi-]al-baṣar*.

D'autre part, un deuxième constat concernant le contexte de l'utilisation de notre expression à l'étude s'impose. Contrairement au texte de l'épître aux Corinthiens et aux vers 406-7 de l'homélie *Sur la Fin* de Jacques de Saroug, le Coran n'évoque pas la rapidité du « clin d'œil » en relation avec la trompette eschatologique, ni même avec la Résurrection. Dans les deux versets, il utilise l'expression pour décrire la rapidité de l'« Ordre » (أَمْرٌ / *amr*), qui est lui-même qualifié d'« Ordre de l'Heure » en Q 16, 77.

Le substantif arabe en question est polysémique, signifiant principalement « ordre »¹⁴⁸¹, « commandement », « chose » dans le sens de « affaire »¹⁴⁸², et probablement « révélation »¹⁴⁸³ ; et il est employé de très nombreuses fois dans le Coran dans des contextes variés et avec des sens très différents¹⁴⁸⁴. Ainsi, Paul Casanova par exemple traduit Q 16, 77 « L'affaire de l'heure » pour rendre l'arabe أَمْرُ السَّاعَةِ (*amr al-sā'a*), avant de prévenir que le terme qu'il a traduit par affaire « est des plus vagues. Il signifie plus généralement « ordre » ... »¹⁴⁸⁵. Casanova conclut en disant qu'il pense que أَمْرٌ (*amr*) est un terme utilisé pour exprimer l'« existence » ou la « venue ».

Les exégètes musulmans classiques, quant à eux, ont été extrêmement peu prolixes au sujet du substantif أَمْرٌ (*amr*) dans le contexte de nos deux versets coraniques. Seule l'exégèse ancienne attribuée à Muqātil b. Sulaymān rapporte l'interprétation laconique selon laquelle « l'*amr* de

¹⁴⁷⁹ Homélie 3/67, v. 351.

¹⁴⁸⁰ Homélie 3/67, vv. 358-9.

¹⁴⁸¹ Parmi les équivalents sémitiques de la racine trilitère arabe *ʿm r* répertoriés par Zammit, *Lexical Study*, p. 78 les verbes ougaritique, hébreu, araméen et sud arabe ont tous le sens de « ordonner » (en plus de celui de « dire » ou « proclamer »).

¹⁴⁸² Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿayn*, I, p. 85 : « L'*amr*, c'est le contraire de l'interdiction » (الأمر نقيض النهي / *al-amr naqīd al-nahī*) et Ibn Manzūr, *Lisān al-ʿarab*, I, p. 212 : « L'*amr*, c'est l'évènement/l'affaire récent(e) » (الأمر الحادثة / *al-amr al-ḥādīta*). Voir aussi les sens répertoriés par Baljon, « The "Amr of God" », pp. 614-6 qui donne d'abord leurs sens lorsque le *amr* est appliqué aux Hommes : « commandement », « affaire », « intentions », « conduite », « religion/rites » ; et ensuite leurs sens appliqué à Dieu : « commandement », « *creatio continua* », « guidance », « jugement », « faveur » et « dispensation ».

¹⁴⁸³ Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 69 rapporte les opinions d'orientalistes qui font dériver أَمْرٌ (*amr*) dans ce sens de l'araméen מֵימְרָא (*meymrā*). Il renvoie à 7 passages coraniques qui l'emploient ainsi : Q 16, 2 ; Q 17, 85 ; Q 32, 5 ; Q 40, 15 ; Q 42, 52 ; Q 65, 12 et Q 97, 4. Pour les sens de מֵימְרָא, cf. Jastrow, *Dictionary*, p. 775 : « word », « command » et « the Word » dans le sens de « Seigneur ».

¹⁴⁸⁴ Le singulier أَمْرٌ (*amr*) est employé 153 fois dans le Coran. Son pluriel, أُمُور (*umūr*) l'est à 13 reprises.

¹⁴⁸⁵ Casanova, *Mohammed et la fin du monde*, p. 70.

l'Heure » renvoie ici au « *amr* qui vient, c'est-à-dire la Résurrection » (أمر تأتي يعني البعث/*ya'ni amr ta'ti ya'ni l-ba't*)¹⁴⁸⁶.

Dès lors, que peut-on dire de ce أمر (*amr*) coranique qui est « comme un clin d'œil » ? David Cook évoque le terme en avertissant que de tout le vocabulaire apocalyptique du Coran, il s'agit sans doute du plus difficile à traduire¹⁴⁸⁷. Si ce fait est indéniable, le sens que Cook lui donne dans ses occurrences « apocalyptiques » ne nous semble pas entièrement convaincant. Il suggère en effet d'une part qu'en certains endroits il renvoie au « direct rule or regime of God », soit sa souveraineté absolue sur le monde, et d'autre part à une rupture fondamentale dans le cours de l'ordre du monde et à ce que Cook appelle « dispensation » en reprenant la théorie de Baljon¹⁴⁸⁸. Sans le dire, il nous semble que cette identification du أمر (*amr*) avec la souveraineté de Dieu revient en quelque sort à l'assimiler au « Royaume de Dieu ». C'est une proposition intéressante qui n'est pas impossible, puisque cela équivaudrait à faire dire aux textes coraniques utilisant le أمر (*amr*) dans un contexte eschatologique que le Royaume sera établi très rapidement (Q 16, 77 et Q 54, 50) ou encore que telle l'Heure promise, il va venir (Q 16, 1 et Q 16, 33)¹⁴⁸⁹. Cette thèse a d'ailleurs été reprise et élaborée récemment dans un article monographique écrit par Stephen Shoemaker¹⁴⁹⁰. Mais au final le caractère allusif lié entre autres à la grande polysémie du substantif implique que l'on peut lui appliquer un large éventail de concepts eschatologiques qui feraient tout aussi sens¹⁴⁹¹. Il paraît donc qu'une solution pour tenter de comprendre la signification possible du أمر (*amr*) dans le contexte de nos deux passages coraniques à l'étude soit de le replacer dans une tradition littéraire eschatologique antérieure aux textes du Coran.

Nous avons vu que la résurrection est directement liée au coup de trompette finale dans deux versets de deux épîtres dites 'pauliniennes'. Dans la première de celles-ci adressée aux Corinthiens, les morts sont dits ressusciter très rapidement, « en un clin d'œil ». Dans la première épître aux Thessaloniens (4, 16) il est écrit qu'avant que le Seigneur ne descende du ciel et que les morts ressuscitent, la voix de l'archange retentira, la trompette sonnera et qu'il y aura ce que les traducteurs de la TOB ont rendu par un « signal ». Le terme en question dont nous avons brièvement discuté plus haut est κελύσματι dans l'original grec et ܡܘܨܘܢܐ (*pūqdōnō*) dans sa traduction syriaque telle qu'elle se trouve dans la Pešīttā.

¹⁴⁸⁶ Muqātil, *Tafsīr*, II, p. 231.

¹⁴⁸⁷ Cook, *Muslim Apocalyptic*, pp. 271-2.

¹⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 272. Cf. Baljon, « The "Amr of God" », p. 616.

¹⁴⁸⁹ Shoemaker, *Death of a Prophet*, p. 160 remarque à propos de Q 16, 1 notamment qu'il est « difficult not to hear in these verses echoes of the eschatological warning with which Jesus supposedly began his ministry, "the Kingdom of God is at hand" ».

¹⁴⁹⁰ [Shoemaker, « The Eschatological Reign of God in the Qur'ān ». Communication non publiée présentée au Inārah-Symposium en 2019]

¹⁴⁹¹ Par exemple, si l'on traduisait أمر (*amr*) par « Jugement », celui-ci conviendrait dans toutes les occurrences coraniques où Shoemaker le traduit par « Royaume ». Ainsi Q 16, 33 pourrait-il être traduit par « N'attendent-ils que la venue des Anges ou la venue du Jugement de Dieu ? » et Q 16, 77 par « À Dieu appartient l'Inconnaissable des cieux et de la terre. Le Jugement de l'Heure sera comme un clin d'œil... ».

Comme nous l'avions vu, l'un et l'autre de ces deux termes signifient la même chose : un « ordre ». Ainsi, les deux seuls passages néotestamentaires qui relient la résurrection à la trompette eschatologique mentionnent d'une part la rapidité de cette première (« comme un clin d'œil » dans la Pešīṭtā) et d'autre part le fait qu'elle est précédée d'un « ordre ».

Dès lors, se peut-il que le *أمر* (*amr*) de Q 16, 77 et Q 54, 50 ne soit autre que la traduction arabe du syriaque *ܩܘܕܘܢܘܢܐ* (*pūqdōnō*) qui lui-même traduit le grec *κελεύματα* ? Les dictionnaires syriaque-arabe modernes tels que celui de Manna ou de Costaz donnent tous deux *أمر* (*amr*) comme premier substantif équivalent à *ܩܘܕܘܢܘܢܐ* (*pūqdōnō*)¹⁴⁹². Dans la Pešīṭtā du Nouveau Testament, ce dernier est employé à quatre-vingt douze reprises et il y a le sens de « commandement », de « précepte » ou de « décret », notamment¹⁴⁹³.

De manière intéressante, nombre de ses occurrences l'associent à « Dieu » ainsi qu'au « Seigneur » dans les expressions « commandement de Dieu » (*ܩܘܕܘܢܘܢܐ ܕܐܠܘܗܐ/pūqdōnō d-Alōhō*)¹⁴⁹⁴ et « commandement du Seigneur » (*ܩܘܕܘܢܘܢܐ ܕܡܘܪܐ/pūqdōnō d-mōran*)¹⁴⁹⁵. De plus, le substantif *ܩܘܕܘܢܘܢܐ* (*pūqdōnō*) se trouve être le sujet du verbe « venir » dans un verset de l'épître aux Romains.¹⁴⁹⁶

À son tour, le Coran emploie l'expression « Ordre de Dieu » (*أمر الله/amr Allāh*)¹⁴⁹⁷ ou « Ordre de [leur/votre/ton/mon/son] Seigneur » (*أمر ربهم/أمر ربكم/أمر ربك/أمر ربي/أمر ربها*)¹⁴⁹⁸. Contrairement au Nouveau Testament, le Coran utilise le *أمر* (*amr*) dans une formule eschatologique comme « Ordre de l'Heure » (*أمر الساعة/amr al-sā'a*). Enfin, à l'instar du Nouveau Testament, il exprime l'idée que cet « Ordre » est « venu » ou va « venir »¹⁴⁹⁹.

Ces correspondances dans les emplois d'une part du *ܩܘܕܘܢܘܢܐ* (*pūqdōnō*) néotestamentaire et d'autre de part du *أمر* (*amr*) coranique ne sont pas anodines. Mais pour les comprendre et approfondir notre réflexion sur leur rapport, il nous faut faire un détour du côté des homélies syriaques de Narsai et de Jacques de Saroug.

¹⁴⁹² Manna, *Dictionary*, p. 498 et Costaz, *Dictionnaire*, p. 284.

¹⁴⁹³ Kiraz, *Concordance*, III, p. 2345 et Jennings, *Lexicon*, p. 171.

¹⁴⁹⁴ Mt 15, 3 ; Mc 7, 8-9 ; Rom 13, 2 ; Rom 16, 25 ; 1 Cor 7, 25 (*ܩܘܕܘܢܘܢܐ ܕܐܠܘܗܐ/pūqdōnō mēn Alōhō*) ; 1 Tim 1, 1 ; Tit 1, 3. Au pluriel « les commandements de Dieu » (*ܩܘܕܘܢܘܢܐ ܕܐܠܘܗܐ/pūqdōnaw d-Alōhō*) en 1 Cor 7, 19 ; Ap 12, 17 et Ap 14, 12. Cf. aussi « les commandements de mon Père » (*ܩܘܕܘܢܘܢܐ ܕܡܘܪܐ/pūqdōnaw d-ōbi*) en Jn 15, 10.

¹⁴⁹⁵ 2 Pierre 3, 2.

¹⁴⁹⁶ Rom 7, 9 : « Jadis, en l'absence de loi, je vivais. Mais le commandement est venu (*ܩܘܕܘܢܘܢܐ ܕܐܠܘܗܐ/kad ētō dēn pūqdōnō*), le péché a pris vie ».

¹⁴⁹⁷ Q 4, 47 ; Q 9, 48 ; Q 9, 106 ; Q 11, 43 ; Q 11, 73 ; Q 13, 11 ; Q 33, 37-8 ; Q 40, 78 ; Q 49, 9 ; Q 57, 14 ; Q 65, 5. Cf. aussi Q 3, 154 (*ܩܘܕܘܢܘܢܐ ܕܐܠܘܗܐ/al-amr kullahu li-Llāh*) ; Q 13, 31 et Q 30, 4 (*ܩܘܕܘܢܘܢܐ ܕܐܠܘܗܐ/li-Llāh al-amr*) et Q 82, 19 (*ܩܘܕܘܢܘܢܐ ܕܐܠܘܗܐ/al-amr yawma'idin li-Llāh*).

¹⁴⁹⁸ Q 7, 77 ; Q 7, 150 ; Q 11, 76 ; Q 11, 101 ; Q 16, 33 ; Q 17, 85 ; Q 18, 50 ; Q 19, 64 ; Q 46, 25 ; Q 51, 44 ; Q 65, 8.

¹⁴⁹⁹ Q 5, 52 ; Q 11, 40 ; Q 11, 58 ; Q 11, 66 ; Q 11, 76 ; Q 11, 82 ; Q 11, 94 ; Q 11, 101 ; Q 16, 1 ; Q 16, 33 ; Q 23, 27 ; Q 40, 78 ; Q 57, 14.

Comparons brièvement cette fonction du « Signe »/ « Ordre » chez Jacques de Saroug à celle du أمر (amr) coranique dans un verset de la sourate al-A‘rāf (Q 7) :

Votre Seigneur est Dieu, Celui qui créa les cieux et la Terre en six jours, puis s’assit sur le Trône. Il couvre le jour de la nuit [...] tandis que le soleil, la lune et les étoiles sont soumis à Son Ordre. N’a-t-Il point la Création et l’Ordre ?... (إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ)
 إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ [...] وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ *inna rabbakum Allāh al-laḏī ḥalaqa l-samāwāt wa-l-ard fi sitta ayyām tumma-stawā ‘alā l-‘arṣ yuḡṣī l-layl al-nahār [...] wa-l-šams wa-l-qamar wa-l-nujūm musaḥḥarāt bi-amrihi a lā lahu l-ḥalq wa-l-amr*¹⁵¹⁷

Dans ce verset, le أمر (amr) relève de ce que Baljon traduisait par « *creatio continua* », soit d’après sa compréhension, la conservation de l’univers après la création telle qu’elle est représentée dans la pensée sémitique¹⁵¹⁸.

Si ce passage coranique ne donne pas explicitement à l’Ordre l’indépendance que les homélistes syriaques lui donnent en tant qu’entité agençant la création de Dieu, il est intéressant de constater que d’anciennes exégèses des versets du Coran qui associent l’« Ordre » au « clin d’œil » expliquent ce premier ainsi : « Il [i.e. Dieu] dit : ‘Sois !’ et elle est » (يَقُولُ كُن فَيَكُونُ / *yaqūlu kun fa-yakūn*)¹⁵¹⁹.

Cette interprétation se base à son tour sur une série de versets coraniques qui rejoignent le dernier que nous avons cité. Nous donnons ci-dessous l’un des passages en question :

Celui qui a créé les cieux et la Terre n’est-Il point capable de créer des êtres semblables ? Mais si ! Il est le Créateur, l’Omniscient./ Son Ordre – quand Il veut une chose – se réduit uniquement à dire : « Sois ! » et elle est. (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ كُن فَيَكُونُ)
 إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ كُن فَيَكُونُ *innamā amruhu idā arāda šay’an an yaqūla kun fa-yakūn*¹⁵²⁰

Il nous semble que le « quand Il veut une chose » (إِذَا أَرَادَ شَيْئًا / *idā arāda šay’an*) de Q 36, 82 peut être vu comme une interpolation qui tente d’expliquer le substantif complexe أمر (amr) et sans doute de gommer le caractère performatif de celui-ci qui risquerait de remettre en cause l’unicité divine.

¹⁵¹⁷ Q 7, 54. Comparer à Q 10, 3 : « Votre Seigneur est Dieu, Celui qui créa le ciel et la Terre, en six jours, puis s’assit sur le Trône, élaborant l’Ordre (يَدَّبَّرُ الْأَمْرَ / *yudabbiru l-amr*). ... ».

¹⁵¹⁸ Baljon, « The “Amr of God” », p. 614.

¹⁵¹⁹ Al-Qummī, *Tafsīr*, p. 677 ad Q 54, 50. Cf. aussi al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-bayān*, X, pp. 527-8 ad Q 54, 50 : « Notre Ordre pour une chose lorsque Nous voulons qu’elle soit, n’est autre qu’une Parole unique : ‘Sois !’ et elle est [cf. Q 16, 40] » (وَ مَا أَمْرُنَا لِلشَّيْءِ إِذَا أَمْرُنَا وَأَرَدْنَا أَنْ نَكُونَهُ إِلَّا قَوْلَةً وَاحِدَةً كُن فَيَكُونُ)
 وَ مَا أَمْرُنَا لِلشَّيْءِ إِذَا أَمْرُنَا وَأَرَدْنَا أَنْ نَكُونَهُ إِلَّا قَوْلَةً وَاحِدَةً كُن فَيَكُونُ *wa-mā amrunā li-l-šay’ idā amarnāhu wa-aradnā an nukawwinahu illā qawla wāḥida kun fa-yakūn* ; et *ibid.*, VII, p. 234 ad Q 16, 77 : « C’est qu’Il dit : ‘Sois !’ et elle est comme un clin d’œil » (هُوَ أَنْ يَقُولَ كُن فَهُوَ كَلِمَةُ الْبَصْرِ / *huwa an yaqūla kun fa-huwa ka-lamḥ al-baṣar*).

¹⁵²⁰ Q 36, 81-2. Cf. aussi Q 40, 68 : « C’est Lui qui fait vivre et qui fait mourir. Quand Il a décrété un Ordre, Il dit seulement à son propos : « Sois ! » et elle est ». Comparer à Q 3, 47 et Q 19, 35.

Nous pourrions hypothétiquement considérer que le passage originel lisait : « Son Ordre dit : « Sois ! » et elle est »¹⁵²¹.

Quoi qu'il en soit, le sous-texte de l'ensemble de ces passages coraniques est bien entendu le premier chapitre de la Genèse lorsqu'en plusieurs occasions Dieu « dit » (*va-yōmēr* en hébreu et *yaqūla* en arabe), ou ordonne que quelque chose « soit » (*y^ehī* et *kun*), et qu'elle « est » (*y^ehī* et *yakūn*)¹⁵²².

Toutefois, l'Ancien Testament n'associe pas l'acte créateur à une entité émanant de Dieu comme le font Narsaï et Jacques de Saroug avec le ܠܘܿܐܢܐ (rēmzō). Dans les homélies de ce dernier, on trouve notamment le verbe de racine *r m z* « avec des sens très spéciaux qui révèlent [...] non seulement l'enseignement [de Jacques de Saroug] mais aussi celui de tous les disciples de l'École d'Édesse avant sa fermeture en 489 »¹⁵²³. Ces sens, qui seraient *spécifiques* à cette École syriaque, connotent la réalisation instantanée de la volonté divine¹⁵²⁴, l'exécution divine à travers la Parole¹⁵²⁵.

Ainsi retrouvons-nous logiquement la fonction première du substantif ܠܘܿܐܢܐ (rēmzō) personnifié comme agenceur de la création, notamment dans les homélies de Jacques de Saroug *Sur la Création du monde* – Premier Jour et Deuxième Jour :

Et le Signe sortit et de rien fit quelque chose. (ܠܘܿܐܢܐ ܠܘܿܐܢܐ ܠܘܿܐܢܐ ܠܘܿܐܢܐ / *wa-nfaq rēmzō s'ar lō mēdēm nēhwē mēdēm*)¹⁵²⁶

Il créa la Création avec un Signe et Sa Puissance cachée l'établit (ܠܘܿܐܢܐ ܠܘܿܐܢܐ ܠܘܿܐܢܐ ܠܘܿܐܢܐ / *brītō b-rēmzō brō w-aqīmōh ḥaylō kasyō*)¹⁵²⁷

En remplaçant le « Signe » ou *rēmzō* par son équivalent arabe « Ordre » ou *أمر* (*amr*) dans ces deux vers, nous retrouvons précisément la fonction créatrice évoquée dans notre reconstruction hypothétique de Q 36, 82 notamment (« Son Ordre [...] dit : « Sois ! » et elle est »).

Il semblerait au final que dans de nombreuses de ses occurrences, le *أمر* (*amr*) coranique reflète une survivance de la théologie du ܠܘܿܐܢܐ (*rēmzō*) telle qu'elle est exprimée dans la pensée de l'École d'Édesse, à travers les homélies de Narsaï et de Jacques de Saroug. En ce sens, les premiers

¹⁵²¹ Dans un manuscrit non vocalisé, un tel texte serait le suivant : *إِئْمَا أَمْرُهُ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ* / *innamā amruhu yaqūlu kun fa-yakūn*. « Son Ordre dit : « Sois ! » et elle est »

¹⁵²² Cf. par exemple Gn 1, 3 : « et Dieu dit : « Que la lumière soit ! » Et la lumière fut. » (*וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר*) / *va-yōmēr ēlōhīm y^ehī ōr va-y^ehī ōr*).

¹⁵²³ Alwan, « Le “Remzō” », p. 95.

¹⁵²⁴ *Ibid.* L'auteur cite comme exemple deux vers (117-8) de la première *Homélie sur la création du monde* : « Afin que l'Être ne se félicite tout seul de l'Essence (divine)/ Il a fait signe (ܠܘܿܐܢܐ/*rmaz*) pour que les puissances se mettent à son service ».

¹⁵²⁵ *Ibid.* Comparer à la première *Homélie sur la création du monde*, vv. 177-8 : « Le Puissant fit signe (ܠܘܿܐܢܐ/*rmaz*) et il fut une chose (à partir) de rien:/ Ciel, terre et puissances invisible d'en-haut ».

¹⁵²⁶ On the Fashioning of Creation, Day One, v. 134 (pp. 22-3).

¹⁵²⁷ On the Fashioning of Creation, Day Two, v. 537 (pp. 8-9). Sur la « Puissance » (ܠܘܿܐܢܐ/*ḥaylō*), une autre entité émanant de Dieu, cf. Alwan, « Le “Remzō” », p. 103.

orientalistes à s'être penchés sur le polysémique *أمر* (*amr*) du Coran avaient sans aucun doute raison de le rapprocher d'« une émanation de Dieu »¹⁵²⁸, et *in fine* du *Logos* divin¹⁵²⁹. Khalil Alwan ne conclut d'ailleurs pas autrement son article sur le *ܠܡܙܘܐ* (*rēmzō*) lorsqu'il écrit que dans les homélies syriaques ce dernier « s'identifie au *Logos* divin »¹⁵³⁰.

Outre la fonction d'agencement de l'univers qu'à le *ܠܡܙܘܐ* (*rēmzō*), celui-ci et le substantif synonyme *ܡܘܩܕܘܢܘܢ* (*pūqdōnō*) qui lui est associé dans les textes de Narsai et Jacques de Saroug remplissent la fonction de restauration à la suite des destructions eschatologiques auxquelles ils participent et sur lesquelles nous reviendrons dans la prochaine sous-partie. Ce sont ces deux entités elles-mêmes qui ressuscitent les morts dans certains passages des homélies de nos deux auteurs. Dans ces textes, le *ܠܡܙܘܐ* (*rēmzō*) est qualifié d'« unique », tout comme l'est le *أمر* (*amr*) en Q 54, 50. En revanche, ni ce verset coranique, ni Q 16, 77 ne l'associent à la Résurrection, bien que certains exégètes classiques comme al-Ṭabarī le feront en ces termes :

L'Ordre de l'avènement de la Résurrection et de l'Heure, qui fera revivre la création en les faisant se dresser au lieu de la Résurrection, est seulement comme un coup d'œil, et cela en est ainsi car il lui est dit « Sois ! » et il est¹⁵³¹

Ce bref commentaire d'un verset qui n'a d'eschatologique que la mention du terme « Heure » annexé à l'« Ordre » et qui lui donne pourtant un contexte de Résurrection, suggère qu'une ancienne compréhension de Q 16, 77 ait pu retenir le lien intrinsèque entre l'Ordre performatif (dans ce *tafsīr* c'est bien le *amr* lui-même qui agit) et la ressuscitation des morts.

Nous rejoignons Richard Bell qui considérerait que ce verset du Coran est une interpolation. Il écrivait que Q 16, 77 « does not fit into the present discourse which, so far, has spoken of the benefits bestowed on man »¹⁵³². En effet, ce verset tombe comme un cheveu sur la soupe entre des versets qui, plus que des bienfaits attribués aux Hommes par Dieu, traite de la toute-puissance créatrice divine : au v. 73 Dieu seul créé des moyens de subsistance pour les Hommes ; aux vv. 75-6 deux paraboles ayant trait au pouvoir (racine *q d r*) ; au v. 78 Dieu donne la connaissance, la vue, l'ouïe, etc. aux Hommes ; et ainsi de suite.

Notre passage lui aussi traite du pouvoir divin, mais seulement à la fin du verset – « Dieu, sur toute chose, est omnipotent » (وَإِنَّا لِلَّهِ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) – dans ce qui s'apparente de toute évidence à un ajout éditorial qui a pour but de maintenir la rime avec le verset précédent. Cette technique éditoriale est en effet connue et a été étudiée matériellement dans un

¹⁵²⁸ Grimme, *Mohammed*, II, p. 51 : « einen Ausfluss von Gott ».

¹⁵²⁹ Rudolph, *Die Abhängigkeit des Qorans*, p. 40 : « das hypostatierte Wort ». Cf. *supra* la discussion rapportée par Jeffery sur le rapprochement entre l'arabe *أمر* (*amr*) et l'araméen *ܡܝܡܪܐ* (*meymrā*) pour « le Verbe divin ».

¹⁵³⁰ Alwan, « Le “Remzō” », p. 104.

¹⁵³¹ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, VII, p. 234 : وما أمر قيام القيامة والساعة التي يُنشر فيها الخلق للوقوف في موقف القيامة إلا كمنظرة من البصر (wa-mā amr qiyām al-qiyāma wa-l-sā'a al-latī yunšaru fihā l-halq li-l-wuqūf fi mawqif al-qiyāma illā ka-naẓra min al-baṣar li-anna ḡālika innamā huwa an yuqālu lahu kun fa-yakūn).

¹⁵³² Bell, *Commentary*, I, p. 447.

ancien manuscrit du Coran¹⁵³³. Il faut sans doute ajouter à cette raison stylistique, le fait que la finale de ce verset vient l'intégrer thématiquement au reste de la péricope traitant de l'omnipotence divine (la rime finale de Q 16, 77 est donnée par le terme *قَدِير*/*qadīr*, de racine *q d r* comme aux vv. 75-6).

On peut dès lors se demander pourquoi ce verset a été placé dans ce passage. La réponse est peut-être tout simplement qu'à l'époque de la formation du corpus coranique, des personnes qui ne connaissaient pas le sens du terme *أمر* (*amr*) dans sa fonction restauratrice (équivalente à celle du *rēmzō* résurrecteur), mais seulement dans sa fonction d'agencement de l'univers (fréquemment employée comme en Q 36, 81-2 par exemple), incluent ce court texte dans un groupe de versets qui concerne le pouvoir créateur de Dieu en pensant qu'il lui était thématiquement lié lors de l'édition finale de la vulgate coranique.

Une exégèse comme celle suscitée d'al-Ṭabarī montre pourtant qu'une tradition encore vivante au 10^{ème} siècle de l'ère commune conservait la trace d'un souvenir reliant correctement Q 16, 77 et « l'Ordre de l'Heure » à la Résurrection.

Cet excursus nous a permis de constater que nous retrouvons très précisément deux des fonctions du *رَمَزٍ* (*rēmzō*) qui est spécifique aux auteurs syriaques de l'École dite d'Édesse, tel qu'il apparaît dans les homélies de Narsai et de Jacques de Saroug, et dans le *أمر* (*amr*) des homélies arabes qui seront intégrées au Coran. Dans ce qui suit, nous étudierons sa troisième fonction en traitant du « Cri » eschatologique.

Il ressort que nous avons très certainement affaire ici à un cas de continuum entre cette théologie tout à fait unique et spécifique à cette École syriaque d'où sont issus Narsai et Jacques de Saroug et les textes coraniques. Cela suppose qu'il existe un véritable lien continu entre la pensée issue de l'École d'Édesse et les auteurs de certains écrits coraniques, ces derniers étant soit des disciples directs d'anciens étudiants (l'École ayant fermé ses portes en 489 de l'ère commune), soit ayant été en contact avec des textes composés par ces étudiants. Dans un cas comme dans l'autre, cela implique d'une part que les auteurs d'une partie des textes coraniques (dont ceux faisant un usage du *amr* arabe dans le sens du *rēmzō* syriaque) étaient chrétiens, et d'autre part qu'ils connaissaient à la fois la langue syriaque et la langue arabe.

Rassemblement

Revenons maintenant à la trompette eschatologique et aux différents effets qu'elle entraîne. Après avoir étudié la terreur (le foudroiement) et la destruction (le ciel qui s'ouvre, les montagnes pulvérisées) qu'elle cause, et en dernier lieu la Résurrection qui suit immédiatement le son de l'instrument, nous allons nous pencher sur sa dernière conséquence : le Rassemblement eschatologique qui vient logiquement à la suite de la ressuscitation des morts.

¹⁵³³ Déroche, *Codex Parisino-petropolitanus*, pp. 138-9 répertorie dans ce manuscrit ancien (fin du 7^{ème}/début du 8^{ème} siècle de l'ère commune) six cas de « versets supplémentaires », comme par exemple *إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* (*inna Llāh bi-kull šay' alīm*), qui sont la « trace d'une reprise du texte liée à la mise en forme des sourates : pour inclure les révélations dans des ensembles en cours de constitution en les pourvoyant d'une rime acceptable, un ajout de taille réduite et de contenu relativement neutre a été inséré à l'endroit requis ».

muraille »¹⁵³⁸. Il semble donc considérer que cette partie appartient à ce qui précède et que la phrase « Il sera soufflé dans la trompette... » introduit une nouvelle thématique.

D'autres interprètes, tel qu'al-Ṭabarī, pensent en revanche qu'« En ce jour... », « c'est le début du Jour de la Résurrection »¹⁵³⁹, soit que dès le début Q 18, 99 présente une nouvelle idée.

Sans point de comparaisons textuelles extérieures ou même internes au texte coranique lui-même¹⁵⁴⁰, il est difficile de savoir de manière certaine si le verset 99 doit être relié ou non à ce qui précède.

Quoi qu'il en soit de cette question, la suite emploie la formule stéréotypée « Il sera soufflé dans la trompette », à la suite de quoi il est dit qu'« ils » (certainement les Hommes en général¹⁵⁴¹) seront « réunis » ou « rassemblés ». Le verbe arabe utilisé ici est le très commun جَمَعَ (*jama'a*) qui se trouve être l'exact correspondant sémantique du verbe syriaque كَنَسَ (*knaš*)¹⁵⁴². Ainsi, à l'instar du vers homilétique de Narsai qui décrit le rassemblement suivant le coup de trompette en ayant en tête le texte de Mt 24, 31, ce passage coranique exprime ces deux idées conjointes avec comme sous-texte les deux versets néotestamentaires suscités.

Un autre verset du Coran décrit la même scène en des termes quelque peu différents :

Ceux qui s'en détourneront [du Rappel, *dīkr*] porteront, au Jour de la Résurrection, un faix/ sous lequel ils ploieront éternellement. Quelle dure charge au Jour de la Résurrection,/[en] ce jour où il sera soufflé dans la trompette ! Nous rassemblerons les coupables, ce jour-là, hagards (مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ) فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا ﴿١٥٤﴾ خَالِدِينَ فِيهِ وَسَاءَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حِمْلًا ﴿١٥٥﴾ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ قُرْقًا / *man a'raḍa 'anhu fa-innahu yaḥmilu yawm al-qiyāma wizran/ ḥālidīn fihi wasa' lahum yawm al-qiyāma ḥimlan/ yawm yunfaḥu fi l-ṣūr wa-naḥšuru l-mujrimīn yawma'īdīn zurqan*)¹⁵⁴³

Le Jour de la Résurrection est ici dépeint comme un jour où « il sera soufflé dans la trompette », selon l'expression usuelle, et où les « coupables » (المجرمين/*al-mujrimīn*) seront « rassemblés ». Le verbe employé n'est plus جَمَعَ (*jama'a*) comme en Q 18, 99 mais حَشَرَ (*ḥašara*), dont le sens est le même, bien qu'il soit le plus souvent usité dans le Coran pour parler de la Résurrection¹⁵⁴⁴. Contrairement aux versets néotestamentaires, ceux qui sont rassemblés ici ne sont pas les « élus », mais les personnes qui ont commis l'injustice. Nous sommes donc bien ici dans le cadre homilétique dans lequel le prédicateur cherche à faire prendre conscience aux personnes de son auditoire de

¹⁵³⁸ Muqātil, *Tafsīr*, II, p. 302 : *يَوْمَ فَرَعَ ذُو الْقَرْنَيْنِ مِنَ الرِّدْمِ* (*ya'nī yawm farāga dū l-qarnayn min al-radm*).

¹⁵³⁹ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, VII, p. 681 : *هَذَا أَوَّلُ يَوْمِ الْقِيَامَةِ* (*hādā awal yawm al-qiyāma*). Cf. aussi al-ʿAyyāšī, *Tafsīr*, II, pp. 369 et 377 : *يَوْمِ الْقِيَامَةِ* (*ya'nī yawm al-qiyāma*).

¹⁵⁴⁰ Le verbe يَمْوِجُ (*yamūju*), de racine *m w j*, n'est employé qu'ici dans le Coran. Il entretient un rapport sonore avec « Gog et Magog » (ياجوج وماجوج/*Yājūj wa-Mājūj*), mentionnés deux versets avant.

¹⁵⁴¹ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, VII, p. 681 glose ainsi : « Nous réunirons l'ensemble de la Création » (*لَجْمَعْنَا جَمِيعَ*) *لَجْمَعْنَا جَمِيعَ* (*fa-jama'nā jamī' al-ḥalq*).

¹⁵⁴² Manna, *Dictionary*, p. 311 et Costaz, *Dictionnaire*, p. 158.

¹⁵⁴³ Q 20, 100-2.

¹⁵⁴⁴ Voir par exemple Q 4, 172 ; Q 6, 22 ; Q 6, 128 ; Q 10, 28 ; etc. Voir le troisième chapitre à ce sujet.

l'importance et de l'urgence qu'il y a à se repentir, sans quoi au Jour de la Résurrection ils se trouveraient dans la position de ces « coupables » portant éternellement de lourds faix. Ainsi, le Rappel (ذِكْرٌ/*dīkr*) qui est mentionné au verset 99¹⁵⁴⁵, et auquel il est fait allusion au verset 100 peut-il sans doute être compris comme se référant aux homélies arabes qui seront intégrées dans le Coran et qui rappellent à tous le terrible sort eschatologique des mécréants. En opposition au sort réservé à ceux qui « se détournent » de celles-ci, ceux qui croient n'auront à craindre de tel châtement (v. 112). Le passage se conclut d'ailleurs avec un verset résumant le but escompté de ce « *qur'ān* arabe » : « peut-être deviendront-ils pieux »¹⁵⁴⁶.

Nous reviendrons plus loin, dans le troisième chapitre de cette étude, sur la thématique du rassemblement eschatologique qui est décrit dans le Coran sans l'intervention de la trompette. Il est toutefois possible que d'autres versets coraniques fassent allusion à cet instrument de la Fin et au rassemblement qu'elle entraîne.

1.5.3 La trompette coranique non nommée est suggérée

Deux passages du Coran décrivent à leur tour des scènes eschatologiques proches de celles que nous avons vues au fil de cette sous-partie, à la différence près qu'il n'y est ni question du terme « trompette » (*ṣūr* ou *nāqūr*), ni du verbe « souffler » (*n f ḥ*).

Le premier relate un unique « coup » comme le traduit Blachère, à la suite de quoi « ils » (comprendre ceux qui ne croient pas aux signes et à la Résurrection mentionnés aux vv. 11-8) se rendent compte que c'est le « Jour du Jugement » ou le « Jour de la Décision » (qui peut tout aussi bien être traduit par « Jour de la Séparation » ; cf. *supra*) durant lequel les personnes ayant commis l'injustice seront « rassemblées » :

Seulement un coup [de trompette], un seul, et soudain ils apercevront/ et ils diront : « Malheur à nous ! Voici le Jour du Jugement ! »/ « Voici le Jour de la Décision que vous traitiez de mensonge !/ Rassemblez ceux qui furent injustes... (وَقَالُوا يَا وَيْلَنَا هَذَا يَوْمُ الَّذِينَ) فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ فَإِذَا هُمْ يَنْظُرُونَ ﴿١١﴾ هَذَا يَوْمُ الْفَضْلِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَكْتُمُونَ ﴿١٢﴾ أَحْشَرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا يَنْزُرُونَ/ wa-qālū yā waylanā hādā yawm al-dīn/ hādā yawm al-faṣl al-laḍī kuntum bihi tukaddībūn/ aḥšurū l-laḍīna ḡalamū...)¹⁵⁴⁷

Le prélude à ce Jour, au Rassemblement qui y aura lieu, ainsi qu'à la Résurrection qui est sous-entendue ici en raison de ce qui précède¹⁵⁴⁸, est le « coup unique ». L'expression arabe employée est

¹⁵⁴⁵ Q 20, 99 : « ... Nous t'avons apporté, de Notre part, un Rappel » (وَقَدْ آتَيْنَاكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا) /*wa-qad ataynāka min ladunnā dīkran*).

¹⁵⁴⁶ Q 20, 113 : « De même, Nous l'avons fait descendre, un *qur'ān* arabe et Nous y avons adressé des menaces. Peut-être deviendront-ils pieux... » (وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ) /*wa-ka-dālika anzalnāhu qur'ānan arabiyyan wa-ṣarrafnāhu fihi min al-wa'id la'allahum yattaqūn*).

¹⁵⁴⁷ Q 37, 19-22.

¹⁵⁴⁸ Q 37, 16-7 : « [ils disent] Quoi ! quand nous serons morts, que nous serons poussière et ossements, serons-nous ressuscités/ ainsi que nos pères les Anciens ? » ».

زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ (zajra wāhida), qui a été comprise par les exégètes tantôt comme se référant au « Cri »¹⁵⁴⁹, tantôt comme renvoyant au « souffle/coup dans la trompette » (d'où la traduction de Blachère)¹⁵⁵⁰.

Le substantif arabe زَجْرَةٌ (zajra) ne semble pas avoir d'équivalents morphosémantiques dans d'autres langues sémitiques¹⁵⁵¹, et le Coran ne l'utilise qu'ici ainsi que dans le passage que nous allons voir par la suite¹⁵⁵². Nous ne pouvons donc que nous baser sur les ouvrages lexicographiques arabes pour tenter d'en déterminer le sens. Selon le dictionnaire attribué à al-Ḥalīl b. Aḥmad, le sens de la racine verbale est celui de « faire avancer » ou « pousser » les chameaux notamment¹⁵⁵³. Quant à la signification du substantif زَجْر (zajr) qui en dérive (la forme masculine du terme employé en Q 37, 19), le dictionnaire lui donne le sens de « ce que dit l'Homme lorsqu'il voit un oiseau, une gazelle, etc. » pour le repousser ou l'éloigner¹⁵⁵⁴. Il s'agit d'un cri ou d'un coup, ce qui rejoint les deux sens différents proposés par les exégètes. Dès lors notre verset peut faire allusion soit au « Cri unique » eschatologique tel qu'on le trouve en Q 36, 49 notamment (cf. *infra*), soit au « coup » de trompette finale qui est aussi qualifié d'« unique » en Q 69, 13.

Qu'il soit question de l'un ou de l'autre de ces concepts eschatologiques qui sont relativement interchangeables, la double conséquence qu'elle entraîne rejoint ce que nous avons vu de l'effet de la trompette eschatologique : les Hommes s'« aperçoivent » ou « voient » la Résurrection selon l'exégèse de Muqātil¹⁵⁵⁵, et les injustes sont « rassemblés » (racine ḥ š r) – implicitement, pour le

¹⁵⁴⁹ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 96 : « un Cri unique de [l'ange] Séraphiel » (صِيحَةٌ وَاحِدَةٌ مِنْ إِسْرَافِيلَ) (*ṣayḥa wāhida min Isrāfīl*).

¹⁵⁵⁰ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, IX, p. 472 : « c'est un Cri unique et c'est le souffle/coup dans la trompette » (فَإِنَّمَا هِيَ) (*fa-innamā hiya ṣayḥa wāhida wa-dālīka huwa l-naḥḥ fi l-ṣūr*).

¹⁵⁵¹ À notre connaissance, aucun équivalent n'existe en hébreu, en araméen ou en sud arabe. En syriaque, la racine trilitère équivalente donne le verbe ܙܓܪܐ (*zgar*) avec les sens très différents de ceux de l'arabe « to shut up, hold in, keep from, confine... restrain... forbid » ainsi que ܐܙܕܓܪܐ (*ēzdgār*) qui signifie « to keep oneself from, to be restrained ... ». Cf. Payne Smith, *Dictionary*, p. 110 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 365. Zammit, *Lexical Study*, p. 206 ne recense aucune autre racine sémitique que celle du syriaque.

¹⁵⁵² Le verbe ازدجر (*azdujir*) est employé en Q 54, 9 (« ... [Noé] fut repoussé ») dans un sens proche de l'équivalent syriaque, de même que l'est le substantif qui en dérive, مزدجر (*muzdajir*) en Q 54, 4 (« ... des paroles contenant une menace »). Nous trouvons aussi deux substantifs dérivés de la racine z j r dans un verset dont le sens est ambigu et qui se trouve dans la même sourate que celle à l'étude, Q 37, 2 : « [Par celles] qui repoussent brutalement » (فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا) (*fa-l-zājirāt zajran*).

¹⁵⁵³ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿayn*, II, p. 175 : *zajartuhu* et *inzajara*, c'est-à-dire *nahaytuhu* [faire avancer, pousser], et cela se dit à propos des chameaux (وهو في الإبل) (*zajartuhu fa-nzajara ayy nahaytuhu wa-huwa fi l-ibl*).

¹⁵⁵⁴ *Ibid.* : (وا زجر الطير أن يقول الإنسان إذا رأى طائراً أو ظبيّاً أو نحوه) (*wa-zajr al-ṭayr an yaqūla l-insān idā raʿā ṭāʾiran aw ḏabiyyan aw naḥwahu*).

¹⁵⁵⁵ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 96 : « ils verront » la Résurrection qu'ils traitaient de mensonge (البعث الذي كذبوا به) (*al-baʿt al-laḏī kaḏḏabū bihi*). Comparer à al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, IX, p. 472 : (فإذا هم شاخصه أباصرهم ينظرون إلى ما كانوا يوعدونه) (*fa-idā hum šāḥiṣat abṣārihim yanẓurūna ilā mā kānū yūʿadūnahu min qiyām al-sāʿa wa-yuʿānūnahu*). Bell, *Commentary*, II, p. 151 renvoie à Andrae qui fait un parallèle avec 1 Th 4, 16 et écrit « It expresses the suddenness and ease with which the Resurrection takes place. »

Jugement – de la même manière que les « coupables » l'étaient à la suite du son de la trompette eschatologique en Q 20, 102.

Le second passage partage un certain nombre de points commun avec celui que nous venons de voir. La sourate al-Nāzi'āt (Q 79) débute elle aussi par une introduction « cryptique »¹⁵⁵⁶, se poursuit avec les paroles polémiques rapportées d'adversaires qui doutent de la réalité de la Résurrection¹⁵⁵⁷ et emploie la même expression « coup/cri unique » (زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ/zajra wāhida) :

en ce jour retentira le Retentissement/ auquel le Suivant succèdera/ [...] Il n'y aura qu'une unique sonnerie (فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ) [...] تَتَّبِعُهَا الرَّادِفَةُ تَزْجُفُ الرَّاجِفَةُ يَوْمَ يَوْمٍ يَوْمٍ yawm tarjufu l-rājifa/ tatba'uhā l-rādifa/ [...] / fa-innamā hiya zajra wāhida)¹⁵⁵⁸

Comme avec Q 37, 19 les exégètes ont interprété le زَجْرَةٌ (zajra) comme signifiant soit le « Cri »¹⁵⁵⁹, soit le « coup/souffle dans la trompette »¹⁵⁶⁰. Richard Bell préfère ici le premier le premier sens¹⁵⁶¹, tandis que Blachère choisit le second dans sa traduction qui renvoie implicitement à l'instrument eschatologique.

Qu'en est-il du sens des deux premiers versets cités qui n'ont pas leur pendant dans le passage analogue de Q 37 ? Le sixième verset utilise un verbe et un substantif de même racine trilitère r j f. Contrairement à ce que nous avons vu à propos de la racine z j r, la racine r j f connaît des équivalents dans d'autres langues sémitiques et notamment en araméen où le verbe ܪܝܦܐ (r°gaf) signifie « trembler »¹⁵⁶². C'est là le sens de l'arabe tel qu'il est donné dans les ouvrages lexicographiques anciens.

¹⁵⁵⁶ Comparer Q 37, 1-3 : « Par celles qui sont en rangs,/ qui repoussent brutalement,/ qui récitent une invocation ! » à Q 79, 1-5 : « Par celles qui tirent, puissantes !/ par celles qui vont, rapides !/ par celles qui vont, légères !/ et [par] celles qui avancent en tête/ et mènent une affaire ! ». Voir El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, pp. 179-81 au sujet de Q 79, 1-5.

¹⁵⁵⁷ Q 79, 8-12 : « Des cœurs, ce jour-là, seront agités/ et des regards, humiliés !/ [Les mécréants] demandent : « En vérité, serons-nous certes renvoyés sur la Terre/ quand nous serons ossements décharnés ? »/ Et ils ajoutent : « Ce serait alors un retour désastreux ! ». Voir Azaiez, « Contre-discours eschatologiques », p. 113-5 et id., *Contre-discours*, pp. 135-7 au sujet des « contre-discours eschatologiques » autour de la Résurrection.

¹⁵⁵⁸ Q 79, 6-7 et 13.

¹⁵⁵⁹ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 446 : c'est un Cri unique de Ġasrāfil [sic] – paix sur lui – et ils l'entendront alors qu'ils seront morts dans le ventre de la Terre (هي صيحة واحدة من غسرافيل عليه السلام فيسمعونها وهم في بطن الأرض أمواتاً ولا يتبينها) /hiya ṣayḥa wāhida min Ġasrāfil 'alayhi l-salām); et al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, XI, p. 357 rapportant les dires attribués à Mujāhid b. Jabr : un Cri (صيحة/ṣayḥa).

¹⁵⁶⁰ Al-Qummī, *Tafsīr*, p. 737 : le deuxième coup/souffle dans la trompette (التفخة الثانية في الصور) /al-nafḥat al-tāniya fi l-ṣūr); et al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, XI, p. 358 rapportant les dires attribués à Ibn Zayd : le souffle dans la trompette (التفخة في الصور) /al-nafḥa fi l-ṣūr).

¹⁵⁶¹ Bell, *Commentary*, II, p. 487 à propos de zajra : « cry », « scaring shout ».

¹⁵⁶² Jastrow, *Dictionary*, p. 1450 : « to stir, shake ». Cf. aussi Zammit, *Lexical Study*, p. 189. L'hébreu רָגַשׁ (rāgaš) ainsi que l'araméen ܪܓܫܐ (r°gaš) ont le même sens de « to tremble, to shake ». Ainsi, les substantifs hébreu רָגַשׁ (rēgēš) et araméen ܪܓܫܐ (r°gāšā) signifient-ils respectivement la « vibration » et le « mouvement », le « bruit ».

Le verbe arabe يَرْجُفُ / رَجَفَ (*rajafa/ yarjufu*) est défini par le *Kitāb al-‘ayn* comme voulant dire soit « agiter », « remuer » ou « secouer violemment » (comme l’arbre dans le vent)¹⁵⁶³, soit « trembler » (se dit de la Terre)¹⁵⁶⁴, soit « retentir » (se dit du tonnerre)¹⁵⁶⁵ ; tandis que le *Lisān al-‘Arab* le définit par les verbes « battre », « palpiter », « s’agiter » ou encore « être secoué violemment »¹⁵⁶⁶.

Les substantifs qui dérivent de cette racine verbale arabe sont multiples et connotent logiquement le même champ sémantique du mouvement violent évoqué ci-dessus. C’est le cas par exemple de راجف (*rājif*) et de رجفة (*rajfa*) qui signifient tous deux le « tremblement »¹⁵⁶⁷. Naturellement, la forme féminine de ce premier substantif, راجفة (*rājifa*) qui apparaît en Q 79, 6 (un hapax) veut donc lui aussi dire le « tremblement », et le verbe تَرْجُفُ (*tarjufu*) qui le précède, « trembler »¹⁵⁶⁸. Le sens du verset serait dès lors : « le jour où tremblera le tremblement », ce qui rejoindrait la forme et le contenu lui aussi eschatologique de Q 99, 1 : « lorsque tremblera la Terre de son tremblement » (إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ) إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ / *idā zulzilat al-arḍ zilzālahā*).

Si donc Blachère semble traduire Q 79, 6 en ayant en tête une partie de l’exégèse musulmane qui considère qu’il s’agit ici du retentissement de la trompette finale¹⁵⁶⁹, il nous paraît plus juste et plus

Ibid., pp. 1450-1. De plus, on se souviendra du « tremblement » exprimé par le verbe رَغَزَ (*rāgaz*) en J1 2, 1. En guèze le verbe رَغَزَ (*ragafa*) signifie « tomber à terre » (à propos des fruits ou des feuilles), et en mandéen, *rgp* signifie « trembler ». Cf. Leslau, *Dictionary*, pp. 464-5.

¹⁵⁶³ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-‘ayn*, II, p. 102 : La chose *rajafa/yarjufu rajfan/rajafānan* comme le *rajafān* du chameau sous la selle et comme l’arbre *tarjufu* lorsque le vent le *rajjafa* [i.e. agite, remue, secoue violemment] (رَجَفَ الشَّيْءَ يَرْجُفُ رَجْفًا وَرَجْفَانًا كَرَجْفَانِ الْبَعِيرِ تَحْتَ الرَّحْلِ وَكَمَا تَرْجِفُ الشَّجَرَةُ إِذَا رَجَفَتْهَا الرِّيحُ) *ka-rajafān al-ba‘īr taḥt al-raḥl wa-kamā tarjufu l-šajara idā rajjafathā l-riḥ*).

¹⁵⁶⁴ *Ibid.* : La Terre *rajafat* : elle tremble (تَزَلْزَلَتِ الْأَرْضُ / *rajafat al-arḍ tazalzat*).

¹⁵⁶⁵ *Ibid.* : Le tonnerre *yarjufu rajfan* et *rarjifan* : il pousse son fracas dans le ciel [i.e. il retentit] (الرَّعْدُ يَرْجِفُ رَجْفًا) (الرَّعْدُ يَرْجِفُ رَجْفًا وَهُوَ تَرَدَّدُ هَدْتِهِ فِي السَّمَاءِ / *al-ra‘d yarjufu rajfan wa-rajīfan wa-huwa taraddudu haddatīhi fī l-samā’*).

¹⁵⁶⁶ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, IV, p. 82 : la chose *rajafa/yarjufu rajfan* [...] : elle bat/palpite/s’agite/produit un bruit/tape [ou] elle est agitée/secouée violemment (رَجَفَ الشَّيْءَ يَرْجِفُ رَجْفًا [...] حَفَقَ وَاضْطَرَبَ اضْطِرَابًا شَدِيدًا) *hafaqa wa-ḍṭaraba iḍṭirāban šadīdan*).

¹⁵⁶⁷ Ibn al-Sikkīt, *Kitāb al-alfāz*, p. 88 : le *rājif* est le tremblement (الرَّجْفُ / *al-rājif wa-hiya l-ri‘da*) et Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, IV, p. 82 : la *rajfa* est le tremblement (الرَّجْفَةُ / *al-rajfa l-zalzala*). Sur ce dernier terme, cf. aussi Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-‘ayn*, II, p. 102 qui donne une définition qui se base de toute évidence sur les quatre occurrences coraniques de ce terme : La *rajfa* est tout châtement qui descend et saisit un peuple – c’est une *rajfa*, un Cri et un Foudroiement (صَاعِقَةٌ وَصِيحَةٌ وَرَجْفَةٌ فَأَخَذَ قَوْمًا فَهُوَ رَجْفَةٌ وَصَاعِقَةٌ) *al-rajfa kull ‘adāb unzila fa-ahāda qawman fa-huwa rajfa wa-šayḥa wa-šā‘iqā*). Les quatre emplois d’*al-rajfa* se trouvent en Q 7, 78 ; Q 7, 91 ; Q 7, 155 et Q 29, 37.

¹⁵⁶⁸ Ce même verbe se trouve employé à une autre reprise dans le Coran, en Q 73, 14 : « Le jour où trembleront la Terre et les montagnes – et les montagnes seront une dune de sable répandue. » (يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ وَكَانَتِ) (يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ وَكَانَتِ) *yawm tarjufu l-arḍ wa-l-jibāl wa-kānat al-jibāl kaṭīban mahīlan*).

¹⁵⁶⁹ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 446 : c’est le premier coup [de trompette], et on l’appelle *al-rājifa* car elle anéantit la Création toute entière (وَهِيَ التَّفْحَةُ الْأُولَى وَإِنَّمَا سَمِيَتْ الرَّاجِفَةَ لِأَنَّهَا تَمِيتُ الْخَلْقَ كُلَّهُمْ) *al-nafḥat al-ūlā wa-innamā summiyat al-rājifa li-annahā tumītu l-ḥalq kullahum*) ; et al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-bayān*, XI, p. 352 rapportant les paroles attribuées à Ibn

sûr de suivre à la fois l'étymologie sémitique de *r j f*, la correspondance certainement voulue avec le substantif واجفة (*wājifa*) qui décrit le tremblement ou l'agitation des cœurs en ce jour au verset suivant¹⁵⁷⁰, et les nombreuses définitions lexicographiques de cette racine trilitère qui font décrire au verset une scène de destruction située à la Fin des temps à l'instar de celles de Q 99, 1 et de Q 73, 14 notamment¹⁵⁷¹.

Emran El-Badawi traduit lui aussi ce verset de la sourate al-Nāzi'āt en « jour lorsque le tremblement tremblera », ce qui est selon lui la conséquence de l'attaque des armées célestes sur Terre décrite dans les versets précédents¹⁵⁷². S'il est probable que Q 79, 1-5 décrive la descente des anges sur Terre au Jour Dernier, il ne nous paraît pas évident que le sixième verset représente les conséquences de leur attaque. De plus, El-Badawi rapproche la péripécie de Q 79, 1-9 de la version syriaque de Lc 21, 26 qui ne mentionne nullement l'attaque des armées célestes sur la Terre¹⁵⁷³.

Le premier coup porté par ces armées qui produit le tremblement selon El-Badawi est ensuite suivi d'un second coup décrit au verset suivant. Après avoir annoncé que le tremblement tremblera, le Coran dit très simplement que « le suivant (الرَّادِفَةُ/*al-rādifa*) suivra », dans un style redondant assez proche du sixième verset.

En mettant un « S » majuscule à « suivant », Blachère suggère implicitement qu'il s'agit ici d'un deuxième « Retentissement » de trompette, suivant ainsi l'avis de nombreux exégètes musulmans classiques¹⁵⁷⁴. D'autres y ont vu le deuxième « Cri » émis après le premier (qui serait *al-rājifa*)¹⁵⁷⁵, ou

‘Abbās : le premier coup (التفخة الأولى/*al-nafḥat al-ūlā*). Comparer avec une autre interprétation attribuée à Qatāda selon laquelle *al-rājifa* est ici le premier de deux Cris qui « anéantit toute chose avec la permission de Dieu » (ها الصيحتان أما الأولى فتميت كل شيء بإذن الله) (*humā l-ṣayḥatān ammā l-ūlā fa-tumītu kull šay' bi-idn Allāh*). Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, XI, p. 352.

¹⁵⁷⁰ Q 79, 8 : « Des cœurs, ce jour-là, seront secoués » (قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ/*qulūb yawma'idin wājifa*). Cf. chapitre 3, partie 2.

¹⁵⁷¹ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, XI, p. 353 rapportant les paroles attribuées à Mujāhid : les montagnes et la Terre seront secouées, et c'est le Tremblement (الزلزلة وهي الأرض والجبال والارض وارجف الجبال والأرض/*tarjufu l-jibāl wa-l-arḍ wa-hiya l-zalzala*). Sans doute faut-il comprendre ainsi l'étrange définition du substantif *al-rājifa* par différents exégètes comme signifiant « la Terre ». Cf. Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 512 : la Terre (الأرض/*al-arḍ*) et idem. dans l'interprétation attribuée à Ibn Zayd et rapportée par al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, XI, p. 353.

¹⁵⁷² El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 180.

¹⁵⁷³ *Ibid.*, pp. 180-1.

¹⁵⁷⁴ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 446 : c'est le deuxième coup [de trompette] qui succède au premier coup entre lesquels il y a quarante ans (هي التفخة الثانية أردفت التفخة الأولى بينها أربعون سنة) (*hiya l-nafḥat al-tāniya ardafat al-nafḥat al-ūlā baynahumā arba'ūn sana*) ; et al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, XI, p. 352 rapportant les paroles attribuées à Ibn 'Abbās : le deuxième coup (التفخة الثانية/*al-nafḥat al-tāniya*).

¹⁵⁷⁵ Al-Qummī, *Tafsīr*, p. 737 : le Cri (الصيحة/*al-ṣayḥa*) ; et al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, XI, p. 352 rapportant les paroles attribuées à Qatāda : ce sont les deux Cris - [...] l'autre fait revivre toute chose avec la permission de Dieu (وأما الأخرى فتحي كل شيء بإذن الله) (*humā l-ṣayḥatān [...] wa-ammā l-uhrā fa-tuḥi kull šay' bi-idn Allāh*).

encore « l'Heure »¹⁵⁷⁶. Enfin, on mentionnera l'exégèse shiite singulière de Furāt al-Kūfī qui interprète Q 79, 6-7 selon la technique du « commentaire personnalisé », indiquant qu'*al-rājifa* est al-Ḥusayn et qu'*al-rādifa* est son père, 'Alī b. Abī Ṭālib¹⁵⁷⁷.

Il nous semble qu'il faille suivre littéralement le sens du terme arabe¹⁵⁷⁸, et qu'il s'agisse d'un tremblement qui suit le premier qui était évoqué au verset précédent, sous-entendant peut-être que les morts sortiront de la Terre à ce moment. Notre passage serait dès lors compris de la sorte : « Le jour où tremblera le tremblement/ qui sera suivi d'un [tremblement] suivant [libérant les corps]/ [...] Il y aura un coup unique ».

Que le « coup unique » soit la sonnerie de la trompette finale ou le Cri, son résultat est annoncé au verset suivant, en Q 79, 14 qui vient clore la péricope eschatologique : « Et ils seront sur une Terre nouvelle. » (بِالسَّاهِرَةِ هُمْ بِالسَّاهِرَةِ / *fa-idā hum bi-l-sāhira*). Ce verset peut-être compris de deux manières différentes. Soit comme signifiant que les Hommes seront « en état de veille », selon l'un des sens de la racine trilitère *s h r* de laquelle dérive le hapax سَاهِرَةٌ (*sāhira*), qui sous-entend qu'après leur mort qui fut comme un sommeil, ils sont à présent éveillés par la Résurrection¹⁵⁷⁹. Soit, on peut le comprendre comme suggérant que les personnes qui s'interrogeaient sur la réalité de la Résurrection (vv. 10-2) se trouvent ressuscités après les destructions terrestres (vv. 6-7) sur une « Terre nouvelle »¹⁵⁸⁰, c'est-à-dire sur une Terre « post-apocalyptique »¹⁵⁸¹.

En conclusion, bien que les deux passages coraniques de Q 37, 19-22 et Q 79, 6-14 ne mentionnent nullement la trompette de la Fin, pas plus que le souffle tel qu'il est exprimé dans tous les versets du Coran que nous avons étudiés plus haut, nous avons dans ces deux cas une allusion à l'instrument eschatologique à travers le substantif زَجْرَةٌ (*zajra*), le « coup » qui est qualifié d'« unique » dans les deux passages, comme l'était la trompette en Q 69, 13.

À l'instar du سُورٍ (*ṣūr*) ou du نَاقُورٍ (*nāqūr*) des versets coraniques étudiés ci-dessus, la زَجْرَةٌ (*zajra*) est associée à différents événements eschatologiques : la Résurrection (Q 37, 16-7 et Q 79, 10-2), le

¹⁵⁷⁶ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, XI, p. 353 rapportant les paroles attribuées à Ibn Zayd : *al-rādifa* c'est l'Heure (الزادفة / *al-rādifa al-sā'a*).

¹⁵⁷⁷ Furāt al-Kūfī, *Tafsīr*, p. 611 : الزاجفة الحسين بن علي والزادفة علي بن أبي طالب عليها السلام وهو أول من ينفذ رأسه من التراب الحسين : بن علي في خمسة وتسعين ألفاً (*al-rājifat al-Ḥusayn b. 'Alī wa-l-rādifa 'Alī b. Abī Ṭālib 'alayhimā l-salām wa-huwa awwal man yanfuḍu ra'sahu min al-turāb al-Ḥusayn b. 'Alī fi ḥamsa wa-tis'īn alfan*).

¹⁵⁷⁸ Pour des commentaires littéraires d'*al-rādifa*, cf. al-Yazīdī, *Ġarā'ib al-Qur'ān*, p. 411 : toute chose qui vient après une [autre] chose lui [succède, vient à sa suite, la suit = *yardafuhu*] (كُلُّ شَيْءٍ جَاءَ بَعْدَ شَيْءٍ فَهُوَ يَرْدَفُهُ) (*kull šay' jā'a ba'd šay' fa-huwa yardafuhu*) ; et Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 512 : c'est-à-dire [une chose] à laquelle une autre lui succède. On dit *ardaftuhu* et *radiftuhu* lorsque je viens après lui/je lui succède (أي تردفها أخرى يقال ردفته) (*ayy tardafuhā uḥrā yuqālu radiftuhu wa-ardaftuhu idā jī'tu ba'dahu*).

¹⁵⁷⁹ Cette possibilité est suggérée par Bell, *Commentary*, II, p. 487.

¹⁵⁸⁰ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-'ayn*, II, p. 288 à propos du substantif *sāhira* : « la surface de la Terre large et étendue » (الارض العريضة البسيطة) (*wajh al-arḍ al-'arīḍa l-basīṭa*) et Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 446 ad Q 79, 14 : c'est-à-dire la Terre nouvelle (الارض الجديدة) (*ya'nī l-arḍ al-jadīda*).

¹⁵⁸¹ Nous reviendrons plus loin sur les concepts eschatologiques de « Terre nouvelle » et de « nouvelle Création ». Cf. notamment en Q 13, 5 et Q 14, 48.

Rassemblement (Q 37, 22), les destructions terrestres (Q 79, 6-7), et la frayeur causée par l'ensemble de ces éléments (Q 79, 8-9). Il semble donc que l'on puisse rapprocher la زَجْرَة (zajra) de la trompette eschatologique avec assez d'assurance. Toutefois, comme nous l'avons vu, ce substantif peut aussi signifier le « cri », ce qui nous amène maintenant à étudier un autre concept eschatologique sonore de grande importance : le « Cri » dans le Coran et ses antécédents dans la littérature religieuse.

2. Le Cri

Au fil de notre étude sur la « trompette » eschatologique dans les différentes traditions textuelles 'monothéistes', nous avons vu à maintes reprises qu'elle entretenait un lien plus ou moins explicite avec le « cri ».

2.1 Le Cri dans la tradition biblique

Dans l'Ancien Testament la plupart des emplois de la « trompette » l'associaient au verbe תִּקַּע (tāqa^c) qui, dans ce contexte, signifiait « sonner »¹⁵⁸². Mais le verbe lui-même peut aussi avoir le sens de « crier », bien qu'il ne prenne jamais cette signification dans les textes vétérotestamentaires.

Dans le livre de Sophonie, le jour du Seigneur est dit être un « jour [de sonneries] de cor et de cris » (תְּרוּעָה/ṭrū'āh), de même que chez Jérémie, la dévastation de Jérusalem est signalée par « l'alerte de cor » (שׁוֹפָר/šōfār) conjointement au « cri » (תְּרוּעָת/ṭrū'at)¹⁵⁸³, et que dans le livre d'Amos un des oracles de Dieu avertit que Moab périra « au cri de guerre, au son du cor » (בִּתְרוּעָה בְּקוֹל שׁוֹפָר/bi-ṭrū'āh b'qōl šōfār)¹⁵⁸⁴. Le nom תְּרוּעָה (ṭrū'āh) est l'un des deux seuls à être employé dans les textes vétérotestamentaires pour désigner le « cri ». Parmi les textes que l'on pourrait qualifier, au moins partiellement, d'apocalyptiques, on le retrouve dans les livres d'Esdras¹⁵⁸⁵, d'Ezéchiel¹⁵⁸⁶, de Jérémie¹⁵⁸⁷ et d'Amos¹⁵⁸⁸. Mais dans ces occurrences, il n'est pas associé à la trompette eschatologique.

L'autre substantif vétérotestamentaire pour le « cri » est הַיָּדָד (heydād), employé à cinq reprises dans des textes eux-aussi 'apocalyptiques', mais sans connexion à la trompette finale¹⁵⁸⁹.

Enfin, nous avons vu que dans le livre de Joël (2, 1), le cor annonce la venue du Jour du Seigneur et ce conjointement au cri : « Sonnez du cor à Sion, criez » (וְהָרִיעוּ/v^e-hārī'ū).

Nous nous souviendrons en outre que le *Rouleau de la Guerre* retrouvé à Qumrân mentionnait lui aussi la trompette en relation avec le verbe תִּקַּע (tāqa^c), de même que le son du cor était décrit

¹⁵⁸² Jr 6, 1 ; Os 5, 8 ; Ez 7, 14 ; Jl 2, 1+15 ; Is 27, 13 ; Za 9, 14.

¹⁵⁸³ Jr 4, 19 : « Mon ventre ! Mon ventre ! je me tords de douleur ! Les parois de mon cœur ! C'est le tumulte en moi, je ne puis me taire, car je perçois l'alerte du cor, le cri de guerre ».

¹⁵⁸⁴ Am 2, 2 : « Je mettrai le feu à Moab et il dévorera les palais de Qeriyoth ; Moab mourra dans le fracas, au cri de guerre, au son du cor ».

¹⁵⁸⁵ Es 3, 11-3.

¹⁵⁸⁶ Ez 21, 27.

¹⁵⁸⁷ Jr 20, 16 et 49, 2.

¹⁵⁸⁸ Am 1, 14.

¹⁵⁸⁹ Is 16, 9-10 et Jr 25, 30 ; 48, 33 ; 51, 14.

comme étant un « signal [d'alarme] de guerre assourdissant » (תרועת מלחמה גדולה /*trw'ṭ mlḥmh gdwlh*), une phrase pouvant être rendue par « cri de guerre assourdissant ». Dans ce texte, les cors ont un rôle explicitement eschatologique dont la finalité est de signaler le début du combat final et de terroriser l'ennemi.

Un seul texte de Qumrân emploie l'hébreu הַיָּדָד (*heydād*) pour le « cri », dans un contexte trop fragmentaire pour que l'on puisse en déduire quoi que ce soit¹⁵⁹⁰.

Dans le Nouveau Testament, ce sont deux livres qui associent une certaine forme de cri, pas toujours très explicite, à la trompette eschatologique.

D'abord la première épître aux Thessaloniens (4, 16) exprime, dans une « parole apocalyptique »¹⁵⁹¹, la concomitance de la descente du Seigneur depuis le ciel et de la Résurrection avec trois événements successifs. La « trompette de Dieu » (et probablement sa sonnerie, bien que cela ne soit pas mentionné), la « voix de l'archange », cette première étant la traduction de φωνή dans l'original grec et ܩܠܐ (*qālō*) dans la version syriacque, qui rappelons-le, outre la « voix » signifie aussi le « cri ». Et surtout le mystérieux « signal » selon les versions françaises de la TOB et de la Bible de Jérusalem qui traduisent le grec κέλευσμα. Le κέλευσμα est un terme polysémique dont les sens premiers rejoignent la traduction syriacque qu'en fait la Pešittā avec le substantif ܩܘܕܘܢܘܢܐ (*pūqdōnō*) dont nous avons discuté de l'héritage plus haut, depuis l'homilétique de Narsaï et Jacques de Saroug jusqu'au Coran. En effet κέλευσμα signifie d'abord l'« ordre » ou le « commandement ». De manière intéressante pour nous, celui-ci est donné plus spécifiquement par un *cri* stimulant adressé par les Hommes soit aux animaux (celui des cochers aux chevaux)¹⁵⁹², soit à d'autres Hommes (celui du commandant d'un bateau aux rameurs ou d'un chef militaire à ses hommes)¹⁵⁹³. C'est en ce sens, que κέλευσμα est un « signal ». Mais cette traduction ne rend ni l'idée du cri, ni celle que transmet celui-ci : l'ordre. En revanche, l'ancienne traduction anglaise du King James Bible rend ἐν κέλευσματι par « with a shout ». Au final, ce terme grec doit certainement connoter un peu des trois sens dans ce passage néotestamentaire : c'est un cri qui signale la venue du Seigneur et ordonne aux morts de se lever.

Le verset 1 Th 4, 16 emploie trois sons différents, décrits comme étant « militaires » dans l'exégèse moderne¹⁵⁹⁴, pour évoquer le déclenchement des événements de la Fin : le son de la trompette finale, la voix de l'archange et le cri. En cela, ce passage reprend très certainement l'ancienne description vétérotestamentaire d'abord guerrière, puis eschatologique (cf. le *Rouleau de la Guerre*) du signalement de l'approche des troupes ennemies/du Jour du Seigneur par l'emploi concomitant du cor ou de la trompette et du cri. Il y ajoute la voix de l'archange et la conséquence de ces trois sons : l'arrivée du Fils de l'Homme/Seigneur et la levée des morts.

¹⁵⁹⁰ 4Q174, frag. 9-10, l. 1.

¹⁵⁹¹ Vouga, « Première épître aux Thessaloniens », p. 270. L'auteur de cet article rapproche 1 Th 4, 16 dans son contenu du « mystère » de 1 Co 15, 50-8 et de par son contenu et sa forme, de Mc 13, 24-7.

¹⁵⁹² On se souviendra ici des définitions autour du substantif arabe زَجْرَة (*zajra*) qui en font un cri pour repousser les animaux.

¹⁵⁹³ Voir Platon, *Phèdre*, 253 d pour le premier exemple ; et Xénophon, *Cynegeticus*, 6, 20 ainsi que Proverbes 24, 62 pour le deuxième.

¹⁵⁹⁴ Malherbe, *Letters to the Thessalonians*, p. 274.

qabrē mfataḥ)¹⁶⁰¹ et « fait se lever les morts » (ܩܩܠܝܠܘܬܐ/mqīm mītē)¹⁶⁰². Dans la pensée de Jacques de Saroug, le ܩܩܠܝܠܘܬܐ (qōlō) est donc un acteur de prime importance dans le processus de la Résurrection.

Ensuite, de la même manière que dans les écrits de Narsai et Jacques de Saroug notamment, le ܩܩܝܡܘܬܐ (rēmzō) participait à la destruction, puis à la restauration du monde en des temps eschatologiques, dans leurs homélies le « Cri » ou ܩܩܠܝܠܘܬܐ (qōlō) entraîne, en plus de la Résurrection, la restauration comme c'est le cas dans l'homélie *Sur la Révélation de notre Seigneur* (n°23) de Narsai :

Le Roi qui (est) au-dessus de tous fera soudain retentir un Cri, et tout sera restauré et tout sera transformé rapidement (ܩܩܠܝܠܘܬܐ ܩܩܝܡܘܬܐ ܩܩܠܝܠܘܬܐ ܩܩܝܡܘܬܐ ܩܩܠܝܠܘܬܐ ܩܩܝܡܘܬܐ ܩܩܠܝܠܘܬܐ/hadō bart qōlō maz'ēq mēnšēli malkō d-ʿal kul w-mēḥadat kul w-mēštaḥlaf kul qalilōit)¹⁶⁰³

Dans ce vers, le sous-texte néotestamentaire est composé à la fois de 1 Th 4, 16 pour ce qui est du « Cri » et de 1 Co 15, 51 qui, dans la traduction de la Pešittā, annonce que « nous ne mourrons pas tous, mais nous serons transformés (ܩܩܝܡܘܬܐ/nēḥlaf) ». Narsai précise ici que c'est le « Roi » qui va faire retentir ce « Cri » qui entraîne la restauration et la transformation eschatologiques. C'est en des termes similaires que Jacques de Saroug poursuit le passage précédemment discuté de son homélie *Sur la création d'Adam et la Résurrection des Morts*, en décrivant le Cri en ces termes :

Son bruit est puissant, son pouvoir est énorme et son Signe est rapide,/ son verbe est grand et par sa volonté il restaurera tout (ܩܩܠܝܠܘܬܐ ܩܩܝܡܘܬܐ ܩܩܠܝܠܘܬܐ ܩܩܝܡܘܬܐ ܩܩܠܝܠܘܬܐ/qōlēh ʿaziz ḥaylēh taqif rēmzēh qalil/ mēltēh rabō wa-b-šēbyōnēh mēšamlē kul)¹⁶⁰⁴

Le « Cri de la Résurrection » du verset 395 est doté de cinq attributs qui sont chacun qualifiés d'un adjectif : le premier est le « son » ou le « bruit » (encore le ܩܩܠܝܠܘܬܐ/qōlō) qui est dit être « puissant » (ܩܩܝܡܘܬܐ/ʿaziz) et le troisième est le fameux « Signe » (ici encore ܩܩܝܡܘܬܐ/rēmzō) qui est naturellement qualifié de « rapide » (ܩܩܠܝܠܘܬܐ/qalil). Le cinquième et dernier est la « volonté » du Cri par laquelle il « restaurera tout », c'est-à-dire que le Cri entraîne le renouvellement de la Terre et des créatures qui y vivent après les destructions eschatologiques auxquelles il a lui-même participé. C'est ainsi que l'homélie se poursuit en évoquant les morts qui « se lèveront » (ܩܩܝܡܘܬܐ/qōymīn) ainsi que la « stupeur » (ܩܩܝܡܘܬܐ/tēhrō) ressentie par ces ressuscités¹⁶⁰⁵, celle-là même qui est employée par notre homéliste dans une autre de ses compositions pour décrire le sentiment qui s'empare de lui pour parler de ce « Cri unique » qui est cause de frayeur sur Terre :

Quelle stupéfaction de dire qu'à un seul Cri la Terre frémira (ܩܩܝܡܘܬܐ ܩܩܠܝܠܘܬܐ ܩܩܝܡܘܬܐ ܩܩܠܝܠܘܬܐ/tahrō l-mēmar da-b-ḥad qōlō rō'lo ar'ō)¹⁶⁰⁶

¹⁶⁰¹ *Ibid.*, v. 398.

¹⁶⁰² *Ibid.*, vv. 396 et 398.

¹⁶⁰³ Mingana, *Homiliae et carmina*, II, p. 5, ll. 19-21.

¹⁶⁰⁴ Homélie *Sur la création d'Adam et la Résurrection des Morts*, vv. 399-400 (pp. 52-5).

¹⁶⁰⁵ *Ibid.*, v. 401 (pp. 54-5).

¹⁶⁰⁶ Homélie 5/192, v. 363.

L'expression « Cri unique » qui revient à la fois dans l'homilétique eschatologique de Narsai et de Jacques de Saroug nous amène à présent à nous intéresser au Coran et à l'emploi de la formule analogue dans différents passages coraniques.

2.3 Le Cri dans les textes coraniques

Si l'équivalent morphosémantique premier du syriaque ܩܘܠܐ (*qōlō*) est ܩܘܠ (*qawl*) en arabe pour la « voix » ou le « son »¹⁶⁰⁷, le pendant sémantique du sens secondaire du substantif syriaque se trouve notamment dans l'arabe صَيْحَة (*ṣayḥa*). Ce dernier a bien été compris dans le sens de « cri » par les lexicographes anciens¹⁶⁰⁸, bien que le sens de « châtiment » qui lui est aussi associé dérive non pas du terme lui-même mais de l'interprétation de ses occurrences coraniques¹⁶⁰⁹. En effet, la racine trilitère *ṣ w ḥ* de laquelle dérive le substantif arabe est une racine commune dans de nombreuses langues sémitiques où la racine verbale signifie toujours « crier » et naturellement, le nom commun qui en dérive signifie le « cri »¹⁶¹⁰.

Le Coran n'emploie jamais la forme verbale صَاح (*ṣāḥa*), mais uniquement le substantif suscité, et ce à treize reprises. À l'exception d'une seule de ses occurrences (Q 63, 4), le Coran utilise toujours le « Cri » dans une acception très proche, pour ne pas dire analogue, à celle du ܩܘܠܐ (*qōlō*) des homélies syriaques de Narsai et Jacques de Saroug.

Tout d'abord nous retrouvons par cinq fois l'expression équivalente exacte du syriaque ܩܘܠܐ ܘܥܘܕܐ (*ḥad qōlō*) avec l'arabe وَاحِدَةً وَصَيْحَةً (*ṣayḥa wāḥida*) qui signifient toutes deux « un Cri unique ». Dans le Coran cette formule se trouve employée à deux reprises dans un même passage eschatologique fort intéressant qui associe le Cri avec la trompette :

Ils disent : « Quand sera cette Promesse, si vous êtes véridiques ? »/ Ils n'attendront pas. Un Cri unique les saisira alors qu'ils seront en train de disputer/ en sorte qu'ils ne pourront ni tester, ni retourner vers les leurs./ Il sera soufflé dans la trompette et voici que, des tombeaux, vers leur

¹⁶⁰⁷ Manna, *Dictionary*, p. 542. Les autres équivalents sémantiques donnés par le dictionnaire au sens premier du syriaque sont les suivants : لَفْظ (*lafz*), كَلَام (*kalām*) et صَوْت (*ṣawt*). Cf. aussi Costaz, *Dictionnaire*, p. 311.

¹⁶⁰⁸ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿayn*, II, p. 325 : « *al-ṣāʿiḥa*, c'est le cri/la lamentation [provenant] de la maison mortuaire » الصَّاحَّةُ الصَّيْحَةُ الْمَنَاجَاةُ / *al-ṣāʿiḥa ṣayḥat al-manāja* ; « on dit : ils ne s'attendaient pas à autre chose qu'au semblable du cri de la femme enceinte » (يُقَالُ مَا يَنْتَظِرُونَ إِلَّا مِثْلَ صَيْحَةِ الْحَبْلِ) / *yuqālu mā yantazirūna illā miṭl ṣayḥat al-ḥublā* ; et « *al-ṣiyāḥ*, c'est la voix puissante » الصَّيْحُ الصَّوْتُ الشَّدِيدُ / *al-ṣiyāḥ al-ṣawt al-šadīd*.

¹⁶⁰⁹ *Ibid.* : الصَّيْحَةُ الْعَذَابُ (*al-ṣayḥat al-ʿaḏāb*).

¹⁶¹⁰ En hébreu le verbe שָׁוַח (*šāvaḥ*) signifie « crier », tout comme שָׁוַח (*šʿvaḥ*) en araméen. Les substantifs qui en dérivent et qui ont logiquement le sens de « cri » sont שָׁוַחָה (*šʿvāvhāh*) et שָׁוַחָתָה (*šʿvāvhātā*) respectivement. Cf. Jastrow, *Dictionary*, p. 1266. En ougaritique *ṣḥ* veut aussi dire « crier », de même que l'akkadien *ṣāḥu*. Cf. Zammit, *Lexical Study*, p. 260. En syriaque, le verbe ܩܘܠܐ (*ṣwah*) signifie « crier » et le substantif qui en dérive est ܩܘܠܐ (*ṣwōḥtō*) dont le sens est le « cri » et plus précisément le « cri strident ». Cf. Payne Smith, *Dictionary*, p. 475 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 1278. En geez, l'équivalent est le verbe ṣawwāʿa pour « appeler », « inviter », « proclamer » et « crier ». Le substantif ṣawwāʿe signifie donc l' « appel », l' « invitation » ou l' « invocation ». Cf. Leslau, *Dictionary*, p. 566.

« châtement » que celui du sens premier tel qu'il apparaît dans la formule analogue des homélies syriaques eschatologiques. On peut d'ailleurs se demander si les deux textes que nous allons citer ne sont pas des écrits postérieurs aux passages suscités mentionnant le Cri, composés par des auteurs qui ne savaient plus le sens originel du terme tel qu'il est utilisé dans les homélies syriaques mais le comprenaient dans le sens global et non spécifique du châtement divin qui anéantit un peuple.

Le premier verset se situe dans la sourate al-Qamar (Q 54), une sourate dont le début et la fin sont explicitement eschatologiques (cf. *supra* au sujet du v. 50 qui mentionne l'Ordre et le clin d'œil) :

Nous envoyâmes contre eux un Cri unique et ils furent comme la plante séchée, cassée de l'enclos.
 إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ صَيْحَةً وَاحِدَةً فَكَانُوا كَهَشِيمِ الْمُخْتَطِرِ /innā arsalnā 'alayhim ṣayḥa wāhida fa-kānū ka-hašim al-muḥtaẓir)¹⁶²⁷

Ce verset représente la conclusion de la péricope concernant le peuple arabe ancien des Tamūd qui « traitèrent les avertissements de mensonge » (v. 23), raison pour laquelle le Cri unique leur est envoyé dessus (là est la punition de ce *Straflegend*). Quelques versets plus haut, suivant le même schéma, le récit de l'ancienne peuplade arabe des 'Ād est évoqué de façon analogue : ils crièrent au mensonge (v. 18) et en conséquence, « Nous envoyâmes contre eux un Vent glacial... » (إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا /innā arsalnā 'alayhim riḥan ṣarṣaran...)¹⁶²⁸.

Avec cette mise en parallèle, on se rend bien compte que le « Cri unique » n'est autre qu'un avatar dépersonnalisé du Châtiment divin, comme peut l'être le « Vent glacial ». C'est certainement le même phénomène auquel nous avons affaire dans d'autres emplois du « Cri » au sein de *Straflegenden*, comme dans le dernier passage qui mentionne le « Cri unique », dans la sourate Yā Sīn (Q 36) qui débute par une péricope au sujet des « habitants de la cité » (أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ /aṣḥāb al-qarya) au v. 13, et de la même manière que le faisaient les *Straflegenden* suscités, évoque le fait qu'ils traitent les messagers qui leur ont été envoyés de menteurs (v. 14), à la suite de quoi ils se trouvent être punis par le Châtiment divin¹⁶²⁹ :

Un Cri unique et ils [i.e. les habitants impies] se trouvèrent sans vie ! (إِنَّ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ /in kānat illā ṣayḥa wāhida fa-idā hum ḥāmidūn)¹⁶³⁰

¹⁶²⁷ Q 54, 31.

¹⁶²⁸ Q 54, 19.

¹⁶²⁹ Si les exégètes musulmans et les orientalistes ont cru déceler dans cette mystérieuse péricope (vv. 13-32) une allusion au récit légendaire du martyr d'Agabus (cf. Actes des Apôtres 11, 28 et 21, 10) à Antioche, cela demeure très hypothétique au regard des maigres indices fournis par le texte coranique lui-même. Cf. notamment Busse, « Antioch and its prophet Ḥabīb al-Najjār », pp. 155-79 et Déclais, « Les origines chrétiennes dans les anciens récits musulmans : le cas des apôtres envoyés à Antioche », pp. 72-92. Pour une bonne vision d'ensemble des problèmes posés par ce passage, voir Azaiez, et al. (éds.), *Qur'an Seminar Commentary/Le Qur'an Seminar*, pp. 296-304. À noter qu'aucun des commentaires contenus dans cet ouvrage n'adresse la question du « Cri » du v. 29.

¹⁶³⁰ Q 36, 29.

Comme en Q 54, 31 cette conclusion au récit exemplaire de punition utilise l'expression « Cri unique » ressemble plus à la compréhension qu'en ont les exégètes musulmans qu'à ses emplois eschatologiques coranique qui nous paraissent contenir le sens premier de celle-ci. Ici, le صَيْحَةٌ (*ṣayḥa*) est un quelconque châtement divin qui anéantit un peuple, comme l'était le « Vent glacial » de Q 54, 19, de même que ce *Straflegend* est un *exemplum* relativement interchangeable parmi tant d'autres dans le Coran. Si cette formulation plutôt qu'une autre y est employée, c'est certainement pour faire un parallèle avec les versets 49 et 53 de la même sourate dont nous avons discuté plus haut.

Nous avons à présent traité des cinq emplois du صَيْحَةٌ وَاحِدَةً (*ṣayḥa wāhida*) dans le Coran et avons vu que trois de ses occurrences l'utilisent dans un sens analogue à celui du هَادٍ قَوْلًا (*ḥād qōlā*) des homélies syriaques de Narsai et Jacques de Saroug. À l'évidence, ces textes qualifient tous ce « Cri » – héritage du verset néotestamentaire de 1 Th 4, 16 – d'« unique » pour insister sur la rapidité de son retentissement et de l'action qu'il entraîne, à l'instar de ce que ces mêmes textes faisaient en qualifiant la « trompette » eschatologique d'« unique ».

Nous avons vu que chez nos deux homélistes syriaques, la conséquence première du « Cri » (qui est d'ailleurs qualifié de « Cri de la Résurrection » chez Jacques de Saroug) est de faire se lever les morts. En revanche, les versets coraniques eschatologiques discutés ci-dessus ne mentionnent pas (du moins explicitement) de tel phénomène. Toutefois, un verset du Coran rejoint tout à fait la fonction du « Cri » de l'homilétique syriaque en ce qu'il exprime explicitement la relation de cause à effet entre le صَيْحَةٌ (*ṣayḥa*) et la sortie des morts de leurs tombeaux :

Écoute le jour où l'Appelleur appellera d'un endroit proche,/ Le jour où ils entendront le Cri de/avec la Vérité, ce sera le Jour de la Sortie [des tombeaux] (وَأَسْمِعُ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ ﴿٥٠﴾ يَوْمَ)
 وَأَسْمِعُ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ / wa-stami' yawm yunādi l-munādi min makān qarīb/ yawm yasma'ūna
 l-ṣayḥa bi-l-ḥaqq dālika yawm al-ḥurūj)¹⁶³¹

Plus haut, nous avons étudié le verset 20 de cette même sourate Qāf (Q 50) dans lequel il était question de la trompette eschatologique dans laquelle il sera soufflé, sans que l'on sache quelle en serait la conséquence. Le verset se finissait simplement par « Voilà le jour de la Menace » (ذَلِكَ يَوْمٌ)
 ذَلِكَ يَوْمٌ / dālika yawm al-wa'id). Dans le verset 42 il est question de l'autre son du Jour Dernier : le Cri, et ce verset se termine lui aussi par une formule analogue : « Voilà le Jour de la Sortie » (ذَلِكَ يَوْمٌ)
 ذَلِكَ يَوْمٌ / dālika yawm al-ḥurūj).

Le verset 41 de la sourate Qāf est très allusif et, bien que l'on comprenne que « le jour » dont il est question est le jour eschatologique, on ne connaît ni l'identité de « l'Appelleur », ni ce à quoi il « appelle » et ni quel est l'« endroit proche » dont il est question.

¹⁶³¹ Q 50, 41-2.

Les exégètes musulmans ont proposé diverses interprétations du verset en question. Lorsque la question de l'identité de l'Appelateur est adressée, celui-ci est toujours considéré être un ange. Pour Muqātil b. Sulaymān il s'agit de Séraphiel¹⁶³², tandis que pour le grammairien al-Farrā', ce n'est autre que Gabriel¹⁶³³. En ce qui concerne l'appel lui-même, Muqātil pense que c'est là le « dernier coup [dans la trompette] »¹⁶³⁴, al-Farrā' que c'est l'appel au Rassemblement¹⁶³⁵, et l'exégète shiite al-Qummī considère que « l'Appelateur appellera au nom du Qā'im – paix sur lui – et au nom de son père – paix sur lui »¹⁶³⁶. Le Qā'im dont il est question est bien entendu le douzième Imam Muḥammad, dont le père est al-Ḥasan al-ʿAskarī (m. 260/874), et qui est considéré être entré en Occultation (*ḡayba*) mineure autour de 261/875, soit du vivant même d'al-Qummī (qui, rappelons-le, est mort autour de 307/919). Son Occultation majeure a quant à elle lieu après la mort de l'exégète en 329/940-1, ce qui signifie qu'à moins d'une interpolation dans son *tafsīr*, il écrit avant que la doctrine du retour du Qā'im en tant que Mahdī à la Fin des Temps ne soit établie.

Concernant l'« endroit proche » maintenant, tous les exégètes que nous avons consultés – exception faite d'al-Qummī – considèrent qu'il s'agit de la « Maison Sacrée » (بيت المقدس/*bayt al-maqdis*), qu'il faut comprendre comme se référant à Jérusalem¹⁶³⁷, et plus précisément qu'il s'agit du rocher qui s'y trouve (les exégètes ont clairement en tête le rocher se trouvant sous la coupole du Dôme du Rocher)¹⁶³⁸. Aucun élément textuel coranique ne permet pourtant de faire ce rapprochement qui se

¹⁶³² Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 273 : « il s'agit de Séraphiel » (فهو إسرافيل/*fa-huwa Isrāfil*).

¹⁶³³ Al-Farrā', *Maʿānī l-Qurʾān*, II, p. 364 : جبريل (*Jibrīl*).

¹⁶³⁴ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 273 : وهي النفخة الآخرة (*wa-hiya l-nafḥat al-āhira*).

¹⁶³⁵ Al-Farrā', *Maʿānī l-Qurʾān*, II, p. 364 : « Gabriel [...] appellera au Rassemblement » (إنّ جبريل ينادي بالحقير) (*inna Jibrīl [...] yunādī bi-l-ḥašr*).

¹⁶³⁶ Al-Qummī, *Tafsīr*, p. 664 : ينادي المنادي باسم القائم عليه السلام واسم أبيه عليه السلام (*yunādī l-munādī bi-sm al-qā'im ʿalayhi l-salām wa-ism abīhi ʿalayhi l-salām*).

¹⁶³⁷ L'arabe بيت المقدس (*bayt al-maqdis*) est une transcription de l'hébreu בַּיַת הַמִּקְדָּשׁ (*beyt ha-miqdāš*) qui désigne le Temple de Jérusalem. Si l'expression arabe إيلاء بيت المقدس (*īlyā' bayt al-maqdis*), dont le premier membre correspond au nom Aelia qui désigne Jérusalem dans la terminologie romaine, se trouve usitée à une époque ancienne, ce premier terme est graduellement abandonné et c'est donc seulement *bayt al-maqdis* qui finira par désigner la ville de Jérusalem. Cf. notamment al-Bakrī, *Muʿjam*, I, p. 217 pour le sens du terme *īlyā'*.

¹⁶³⁸ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 274 : « Séraphiel (paix sur lui) se tiendra debout sur le rocher de la Maison Sacrée. Il s'agit de la terre la plus proche du ciel de dix-huit milles. La création toute entière entendra et ils se réuniront à la Maison Sacrée qui est au centre de la Terre – c'est l'« endroit proche » » (وهو إسرافيل عليه السلام قائم على صخرة) (*wa-huwa Isrāfil ʿalayhi l-salām qā'im ʿalā ṣaḥra bayt al-maqdis wa-hiya aqrab al-arḍ ilā l-samā bi-ṭamāniya ʿaṣar mīlan fa-yasmaʿu l-ḥalāʾiq kulluhum fa-yajtamiʿūna bi-bayt al-maqdis wa-hiya wasaṭ al-arḍ wa-huwa l-makān al-qarīb*); al-Farrā', *Maʿānī l-Qurʾān*, II, p. 364 : « Gabriel – paix sur lui – viendra à la Maison Sacrée... » (إنّ جبريل عليه السلام يأتي) (*inna Jibrīl ʿalayhi l-salām ya'tī bayt al-maqdis...*); Abd al-Razzāq, *Tafsīr*, III, p. 233 rapportant les dires attribués à Qatāda : « Nous avons entendu dire qu'il appellera depuis le rocher qui se trouve à la Maison Sacrée » (بلغنا أنّه ينادي من الصخرة التي بيت المقدس/*balaḡanā annahu yunādī min al-ṣaḥrat al-latī bi-bayt al-maqdis*) et nous retrouvons le même *ḥadīṭ* attribué à Qatāda in al-Ṭabarī, *Jāmiʿ al-bayān*, X, pp. 351-2 (avec *fī* au lieu de *bi-*); Ibn Qutayba, *Ḡarīb al-Qurʾān*, p. 419 : « Le rocher de la Maison Sacrée » (*ṣaḥra bayt al-maqdis*); et al-Ṭabarī, *Jāmiʿ al-bayān*, X, p. 351 : « Le Très-Haut dit à Son prophète Muḥammad : Ecoute, ô Muḥammad le Cri du

base sur des données traditionnelles que l'on retrouve notamment dans les corpus de *ḥadīṭ*¹⁶³⁹. Sans doute faut-il simplement comprendre l'expression dans un sens littéral, comme ailleurs dans le Coran où on la retrouve dans un contexte eschatologique sans qu'un toponyme précis soit sous-entendu¹⁶⁴⁰. Quant à l'appel de l'Appelant nous suggérons qu'il s'agisse ici (comme ailleurs dans le Coran¹⁶⁴¹) d'une scène eschatologique dans laquelle les Hommes sont appelés lors de la Séparation selon qu'ils sont destinés au Paradis ou à l'Enfer, comme on le voit notamment chez Jacques de Saroug qui, dans son homélie *Sur la Fin et le Jugement* (n°32), décrit la Séparation effectuée par les anges (vv. 57-8) et l'illustre par l'épisode néotestamentaire des deux femmes qui sont en train de moudre à la meule (Mt 24, 41 et Lc 17, 35) en écrivant : « L'une est appelée, l'autre laissée cruellement ! »¹⁶⁴². Ici, une des femmes est « appelée » (مَتَقَارِيءَ/*mētqaryō*) pour recevoir sa récompense tandis que l'autre est laissée pour le châtement. Cet appel est sans doute le même auquel nous avons affaire dans les passages eschatologiques coraniques comme Q 50, 41.

Le verset 42 de notre passage à l'étude a été compris de plusieurs façons. Le « Cri » lui-même est considéré une fois encore par certains, dont Muqātil, comme étant une référence à la sonnerie dans la trompette eschatologique¹⁶⁴³. Mais contrairement aux interprétations des passages eschatologiques précédents mentionnant le Cri, d'autres opinions font surface à propos de ce verset. Ainsi al-Qummī reste-t-il dans la suite logique de l'exégèse du verset précédent en écrivant qu'il s'agit du « Cri du Qā'im depuis le ciel »¹⁶⁴⁴. Nous sommes donc bien là dans une interprétation qui fait du صَيْحَةٌ (*ṣayḥa*) un cri et non un coup de trompette. Enfin, al-Ṭabarī précise qu'il s'agit du « Cri de la Résurrection » (صَيْحَةُ الْبَعْثِ/*ṣayḥat al-ba't*)¹⁶⁴⁵, ce qui ne peut que nous faire penser à l'expression syriaque مَد نَهْمَمُو (qōl nūḥōmō) de l'homélie *Sur la Création d'Adam* de Jacques de Saroug.

La tournure coranique الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ (*al-ṣayḥa bi-l-ḥaqq*) n'a pas semblé poser question outre mesure aux interprètes musulmans. Muqātil b. Sulaymān l'explique très brièvement et assez mystérieusement comme signifiant que le cri « est existant »¹⁶⁴⁶, soit sans doute qu'il est « véritable », « vrai » (حَقٌّ/*ḥaqq*). De manière intéressante, al-Ṭabarī explique que c'est « le jour où les Créatures entendront le Cri de la Résurrection depuis les tombes avec la Vérité, c'est-à-dire avec

Jour de la Résurrection, le jour lorsqu'appellera son Appelant d'un lieu proche. On dit qu'il appellera depuis le rocher de la Maison Sacrée » يقول تعالى ذكره لنبية محمد واستمع يا محمد صيحة يوم القيامة يوم ينادي بها مناديا من موضع قريب. وذكر أنه (« *yaqūlu ta'ālā dikrahu li-nabihi Muḥammad wa-stami' yā Muḥammad ṣayḥat yawm al-qiyāma yawm yunādī bihā munādihā min mawḍi' qarīb. Wa-ḍukira annahu yunādī bihā min ṣaḥra bayt al-maqdis*).

¹⁶³⁹ Voir Cook, *Muslim Apocalyptic*, p. 308, note 6 et passim.

¹⁶⁴⁰ Q 34, 51 : « Ah, puisses-tu voir quand, saisis d'effroi, [les Impies], sans moyen d'échapper, seront pris de tout près. » (وَلَوْ تَرَى إِذْ فَرَعُوا فَلَا قُوَّةَ وَأَخَذُوا مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ) /*wa-law tarā id fazi'ū fa-lā fawt wa-uḥidū min makān qarīb*).

¹⁶⁴¹ Voir Q 28, 61, 65, 74 et Q 54, 6-8, notamment.

¹⁶⁴² Homélie 2/32, v. 64.

¹⁶⁴³ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 274 : « C'est-à-dire le deuxième coup [de trompette] de Séraphiel avec la Vérité » (يعني « *ya'ni nafhāt Isrāfīl al-tāniya bi-l-ḥaqq*).

¹⁶⁴⁴ Al-Qummī, *Tafsīr*, p. 664 : صَيْحَةُ الْقَائِمِ مِنَ السَّمَاءِ (*ṣayḥat al-qā'im min al-samā'*).

¹⁶⁴⁵ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, X, p. 352.

¹⁶⁴⁶ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 274 : يعني أنها كائنة (*ya'ni annahā kā'ina*).

l'Ordre, l'agrément de Dieu pour le lieu du Compte »¹⁶⁴⁷, assimilant donc le Cri (صَيْحَةٌ/ṣayḥa) à l'Ordre (أمر/amr) de la même manière que Jacques de Saroug parle du Signe (رَمَزٌ/rēmzō) et du Cri (قَوْلٌ/qōlō) dans son homélie *Sur la Création d'Adam*. Nous allons voir que le Coran lui-même fait le lien entre ces deux entités dans deux de ses versets.

Au final, le sens de la tournure n'est pas certaine, raison pour laquelle nous avons choisi de traduire « le Cri de/avec la Vérité », permettant deux lectures différentes : soit les Hommes entendent le « Cri de Vérité », soit ils l'entendent venir avec – accompagné de – la Vérité comme cela est d'ailleurs suggéré dans un autre verset de la même sourate¹⁶⁴⁸. De plus, une autre occurrence coranique du Cri dans un contexte de *Straflegend* (Q 23, 41) emploie la même tournure, sans apporter plus de précision quant à sa signification.

La dernière phrase de Q 50, 42 ne pose quant à elle aucun problème. Le « Jour de la Sortie » (يَوْمُ الْخُرُوجِ/yawm al-ḥurūj) dont il est question et que nous avons étudiée dans le premier chapitre est sans équivoque une référence à la sortie des tombes, c'est-à-dire la Résurrection¹⁶⁴⁹. En cela, nous retrouvons clairement le lien de cause à effet entre le Cri et la résurrection des morts exprimée dans les homélies syriaques de Narsai et de Jacques de Saroug. Le Coran, tout comme ces dernières, reprend très certainement la terminologie et la thématique de 1 Th 4, 16 qui mentionne le Cri comme étant l'un des sons (avec, notamment, la trompette eschatologique) qui fait se lever les morts.

Les homélies syriaques et le Coran développent toutefois la portée de ce Cri qui se voit attribuer d'autres fonctions. Dans ces deux corpus, en plus de ressusciter les morts, il « terrifie » (ou « saisit » dans le Coran) les Hommes, il est qualifié d'« unique » (signalant par là sa rapidité) et il détruit les créatures (il « détruit les corps » chez Jacques de Saroug, et laisse les Hommes sans vie dans les *Straflegenden* du Coran). Sa fonction restauratrice n'est en revanche que mentionnée dans les homélies syriaques. Enfin, dans les deux corpus, le Cri est mentionné conjointement à la trompette finale et à l'entité appelée « Signe » et/ou « Ordre » (rēmzō et pūqdōnō) dans l'homilétique syriaque et Ordre (أمر/amr) dans le Coran.

¹⁶⁴⁷ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, X, p. 352 : موقف الحساب : يوم يسمع الخلائق صيحة البعث من القبور بالحق يعني بالأمر بالإجابة لله إلى موقف الحساب (yawm yasma'u l-ḥalā'iq ṣayḥat al-ba't min al-qubūr bi-l-ḥaqq ya'ni bi-l-amr bi-l-ijāba li-Llāh ilā mawqif al-ḥisāb).

¹⁶⁴⁸ Q 50, 19 : « Vienne l'ivresse de la Mort, avec la Vérité ! ... » (وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ) (wa-jā'at sakrat al-mawt bi-l-ḥaqq...). On remarquera en outre que Q 50, 5 mentionne aussi la venue de la « Vérité ».

¹⁶⁴⁹ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 274 : « ce sera le Jour de la Sortie » des tombeaux (من القبور/min al-qubūr) ; Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 419 : « le jour de la Résurrection depuis les tombeaux » (يوم البعث من القبور/yawm al-ba't min al-qubūr) ; al-Qummī, *Tafsīr*, p. 664 (citant un ḥadīṭ attribué à Abū 'Abd Allāh) : « C'est le Retour » (هي الرجعة/hiya l-raj'a). On remarquera que le رجعة (raj'a) signifie à la fois le Retour dans le sens du retour à la vie, et donc la Résurrection, et à la fois le Retour eschatologique du Messie – en l'occurrence celui du Qā'im dont il était question dans les interprétations des passages précédents. L'ambigüité est peut-être voulue. Enfin, voir al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, X, p. 352 : « C'est le jour de la sortie des habitants des tombes depuis leurs tombes » (ذلك يوم خروج أهل القبور من قبورهم/dālika yawm ḥurūj ahl al-qubūr min qubūrihim).

En effet, parmi les six autres occurrences non eschatologiques du صَيْحَةٌ (*ṣayḥa*) coranique qui l'emploient dans un contexte de *Straflegenden* (outre Q 36, 29 et Q 54, 31 discutées *supra*)¹⁶⁵⁰, deux passages de la sourate Hūd (Q 11) évoquent le « Cri » accompagné de l'« Ordre » :

Quand vint Notre Ordre, par une grâce de Nous, Nous sauvâmes, de l'opprobre de ce jour, Ṣāliḥ et ceux qui avaient cru avec lui. .../ Le Cri saisit ceux qui avaient été injustes, et, au matin, dans leurs demeures, ils se trouvèrent gisants ([...])
 فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا صَالِحًا وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَمِن خِزْيِ يَوْمَئِذٍ [...] وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ
 /fa-lammā jā'a amrunā najjaynā Ṣāliḥan wa-l-laḏīna āmanū ma'ahu bi-rahma minnā wa-min ḥizī yawma'idin [...] / wa-aḥada l-laḏīna ḏalamū l-ṣayḥa fa-aṣbaḥū fi diyārihim jātimīn)¹⁶⁵¹

Quand vint Notre Ordre, par une grâce de Nous, Nous sauvâmes Šu'ayb et ceux qui avaient cru avec lui. Le Cri saisit ceux qui avaient été injustes et, au matin, dans leurs demeures, ils se trouvèrent gisants.
 وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا شُعَيْبًا وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَأَخَذَتِ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ
 /fa-lammā jā'a amrunā najjaynā Šu'ayban wa-l-laḏīna āmanū ma'ahu bi-rahma minnā wa-aḥadat al-laḏīna ḏalamū l-ṣayḥa fa-aṣbaḥū fi diyārihim jātimīn)¹⁶⁵²

Comme ces deux passages l'indiquent, il y est question des récits de punition (*Straflegenden*) des peuples de Ṣāliḥ et de Šu'ayb, deux envoyés divins mythiques arabes. Dans les deux cas, le texte est exactement le même (avec une addition en Q 11, 66 qui glose de quoi Ṣāliḥ et les croyants furent sauvés et ajoute une formule stéréotypée sur la puissance divine que nous n'avons pas citée) : dans un premier temps « Notre Ordre » (أَمْرُنَا/*amrunā*) vient et sauve le prophète envoyé et ceux de son peuple qui crurent en lui. Nous retrouvons ici l'équivalent du *rēmzō/pūqdōnō* avec une nouvelle fonction salvatrice qui, à notre connaissance, n'apparaît pas dans l'homilétique syriaque. On peut d'ailleurs se demander si dans ces passages le أمر (*amr*) coranique – qui comme nous l'avons vu est personnifié (ici, il « vient ») et participe à l'action divine – ne s'est pas vu rectifier par des éditeurs postérieurs qui auraient ajouté « par une grâce de Nous » (بِرَحْمَةٍ مِنَّا/*bi-rahma minnā*) afin de limiter le caractère indépendant du أمر (*amr*) vis-à-vis de Dieu.

Dans un second temps, ceux qui ne crurent pas en l'envoyé de Dieu sont anéantis par « le Cri » qui les a « saisis », comme en Q 36, 49, avant de les tuer.

Cette concomitance de l'Ordre et du Cri dans ces deux passages de Q 11 trouve un parallèle frappant dans les vers de Jacques de Saroug étudiés précédemment qui évoquent le « Cri [...] continué et

¹⁶⁵⁰ Les quatre autres occurrences dont nous ne discuterons pas en détails sont les suivantes : Q 15, 73 « et le Cri les [i.e. la famille de Loth] saisit à l'aurore. » ; Q 15, 83 « Mais le Cri les [i.e. les Hommes d'al-Hijr] saisit au matin. » ; Q 23, 41 « Le Cri, [au nom] de la Vérité, les [i.e. peuple après Noé] saisit et Nous en fîmes des débris... » ; et Q 29, 40 « Nous emportâmes chacun [d'eux] pour son péché. [...] D'autres furent emporté par le Cri... ».

¹⁶⁵¹ Q 11, 66-7.

¹⁶⁵² Q 11, 94.

(possible) lettre ح (ḥā) dont la lecture correspondrait avec la racine trilitère de laquelle dérive le « cri » ou صَيْحَةٌ (ṣayḥa).

Ensuite le contexte même dans lequel se trouve notre verset est une description de la terreur causée par la venue de cette entité : les versets suivants décrivent l'évaporation des liens familiaux. Emran El-Badawi propose de voir en Q 30, 33-7 une « réarticulation » de différents passages des Évangiles qui font notamment dire à Jésus que parmi les signes avant-coureurs de la Fin, « Le frère livrera son frère à la mort, et le père son enfant ; les enfants se dresseront contre leurs parents et les feront condamner à mort »¹⁶⁵⁸. Si dans les deux cas nous retrouvons bien un scénario eschatologique décrivant un certain chaos dans des relations qui en temps normal sont sensées être fortes, nous ne sommes pas d'avis que Q 80 « réarticule » ces versets néotestamentaires pour les intégrer dans un discours sur la « trahison de la famille ». Dans ces derniers il est question d'actes malveillants entre des personnes qui se livrent les uns les autres à la mort tandis que dans le Coran, il est uniquement fait mention de l'homme qui « fuit » ses biens aimés. De plus, il n'est pas question d'un Cri (ni même de trompettes) dans ces versets des Évangiles alors que comme nous l'avons vu Q 80, 33 décrit ce qui se produira lorsque le Cri adviendra.

Un texte de l'homélie *Sur la Fin* (n°67) de Jacques de Saroug qui décrit la terreur causée par la venue de l'*eschaton* peut certainement nous éclairer sur notre passage coranique ainsi que sur son (ou ses) sous-texte(s). Après une exhortation invitant à considérer à quel point l'avènement est redoutable (v. 105 et sqq.), l'homéliste écrit :

Le Cri qui s'élancera sèmera la terreur (ܩܠܝܠܝܘܬܝܗ ܕܩܪܝܢܝܗ ܕܩܪܝܢܝܗ / *rhōbtō rōmē qōlō d-nōfēq qalīlōit*)¹⁶⁵⁹

Nous retrouvons dans ce vers le « Cri » (ܩܠܝܠܝܘܬܝܗ / *qōlō*) eschatologique comme en Q 80, 33 et la conséquence de celui-ci qui est de « semer la terreur ». Le Coran n'indique pas explicitement qu'il cause la frayeur mais les versets 34 à 36 dépeignent clairement une scène terrifiante. Mais c'est surtout la suite des descriptions des effets de ce Cri dans l'homélie qui nous rapproche desdits versets : Jacques de Saroug écrit que les artisans arrêteront leur travail (vv. 111-2), les laboureurs laisseront aller leurs charrues (vv. 113-4), et un peu plus loin, que les époux quitteront leurs femmes (vv. 121-2), de même que

La mère au cœur tendre fuira ses chéris (ܩܪܝܢܝܗ ܕܩܪܝܢܝܗ ܕܩܪܝܢܝܗ / *ōrqō ēmō raḥmōnītō mēn ḥabībēh*)¹⁶⁶⁰

Dans la partie qui suit le vers 109 suscitée, l'homéliste s'attèle à montrer de quelle manière ce Cri de la Fin sera terrifiant : le cours normal de la vie sera interrompu et même renversé. C'est ainsi qu'il en vient à écrire que la mère fuira ses chéris en employant le verbe syriaque commun ܩܪܝܢܝܗ (*raq*) pour

¹⁶⁵⁸ El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 172. Le passage en question est Mc 13, 12-3. Cf. aussi Mt 24, 10 et Lc 21, 16.

¹⁶⁵⁹ Homélie 3/67, v. 109.

¹⁶⁶⁰ *Ibid.*, v. 135.

« fuir », et dont la traduction arabe est le verbe فر (farra)¹⁶⁶¹, qui est justement celui employé en Q 80, 34. Ce verset ainsi que les deux suivants illustrent les effets du Cri eschatologique en montrant, tout comme Jacques de Saroug, le véritable bouleversement dans les comportements humains au Jour Dernier : ce dernier décrit les maris délaissant leurs femmes et la mère fuyant ses enfants (« ses chéris ») tandis que le Coran évoque l'homme fuyant notamment sa femme et ses enfants (ceux qui lui sont chers). On retrouve possiblement ici – mais encore plus dans l'homélie *Sur la Fin* – l'idée de Mc 13, 17 notamment qui dit : « Malheureuses celles qui seront enceintes et celles qui allaiteront en ces jours-là », qui d'après le contexte des deux versets précédents signifie implicitement que les femmes délaissent leurs enfants¹⁶⁶².

Il ressort de cette comparaison que Q 80, 33-6 peut être considéré comme une homélie eschatologique en arabe traitant d'un des événements de la Fin et de ses conséquences avec un double sous-texte néotestamentaire qui est d'une part celui de 1 Th 4, 16 pour ce qui est du « Cri »¹⁶⁶³, et d'autre part celui de Mc 13, 15-7 pour ce qui est des Hommes délaissant leurs biens et leurs être chers.

Afin de récapituler les éléments de cette sous-partie, nous proposons ci-dessous un tableau comparatif qui permettra de se rendre aisément compte des similarités d'utilisation du « Cri » à la fois dans les homélies syriaques de Narsai et Jacques de Saroug, et dans le Coran – ces deux corpus puisant selon nous essentiellement leur inspiration dans le vocabulaire néotestamentaire de 1 Th 4, 16 qui lui-même est sans doute tributaire d'une partie du discours eschatologique de l'Ancien Testament.

Homélies syriaques	Coran
« Un Cri unique » (ܘܢ ܩܪܝܘܢ ܘܚܕܐ /had qōlō) Narsai, Jacques de Saroug	« Un Cri unique » (وَأَصْوَاتٌ مِّنْ أَصْوَاتٍ مَّوَدَّاعَةٍ /sayḥa wāḥida) Q 36, 29+49+53 ; Q 38, 15 ; Q 54, 31
« le Cri terrifiant » (ܩܪܝܘܢ ܕܗܝܠܐ /qōlō dhilō) Narsai, Homélie 23 « Quelle stupéfaction de dire qu'à un seul Cri la Terre frémit » (ܩܪܝܘܢ ܕܗܝܠܐ ܕܩܪܝܘܢ ܕܗܝܠܐ ܕܩܪܝܘܢ ܕܗܝܠܐ /tahrō l-mēmar da-b-had qōlō rō'lo ar'ō) Jacques de Saroug, Homélie 5/192, v. 363	« Un Cri unique les saisira [d'effroi ?] » (وَأَصْوَاتٌ مِّنْ أَصْوَاتٍ مَّوَدَّاعَةٍ تَأْخُذُهُمْ /sayḥa wāḥida ta'ḥuḍuhum) Q 36, 49
« Le son de la trompette fera trembler la Terre et ceux qui l'habitent, et après le Cri terrifiant ordonnera à tous de se lever » (ܩܪܝܘܢ ܕܗܝܠܐ ܕܩܪܝܘܢ ܕܗܝܠܐ ܕܩܪܝܘܢ ܕܗܝܠܐ ܕܩܪܝܘܢ ܕܗܝܠܐ /qōl šifūrō mzi' lōh l-ar'ō wa-l-ōmūrēh w-bōtar)	« Un Cri unique les saisira [...]/ Il sera soufflé dans la trompette et voici que, des tombeaux, vers leur Seigneur, ils se précipiteront ! » (وَأَصْوَاتٌ مِّنْ أَصْوَاتٍ مَّوَدَّاعَةٍ تَأْخُذُهُمْ [...] وَتُفِخُ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ)

¹⁶⁶¹ Costaz, *Dictionnaire*, p. 265.

¹⁶⁶² El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 171 cite aussi ces versets de l'Évangile de Marc mais à propos de Q 22, 1-2. Cf. *infra* dans la sous-partie suivante à propos de ces deux versets coraniques pour un traitement plus développé du passage néotestamentaire en question.

¹⁶⁶³ Bell, *Commentary*, II, p. 497 renvoie lui aussi à ce verset de la première épître aux Thessaloniciens.

<p><i>kulhūn qōlō dhīlō d-pōqēd la-mqōm</i>)</p> <p>Narsai, Homélie 23</p>	<p>وَإِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ /<i>sayha wāhida ta'huḍuhum [...] wa-nufiḥa fi l-ṣūr fa-idā hum min al-ajdāt ilā rabbihim yansilūn</i>)</p> <p>Q 36, 49-51</p>
<p>« Un Cri [...] continué et persistant » (<i>מלך מלך /qōlō [...] takībō w-rhibūtō</i>)</p> <p>Jacques de Saroug, <i>Sur la Création d'Adam</i>, v. 381</p>	<p>« un Cri unique qui n'aura pas de reprise » (<i>صَيْحَةً</i>)</p> <p>وَإِحْدَةً مَا لَهَا مِنْ فَوَاقٍ /<i>sayha wāhida mā lahā min fawāq</i>)</p> <p>Q 38, 15</p>
<p>« Le Cri [...] détruit les corps » (<i>מלך [...] חספי /qōl [...] mnafeš gūšmē</i>)</p> <p>Jacques de Saroug, <i>Sur la Création d'Adam</i>, v. 395</p>	<p>« Un Cri unique et ils [i.e. les habitants impies] se trouvèrent sans vie ! » (<i>إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً</i>)</p> <p>وَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ /<i>in kānat illā sayha wāhida fa-idā hum ḥāmidūn</i>)</p> <p>Q 36, 29 (et <i>passim</i>)</p>
<p>« le Cri terrifiant ordonnera à tous de se lever » (<i>מלך מלך /qōlō dhīlō d-pōqēd la-mqōm</i>)</p> <p>Narsai, Homélie 23</p> <p>« Il fera entendre un seul Cri sur la Terre (<i>מלך מלך /ḥadō bart qōlō mašma' b-ar'ō</i>) en présence de toutes les créatures, et la création (s'éveillera) en sursaut comme d'un profond sommeil. »</p> <p>Narsai, Homélie 23</p> <p>« Le Cri de la Résurrection reconstruit les os » (<i>מלך מלך /qōl nūhōmō mrakēb garmē</i>)</p> <p>Jacques de Saroug, <i>Sur la Création d'Adam</i>, v. 395</p>	<p>« Le jour où ils entendront le Cri de/avec la Vérité, ce sera le Jour de la Sortie [des tombeaux, i.e. la Résurrection] » (<i>يَوْمَ يَسْمَعُونَ</i>)</p> <p>يَوْمَ الْخُرُوجِ بِالصَّيْحَةِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ يَوْمَ الْخُرُوجِ /<i>yawm yasma'ūna l-sayha bi-l-ḥaqq dālīka yawm al-ḥurūj</i>)</p> <p>Q 50, 42</p>
<p>« Un Cri, grand et comme le tonnerre, continué et persistant,/ qui, avec un Signe unique a enclenché à la fois le début et la fin./ Avec un Ordre unique il y aura une Résurrection » (<i>מלך מלך /qōlō rabō w-zaw'ō takībō w-rhibūtō/ da-b-ḥad rēnzō kdīm šūrōyō of šūlōmō/ b-ḥad pūqdōnō hōyō qiyōmtō</i>)</p> <p>Jacques de Saroug, <i>Sur la Création d'Adam</i>, vv. 381-3</p>	<p>« Quand vint Notre Ordre, par une grâce de Nous, Nous sauvâmes Šu'ayb et ceux qui avaient cru avec lui. Le Cri saisit ceux qui avaient été injustes et, au matin, dans leurs demeures, ils se trouvèrent gisants. » (<i>وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا شُعَيْبًا</i>)</p> <p>وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَأَخَذَتِ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ /<i>fa-lammā jā'a amrunā najjaynā šu'ayban wa-l-laḍīna āmanū ma'ahu bi-raḥma minnā wa-aḥadat al-laḍīna zalāmū l-sayha fa-ašbahū fi diyārihim jātimīn</i>)</p> <p>Q 11, 94 (+ Q 11, 66-7)</p>
<p>« Le Cri qui s'élancera sèmera la</p>	<p>« Lorsque viendra le Cri,/ le jour où l'homme</p>

<p>terreur » (رَهْبَتِي/رَهْبَتِي/رَهْبَتِي/rhōbtō rōmē qōlō d-nōfēq qalilōit) + « La mère au cœur tendre fuira ses chéris » (رَهْمَانِي/رَهْمَانِي/رَهْمَانِي/’ōrqō ēmō rahmōnītō mēn ḥabībēh) Jacques de Saroug, homélie 3/67, vv. 109 et 135</p>	<p>fuir son frère,/ sa mère et son père,/ sa compagne et ses fils » (فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاحَةُ يَوْمَ) (وَصَاحِبَتِهِ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ وَصَاحِبَتِهِ وَيَنِيهِ/fa-idā jā’at al-ṣāḥḥa/yawm yafirru al-mar’ min aḥīhi/wa-ummihi wa-abīhi/wa-ṣāḥibatīhi wa- banīhi) Q 80, 33-6</p>
---	--

III. Les bouleversements cosmiques et terrestres

Les bouleversements ou cataclysmes eschatologiques tels qu'ils sont décrits par différents versets plus ou moins longs et nombreux, disséminés à travers le corpus coranique, constituent la dernière partie de ce que les exégètes et théologiens musulmans ont appelé les « signes » (أَشْرَاطُ/ašrāt) avant-coureurs de la Fin, ou plus explicitement les « signes [avant-coureurs] de l'Heure » (أَشْرَاطُ السَّاعَةِ/ašrāt al-sā’a), en se basant sur un verset du Coran qui emploie ces deux termes¹⁶⁶⁴. Lorsque ceux-ci, mais aussi toute une série d'autres signes non-coraniques évoqués par la Tradition¹⁶⁶⁵, se produiront, les Hommes sauront que le Jour Dernier – dont le point culminant est le Jugement – est arrivé.

Dans le Coran, les bouleversements cosmiques affectent de diverses manières le soleil, la lune, les étoiles et le ciel et les bouleversements terrestres affectent d'abord logiquement la Terre, ensuite les montagnes et la mer.

La recherche orientaliste a abordé les évocations coraniques de ces bouleversements principalement des deux manières suivantes : soit en les lisant à la lumière de passages analogues dans l'Ancien et le Nouveau Testaments comme l'ont anciennement fait Karl Ahrens ou Tor Andrae¹⁶⁶⁶, et plus récemment Günter Lüling ou Emran El-Badawi¹⁶⁶⁷ ; soit en en livrant une lecture 'historisante'. Nous entendons par là une lecture de passages du Coran qui mentionnent par exemple l'obscurcissement du soleil ou le tremblement de la Terre comme étant la description d'une situation réelle s'étant produite à l'époque de la rédaction de ces versets.

Ainsi, pouvons-nous notamment citer David Cook qui constate que d'après les travaux de Fred Schaaf, nous savons que la comète de Halley apparut en Arabie en l'an 607, soit trois années avant que ne commence le début de la Révélation à Muḥammad selon la Tradition, ce qui le conduit à écrire que « It would be reasonable that some of the astronomical material in the Qur'an [i.e. Q 53, 1 ;

¹⁶⁶⁴ Q 47, 18 : « Qu'attendent [ces Croyants] sinon que l'Heure vienne à eux brusquement ? Déjà ses signes sont venus. ... » (فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاحَةُ يَوْمَ) (وَصَاحِبَتِهِ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ وَصَاحِبَتِهِ وَيَنِيهِ/fa-hal yanzurūna illā l-sā’a an ta’tiyahum baqtat^{an} fa-qad jā’a ašrātuhā).

¹⁶⁶⁵ Cook, *Muslim Apocalypse*, pp. 14-5 et note 44 pour les références.

¹⁶⁶⁶ Ahrens, « Christliches im Qoran », pp. 15-68 et 148-90 et Andrae, *Origines de l'islam*.

¹⁶⁶⁷ Lüling, *Challenge to Islam* et El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*.

Q 81, 1-2 ; Q 82, 1-2] is representative of this passage of the comet, or of others during that time period »¹⁶⁶⁸.

Allant dans ce même sens, mais sans exprimer de réserves quant à la plausibilité de telles considérations, Aziz Al-Azmeh écrit que les Arabes avant l'Islam considéraient que la « colère bétylique » se manifestait le plus communément par des éclairs, des tremblements de Terre, des éclipses lunaires et/ou solaires ainsi que des pluies de météorites qui se retrouveraient donc dès lors logiquement incorporées dans le Coran, qui selon lui est l'héritier d'une telle pensée¹⁶⁶⁹. D'après Al-Azmeh, il faudrait rapprocher ces mentions coraniques d'évènements qui se produisirent du vivant de Muḥammad, respectivement d'un tremblement de Terre qui eut lieu à Médine en 626 de l'ère commune, de multiples éclipses lunaires à La Mecque entre 570 et 622, de plusieurs éclipses solaires en 577, 590, 604 et 613 et de pluies de météorites entre 571 et 609¹⁶⁷⁰.

Certaines de ces catastrophes naturelles se trouvent mentionnées dans des chroniques syriaques comme celle écrite en 640 de l'ère commune, environ, qui rapporte qu'en juin 940 AG (Anno Græcorum, de l'ère séleucide, correspondant à l'année 629 de l'ère commune) il y eut un tremblement de Terre « violent » durant la nuit¹⁶⁷¹.

De même, les fragments de tables composées par Jacques d'Édesse en 691-2 de l'ère commune évoquent-t-elles une éclipse totale qui eut lieu en 620 de notre ère : « Muḥammad descend commercer dans les terres de Palestine, des Arabies et de Phénicie des Tyriens. Il y eut une éclipse solaire »¹⁶⁷².

Enfin, la Chronique de Zuqnīn, écrite en 775 de l'ère commune rapporte le fait qu'en 912 AG (correspondant à l'année 601 de notre ère), « Il y eut une grande obscurité à midi, et les étoiles sortirent et furent visibles comme si c'était la nuit... »¹⁶⁷³.

À ces mentions de tremblement de Terre et d'éclipses (du 10 mars 601 et du 2 septembre 620), nous pouvons ajouter la liste des cinq éclipses solaires qui auraient été visibles en Syrie au 7^{ème} siècle de l'ère commune et que Palmer consigne dans un appendice¹⁶⁷⁴, ainsi qu'une possible éclipse solaire du 27 janvier 632 (l'année donnée par la Tradition musulmane comme étant celle de la mort de Muḥammad) qui aurait été visible à La Mecque¹⁶⁷⁵.

À notre sens, trois problèmes majeurs émergent de cette méthodologie – que nous avons qualifiée d'« historicisante » – qui cherche à expliquer les versets du Coran traitant des cataclysmes célestes et terrestres à la lumière d'évènements historiques : d'abord, s'il ressort à première vue que la période supposée/traditionnelle de la vie de Muḥammad (570-632) a été rythmée par les tremblements de

¹⁶⁶⁸ Cook, « Survey of Muslim Material », p. 134. Cook poursuit en nuancant quelque peu : « However, this is no more than a guess and there is no way to verify it ».

¹⁶⁶⁹ Al-Azmeh, *Emergence of Islam*, p. 308.

¹⁶⁷⁰ *Ibid.*

¹⁶⁷¹ Palmer, *West-Syrian Chronicles*, p. 18.

¹⁶⁷² *Ibid.*, p. 39.

¹⁶⁷³ *Ibid.*, p. 54.

¹⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 261 : 26 décembre 604, 11 juin 606, 23 juillet 613, 21 mai 616 et 1^{er} juin 634. L'éclipse du 15 octobre 627 mentionnée dans la chronique de 640 n'aurait été visible qu'en Chine.

¹⁶⁷⁵ Sfar, *Le Coran est-il authentique ?*, pp. 129-43.

Terre et surtout par les éclipses solaires, il faut nuancer cela par un élément relevant de la technique rhétorique littéraire qui consiste, pour nombre d'auteurs de chroniques syriaques, à se servir notamment de la mention des éclipses pour souligner et dramatiser certains événements historiques marquants, comme par exemple la première apparition de Muḥammad qui est accompagnée d'une éclipse chez Jacques d'Édesse¹⁶⁷⁶. De la même manière, la mention de l'éclipse solaire de 601 est-elle décrite dans la suite de l'extrait suscitée de la Chronique de Zuqnīn comme ayant duré trois heures – c'est-à-dire comme celle de la crucifixion de Jésus – relevant ainsi plus d'une intention littéraire qu'informative¹⁶⁷⁷.

Ensuite, si tant est que ces événements eurent bien lieu (comme c'est le cas de l'apparition de la comète Halley en 607 qui ne repose pas sur une mention dans des chroniques syriaques) et que Muḥammad en fut le témoin, cela reviendrait à proposer l'équation traditionnelle musulmane selon laquelle tout le Coran doit être lu et compris à la lumière de la vie de Muḥammad, ce qui relève non seulement d'une lecture *exégétique* tardive de ce livre qui implique une certaine gymnastique intellectuelle pour faire dire au texte ce qui ne s'y trouve pas, mais qui est aussi contredite par des éléments touchant à l'histoire des textes qui suggèrent une *multitude d'auteurs* au Coran¹⁶⁷⁸.

Pour cette raison, il est assez étonnant qu'un savant comme Stephen Shoemaker, qui délaisse avec raison la vision bipartite traditionnelle du Coran mecquois et du Coran médinois calquée sur une vie de Muḥammad composée *a posteriori*¹⁶⁷⁹, comprenne un passage du Coran tel que le premier verset de la sourate al-Qamar (Q 56) qui décrit la fente de la lune (cf. *infra*) comme renvoyant probablement « to some dramatical astronomical event(s) that had recently appeared [i.e. Halley's comet in 607], which the Qur'ān interprets as a portent of the impending Hour. »¹⁶⁸⁰.

Enfin, il nous semble que globalement, le fait de chercher à comprendre le texte du Coran à la lumière d'un environnement 'matériel' appartienne à une certaine vision quelque peu naïve qui est souvent plus imaginaire qu'historique (le contexte du désert, des tribus et des croyances 'païennes' qui trouveraient un écho dans le Coran) et qui délaisse trop souvent l'analyse littéraire critique et comparative qui éclaire pourtant de nombreux aspects du discours coranique.

Aussi nous paraît-il plus prudent, et *in fine* plus convainquant, de comprendre les différents passages du Coran qui traitent des bouleversements eschatologiques ayant trait au domaine céleste et au domaine terrestre dans leur contexte littéraire : ce sont des homélies arabes sur la Fin qui décrivent

¹⁶⁷⁶ Palmer, *West-Syrian Chronicles*, p. 262 : « It seems fair to say that the Syrian chroniclers here surveyed were not interested in eclipses for their own sake, but only if they made an effective combination with events on the human stage. For example, [the chronicle composed AD 640] imports an eclipse from China to mark the death of Chosroēs II, whereas [the charts of James of Edessa] juxtaposes the first appearance of Muḥammad with a solar eclipse ».

¹⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 263.

¹⁶⁷⁸ Pour une discussion plus approfondie de ces points, voir notre introduction.

¹⁶⁷⁹ Shoemaker, *Death of a Prophet*, p. 160.

¹⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 161. Et plus récemment, voir son *Apocalypse of Empire*, p. 127 : « Presumably, as David Cook suggests, these [i.e. Q 54, 1-2 ; Q 69, 16] and other passages refer to some remarkable astronomical event that Muhammad and other inhabitants of the Ḥijāz had recently witnessed ».

les évènements cataclysmiques précédant la Résurrection et le Jugement en puisant dans des images bibliques eschatologiques.

Cette manière d'envisager les choses n'est pas nouvelle puisqu'un savant comme Tor Andrae, par exemple, avait bien vu que ces descriptions de « la fin du monde [...] provoquée par un effroyable tremblement de terre » trouvaient des parallèles dans l'Apocalypse de Jean du Nouveau Testament, ou dans le livre vétérotestamentaire d'Isaïe¹⁶⁸¹.

Mais comme nous allons le voir c'est surtout le treizième chapitre de l'Évangile de Marc qui est surnommée « l'apocalypse synoptique »¹⁶⁸², ainsi que ses parallèles dans le vingt-quatrième chapitre de Mathieu et le vingt-et-unième de Luc, qui entretiennent des liens forts avec le texte et le sous-texte des versets eschatologiques du Coran.

Récemment, Emran El-Badawi a suggéré que le récit apocalyptique du Coran décrivant « le tremblement de la Terre et le déchirement des cieux » (ainsi que les bouleversements terrestres, maritimes et célestes), qui selon lui figure dans les débuts des « sourates mecquoises » sont « inspirés » des Évangiles en araméen¹⁶⁸³. Il propose alors que les différentes composantes de ces passages bibliques (qu'il classifie de 1 à 9 : souffrances, mention du soleil, de la lune et des étoiles, obscurcissement du soleil, de la lune, chute des étoiles, grondement de la mer, Hommes qui meurent de peur, Terre tremblant et cieux tremblant), « were dogmatically re-articulated to fit the exigencies of the early Muslim community, Muḥammad's vision of strict monotheism, and the rhymed prose of his prophetic speech. What this means more specifically is that these apocalyptic scenes were translated, elaborated upon, or re-organized from their earlier Aramaic form to fit a late antique sectarian Arabian context. »¹⁶⁸⁴.

Nous nous accordons avec El-Badawi, à la suite de bien d'autres avant lui, en considérant que nombre de thèmes eschatologiques du Coran proviennent des Évangiles, et plus particulièrement de ce que nous pouvons appeler les « apocalypses synoptiques », en comprenant ces versets coraniques comme des reformulations de divers passages de Mc, Mt et Lc, notamment.

À nos yeux, une des limites de l'étude d'El-Badawi tient au fait qu'il ne propose pas de cadre concret dans lequel envisager cette « réarticulation » des Évangiles syriaques dans le discours coranique. Dans la suite de cette troisième sous-partie, nous chercherons à démontrer que la totalité des versets eschatologiques du Coran qui traitent des bouleversements cosmiques et terrestres de la Fin ont le même rapport à leurs sous-textes néotestamentaires (et, dans une moindre mesure, vétérotestamentaires) que les vers des homélies eschatologiques syriaques de Narsaï et de Jacques de Saroug qui traitent des mêmes thématiques. Dans les deux cas, des exégètes et prédicateurs ont ancré leur discours exhortatif présent – destiné à leurs contemporains – dans une ancienne tradition biblique en puisant dans son vocabulaire, ses images et ses idées, tout en les intégrant à un nouveau discours en les retravaillant, en les reformulant, et en les actualisant.

¹⁶⁸¹ Andrae, *Les origines de l'islam*, p. 73. Pour une brève étude comparative plus récente entre les thèmes eschatologiques du Coran et ceux du livre de l'Apocalypse, cf. Brady, « Revelation and the Qur'an ».

¹⁶⁸² Cuvillier, « L'Apocalypse de Jean », p. 417.

¹⁶⁸³ El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 174.

¹⁶⁸⁴ *Ibid.*, p. 176.

La première partie de cette étude sera consacrée aux bouleversements cosmiques de la Fin tels qu'ils sont décrits par le Coran, qui seront analysés à la lumière de leurs sous-textes bibliques et en parallèle à leurs équivalents homilétiques. Nous y aborderons de manière exhaustive les catastrophes touchant au soleil, à la lune, aux étoiles et au ciel.

La seconde partie s'intéressera aux cataclysmes eschatologiques terrestres de la même manière, en y étudiant exhaustivement les bouleversements affectant la Terre, les montagnes et les mers.

En raison du fait que l'ensemble des versets coraniques sur lesquels nous travaillerons (une cinquantaine) emploient un vocabulaire qui est la plupart du temps à la fois assez énigmatique et composé très souvent de hapax, nous aurons recours à une triple analyse systématique de ces textes : comment les exégètes musulmans classiques les ont-ils compris ? Comment les lexicographes arabes anciens ont-ils expliqué certains noms et/ou verbes ? Et enfin, que peut nous dire une étude sémitique comparative sur le sens des hapax et autres noms/verbes ambigus du Coran ?

1. Antécédents aux bouleversements cosmiques coraniques

Dans cette première section, nous discuterons des quatre grands retournements dans l'ordre des affaires célestes qui sont dits survenir dans un futur indéterminé, avant la Résurrection et le Jugement Dernier, à travers quinze sourates différentes. Notre hypothèse est que la base ou le canevas de ces descriptions eschatologiques est constitué des textes des trois Évangiles de Marc, Mathieu et Luc, que nous appellerons par commodité les « apocalypses synoptiques ». Outre ces livres, l'Apocalypse de Jean a probablement aussi joué un rôle non négligeable dans le bagage littéraire des homélies arabes du Coran (comme il l'a fait dans les homélies syriaques, ainsi que nous le verrons). En amont, ces quatre livres néotestamentaires sont les héritiers de certains textes 'proto-apocalyptiques' de l'Ancien Testament qui figurent en Isaïe, Ezéchiel, Amos et Joël.

Afin de faciliter la suite de notre discussion, nous donnons dès maintenant l'intégralité des textes tirés de ces huit livres bibliques qui, selon nous, forment le noyau des descriptions des cataclysmes cosmiques des homélies arabes du Coran (et, par extension, des homélies syriaques de Narsaï et Jacques de Saroug). Nous y faisons figurer la division adoptée pour cette première partie, à savoir, les bouleversements touchant : a) le soleil ; b) la lune ; c) les étoiles ; et d) le ciel.

1.1 Textes néotestamentaires

Après avoir annoncé la Fin et certains de ses signes (tremblements de terre, famines, Abominable Dévastateur, « jours de détresse », etc. cf. *infra*), Jésus annonce la dernière phase de l'*eschaton* avec la venue du Fils de l'Homme (cf. *supra*), en ces termes dans l'Évangile de Marc :

Mais en ces jours-là, après cette détresse, [a] le soleil s'obscurcira, [b] la lune ne brillera plus, [c] les étoiles se mettront à tomber du ciel et [d] les puissances qui sont dans les cieux seront ébranlées.¹⁶⁸⁵

¹⁶⁸⁵ Mc 13, 24-5.

L'autre passage synoptique qui lui est lié est Mt 24, 29 (idem pour ce qui précède l'annonce de la venue du Fils de l'Homme) :

Aussitôt après la détresse de ces jours-là, [a] le soleil s'obscurcira, [b] la lune ne brillera plus, [c] les étoiles tomberont du ciel, [d] et les puissances des cieux seront ébranlées.

Ensuite, Lc 21 se distingue quelque peu des versets suscités de Mc et Mt, car bien qu'il annonce la Fin prochaine et la destruction qui s'en suivra, de même que ses signes (tremblements de terre, etc.), la description qui précède l'annonce de la venue du Fils de l'Homme est plus laconique bien qu'elle se réfère aux mêmes évènements cosmiques et terrestres avec le même sous-texte vétérotestamentaire :

Il y aura des signes [a] dans le soleil, [b] la lune [c] et les étoiles, et sur la Terre les nations seront épouvantées par le fracas de la mer et son agitation, tandis que les Hommes défailleront de frayeur dans la crainte des malheurs arrivant sur le monde ; [d] car les puissances des cieux seront ébranlées.¹⁶⁸⁶

Outre ces textes de l'« apocalypse synoptique », il faut noter deux autres passages figurant dans le Nouveau Testament qui mentionnent des bouleversements eschatologiques analogues. Il s'agit de l'Apocalypse de Jean, d'abord dans son sixième chapitre consacré à l'ouverture des six sceaux et à leurs conséquences. Jean décrit ainsi l'ouverture du sixième et dernier sceau :

Et je vis : Quand [l'agneau] ouvrit le sixième sceau, il se fit un violent tremblement de terre. [a] Le soleil devint noir comme une étoffe de crin, [b] et la lune entière comme du sang. [c] Les étoiles du ciel tombèrent sur la Terre, comme fruits verts d'un figuier battu par la tempête. [d] Le ciel se retira comme un livre qu'on roule, toutes les îles et les montagnes furent ébranlées.¹⁶⁸⁷

Ensuite, il s'agit du huitième chapitre que nous avons déjà entrevu précédemment. Il y est question non plus des six sceaux, mais des six trompettes sonnées l'une après l'autre par les anges et dont la conséquence est de déclencher différents évènements (cf. *supra*). Lorsque le quatrième ange sonne sa trompette,

[a] le tiers du soleil, [b] le tiers de la lune [c] et le tiers des étoiles furent frappés. Ils s'assombrirent du tiers : le jour perdit un tiers de sa clarté et la nuit de même.¹⁶⁸⁸

Bien entendu, l'ensemble de ces descriptions imagées des bouleversements cosmiques qui auront lieu lors des évènements de la Fin est héritier des textes eschatologiques de l'Ancien Testament et tout particulièrement de quatre de ses livres, dont nous donnons les extraits pertinents ci-dessous dans un ordre chronologique relatif.

¹⁶⁸⁶ Lc 21, 25-6.

¹⁶⁸⁷ Ap 6, 12-4.

¹⁶⁸⁸ Ap 8, 12.

1.2 Textes vétérotestamentaires

D'abord le treizième chapitre du livre d'Isaïe contient un oracle contre Babylone qui mentionne la venue du Jour du Seigneur qui va détruire le pays et ses pécheurs (13, 9), avant de poursuivre avec des indications sur les bouleversements cosmiques et terrestres qui y auront lieu :

[c] Les étoiles du ciel et leurs constellations ne feront plus briller leur lumière. Dès son lever, [a] le soleil sera obscur [b] et la lune ne donnera plus sa clarté. [...] [d] En effet, j'ébranlerai les cieux et la Terre tremblera sur ses bases, sous la fureur du Seigneur de l'univers, le jour de son ardente colère.¹⁶⁸⁹

Ensuite, dans un oracle contre Pharaon au sein du livre d'Ezéchiel, Dieu dit :

Lorsque ta lumière sera éteinte, [d] je couvrirai les cieux [c] et j'obscurcirai les étoiles, [a] je couvrirai le soleil d'une nuée [b] et la lune ne laissera pas luire sa lumière. Tous les luminaires des cieux, je les obscurcirai à cause de toi, je mettrai les ténèbres sur ton pays – oracle du Seigneur Dieu.¹⁶⁹⁰

Puis, dans une vision qu'a Amos, Dieu lui montre la fin qui est arrivée pour Israël (8, 2) en raison de la rapacité des marchands et de l'acharnement sur les pauvres (8, 4), à la suite de quoi il déclare :

à cause de cela, la Terre ne va-t-elle pas frémir et tous ses habitants prendre le deuil ? elle gonflera toute entière, comme le fleuve, Elle s'enflera et s'affaissera comme le fleuve d'Égypte. Il arrivera, ce jour-là – oracle du Seigneur, mon Dieu – [a] où je ferai se coucher le soleil en plein midi et enténébrerai la Terre en plein jour.¹⁶⁹¹

Enfin dans le livre de Joël, après l'annonce de la venue du « Jour du Seigneur » qui est exprimée par le cor et les cris (voir partie précédente), il est dit que c'est « un jour de ténèbres et d'obscurité » (2, 2 ; voir chapitre 1) et un peu plus loin que le peuple « nombreux et puissant » qui est comparé entre autres à des « chevaux » (2, 4) devant lequel les peuples sont effrayés (2, 6) va causer un certain nombre de bouleversements :

Devant eux, la Terre frémit, [d] le ciel est ébranlé ; [a] le soleil [b] et la lune s'obscurcissent [c] et les étoiles retirent leur clarté.¹⁶⁹²

Le chapitre suivant décrit en ces termes l'avènement du Jour du Seigneur :

¹⁶⁸⁹ Is 13, 10-3.

¹⁶⁹⁰ Ez 32, 7-8.

¹⁶⁹¹ Am 8, 8-9.

¹⁶⁹² Jl 2, 10.

[a] Le soleil se changera en ténèbres [b] et la lune en sang à l'avènement du jour du Seigneur, grandiose et redoutable. Alors, quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé. ...¹⁶⁹³

Enfin le quatrième et dernier chapitre décrit le Jugement dernier qui aura lieu en ces temps eschatologiques et lit :

... le jour du Seigneur est proche dans le Val de la Décision. [a] Le soleil [b] et la lune s'obscurcissent, [c] les étoiles retirent leur clarté.¹⁶⁹⁴

Nous reviendrons plus en détails sur les extraits du Nouveau Testament et de l'Ancien Testament suscités, en nous intéressant de plus près à leur vocabulaire dans leurs langues originales respectives (ainsi que dans la traduction syriaque des textes vétérotestamentaires) dans le cours de la présente étude qui suivra l'ordre (arbitraire) de l'énumération des bouleversements cosmiques figurant dans les « apocalypses synoptiques » néotestamentaires.

2. Bouleversements cosmiques

2.1 Obscurcissement du soleil

Le premier bouleversement cosmique – correspondant à la partie a) des textes bibliques suscités – qui nous intéressera d'abord, n'apparaît qu'une seule fois dans la totalité du corpus canonique du Coran. Il s'agit de l'obscurcissement du soleil¹⁶⁹⁵. Ce dernier, شمس (*šams*) en arabe, est employé à trente-trois reprises dans le Coran, dont la majorité des occurrences – plus de la moitié – est liée à la mention de la lune¹⁶⁹⁶. Le soleil est notamment évoqué comme étant l'un des signes de Dieu (آية/*āya*, cf. Q 41, 37) et comme produisant une clarté ou une lumière (ضياء/*ḍiyāʾ*, cf. Q 10, 5 et pour le soleil comme « lampe » سراج/*sirāj*, cf. Q 71, 16).

Le premier verset de la sourate al-Takwīr (Q 81), qui introduit une péricope eschatologique (vv. 1-14)¹⁶⁹⁷ et se situe dans la droite lignée des « apocalypses synoptiques » de Mc 13 ou Mt 24¹⁶⁹⁸, est traduit de la manière suivante par Régis Blachère (nous avons simplement changé le « Quand » en « Lorsque ») :

¹⁶⁹³ Jl 3, 4-5.

¹⁶⁹⁴ Jl 4, 14-5.

¹⁶⁹⁵ Un autre passage du Coran, Q 75, 9, évoque le rassemblement du soleil et de la lune qui a été compris par certains exégètes comme se référant à leur éclipse – donc leur obscurcissement – mais cette lecture ne va pas de soi. Nous reviendrons sur ce verset dans la prochaine sous-partie.

¹⁶⁹⁶ Q 6, 96 ; Q 7, 54 ; Q 10, 5 ; Q 12, 4 ; Q 13, 2 ; Q 14, 33 ; Q 16, 12 ; Q 21, 33 ; Q 22, 18 ; Q 29, 61 ; Q 31, 29 ; Q 35, 13 ; Q 36, 40 ; Q 39, 5 ; Q 41, 37 (x2) ; Q 55, 5 ; Q 71, 16 et Q 75, 9.

¹⁶⁹⁷ Bell, *Commentary*, II, p. 499 constate que Q 81, 1-14 traite du Jour du Jugement et Blachère, *Le Coran*, p. 638 précise qu'il s'agit dans cette partie du « thème des cataclysmes annonciateurs du Jugement Dernier ».

¹⁶⁹⁸ El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 176 note que Thyen, *Bibel und Koran* (1989) pp. 198-9 et 238-9 avait correctement identifié le début de Q 81 aux images apocalyptiques de Mc 13.

Lorsque le soleil sera obscurci (إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ/idā l-šams kuwwirat)¹⁶⁹⁹

Le verbe arabe intensif de deuxième forme de كَارَ (*kāra*) qui est employé ici signifie littéralement « enrouler », comme pour le turban qui est enroulé sur la tête¹⁷⁰⁰. Le Coran utilise ce verbe de manière métaphorique, comme ailleurs dans le Coran, lorsqu'on y lit que Dieu « enroule la nuit sur le jour et le jour sur la nuit »¹⁷⁰¹. Ainsi, notre verset eschatologique signifierait-il littéralement « Lorsque le soleil sera enroulé »¹⁷⁰². C'est de cette manière que certains exégètes classiques – minoritaires – ont compris ce premier verset¹⁷⁰³, mais il est notable que la plupart d'entre eux aient vu qu'il ne s'agissait pas ici de l'image apocalyptique d'un soleil enroulé (une image qui, à notre connaissance, ne trouve pas de parallèle ailleurs¹⁷⁰⁴), mais bien du fait qu'à la Fin des temps, cet astre « perdrait sa lumière ou sa clarté » et serait « obscurci »¹⁷⁰⁵. Cela semble suggérer que les exégètes anciens aient eu une connaissance préalable du contexte et du sous-texte de ce verset.

¹⁶⁹⁹ Q 81, 1.

¹⁷⁰⁰ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿayn*, IV, p. 56 : « *al-kawr* c'est l'enroulage du turban sur la tête. On le *kawwara/takwīr* » (تَكَوِّرُهَا عَلَى الرَّأْسِ وَقَدْ كَوَّرْتَهَا تَكَوِيرًا/*al-kawr lawṭ al-ʿimāma ʿalā l-ra's wa-qad kawwarathā takwīran*). Cf. aussi Bell, *Commentary*, II, p. 499 qui mentionne que le verbe *kāra* signifie « plier » et que la deuxième forme verbale au passif veut dire « être enroulé » ou « être voilé ».

¹⁷⁰¹ Q 39, 5 : « Il enroule la nuit sur le jour et il enroule le jour sur la nuit (يَكْوِرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيَكْوِرُ النَّهَارَ عَلَى الْيَوْمِ /*yukawwuru l-layl ʿalā l-nahār wa-yukawwuru l-nahār ʿalā l-layl*) ». Ce verset contient les deux seuls autres emplois du verbe de racine *k w r* dans l'ensemble du Coran.

¹⁷⁰² Voir la traduction de Abdel Haleem, *The Qur'an*, p. 411 : « When the sun is rolled up ».

¹⁷⁰³ Al-Yazīdī, *Ġarīb al-Qurʾān*, p. 415 : « comme l'enroulement du turban qui est lié puis effacé » (مثل تَكَوِيرِ الْعِمَامَةِ /*miṭl takwīr al-ʿamāma tuliffa fa-tumihā*) et Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qurʾān*, p. 516 rapportant les paroles attribuées à Abū ʿUbayda : « *tukawwaru*, c'est-à-dire lié comme on enroule un turban » (تَكَوِّرُ أَيُّ تَلَفٍّ كَمَا تَكَوِّرُ الْعِمَامَةَ /*tukawwuru ayy tulaffu kamā tukawwuru l-ʿamāma*). Une interprétation isolée assez étrange rapportée par al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿayn*, IV, p. 57 est la suivante : « c'est-à-dire sa lumière sera réunie » (أَيُّ جُمُعِ ضَوْءِهَا /*ayy jumīʿa ḍawʿuhā*).

¹⁷⁰⁴ Il n'est toutefois pas impossible que l'auteur de Q 81, 1 renvoie à Is 34, 4 qui, comme nous le verrons plus loin, décrit les cieux comme étant « enroulés ». Un auteur tel que Cyrille de Jérusalem (m. 386 de l'ère commune), écrit dans sa quinzième « Catéchèse baptismale » (qui traite de l'eschaton) que « ce monde passera et il en sera inauguré un plus beau » en citant les « preuves » scripturaires d'Is 34, 4 suivi de Mt 24, 29 (concernant l'obscurcissement du soleil), ajoutant que « Le Seigneur roulera les cieux, non pas pour les détruire, mais pour les ressusciter plus beaux », avant de citer Ps 27, 28 qui pourrait fournir une autre clé de compréhension de Q 81, 1 : « Et tous vieilliront comme un manteau et tu les rouleras comme un vêtement... ». Voir Bouvet (trad.), *Catéchèses baptismales*, p. 235.

¹⁷⁰⁵ Mujāhid, *Tafsīr*, p. 323 : selon des dires attribués à al-Ḥasan « *tukawwuru* si bien/jusqu'à ce que sa lumière disparaisse et qu'il ne lui reste plus de lumière » (يَذْهَبُ ضَوْءُهَا فَلَا يَبْقَى لَهَا ضَوْءٌ /*tukawwuru ḥattā yadhabu ḍawʿuhā fa-lā yabqā lahā ḍawʿ*); Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 455 : « et que sa lumière disparaîtra » (فَذَهَبَ ضَوْءُهَا /*fa-ḍahaba ḍawʿuhā*); al-Farrāʿ, *Maʿānī l-Qurʾān*, III, p. 128 : « sa lumière disparaîtra » (ذَهَبَ ضَوْءُهَا /*ḍahaba ḍawʿuhā*); ʿAbd al-Razzāq, *Tafsīr*, III, p. 395 rapportant des dires attribués à Qatāda : « sa lumière sera retirée » (أَذْهَبَ /*aḍahaba ḍawʿuhā*); Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qurʾān*, p. 516 rapportant les paroles de « d'autres exégètes » : « c'est-à-dire sa lumière disparaîtra » (أَذْهَبَ ضَوْءُهَا أَيُّ /*ayy ḍahaba ḍawʿuhā*); al-Jubbāʿī, *Tafsīr*, p. 836 : « quand la

Quel est ce sous-texte ? Comme nous l'évoquions et comme l'ont remarqué depuis fort longtemps un certain nombre de chercheurs dont l'un des derniers en date est Emran El-Badawi, Q 81, 1 correspondrait principalement à la partie « le soleil s'obscurcira » (ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται et ܫܡܫܘܐ/šēmšō nēhšak) de Marc 13, 24 et de Mathieu 24, 29 (contenu n°3 dans la nomenclature apocalyptique d'El-Badawi)¹⁷⁰⁶, et dans une moindre mesure à Luc 21, 25 qui fait dire à Jésus qu'à la Fin des temps, « il y aura des signes dans le soleil... » (Καὶ ἔσονται σημεῖα ἐν ἡλίῳ et ܩܘܡܘܢܐ ܕܫܡܫܘܐ/w-nēhwyōn ōtūtō b-šēmšō).

À ces passages synoptiques il faut ajouter les descriptions que fournissent deux versets du livre de l'Apocalypse, déclarant tantôt que « Le soleil devint noir comme une étoffe de crin » (καὶ ὁ ἥλιος ἐγένετο μέλας ὡς σάκκος τρίχινος et ܩܘܡܘܢܐ ܕܫܡܫܘܐ/w-šēmšō wō ūkōmō ak saqō d-sa'rō)¹⁷⁰⁷, et tantôt que le tiers du soleil « s'assombrit » (σκοτισθῆναι et ܫܡܫܘܐ/nēhšak) du tiers et qu'ainsi « le jour perdit un tiers de sa clarté » (καὶ ἡ ἡμέρα μὴ φάνη τὸ τρίτον αὐτῆς et ܩܘܡܘܢܐ ܕܫܡܫܘܐ/w-yōmō lō nēnhar tūltēh)¹⁷⁰⁸. Cette dernière phrase nous rappellera les interprétations musulmanes anciennes de Q 81, 1 (mais cf. *infra* les formulations de Mc et Mt concernant la lune).

Le vocabulaire et les expressions employés dans ce contexte apocalyptique néotestamentaire sont bien entendu, comme c'est souvent le cas, hérités de passages eschatologiques de l'Ancien Testament et en l'occurrence surtout des livres d'Isaïe et de Joël. Dans ce premier, on y lit que « Dès son lever, le soleil sera obscur » (יְהִי הַשֶּׁמֶשׁ חָשֵׁךְ/ḥāšak ha-šēmēš b^e-šētō)¹⁷⁰⁹ et dans ce second, il est écrit à deux reprises que « Le soleil et la lune s'obscurcissent » (יְהִי הַשֶּׁמֶשׁ וְיִהְיֶה הַיָּרֵךְ חָשֵׁךְ/šēmēš v^e-yarēah qādārū)¹⁷¹⁰. On retrouve dans ces deux exemples textuels la formulation la plus proche de celle des versets de Marc et de Mathieu avec le verbe syriaque ܫܡܫܘܐ (nēhšak) correspondant à l'hébreu יְהִי חָשֵׁךְ (ḥāšak), et dans une moindre mesure à יְהִי חָשֵׁךְ (qādārū), ainsi que le substantif ܫܡܫܘܐ (šēmšō) correspondant à שֶׁמֶשׁ (šēmēš). Mais d'autres passages eschatologiques vétérotestamentaires expriment la même idée de l'obscurcissement des astres, et notamment du soleil, formulée en des termes différents. Le livre d'Ezéchiel, par exemple, fait dire à Dieu « je couvrirai le soleil d'une nuée » (אֶכְסֶה אֶת הַשֶּׁמֶשׁ בְּעָנָן אֲכַסְּנוּ/šēmēš bē-ānān akasēnū)¹⁷¹¹, le livre d'Amos « Il arrivera, ce jour-là [...] où je ferai se coucher le soleil en plein midi et enténébrerai la terre en plein jour » ([...] וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא אֲרֹא אֶת הַשֶּׁמֶשׁ בְּצֶדֶק וְהָיָה הַיּוֹם חָשֵׁךְ/ve-ḥāyāh ba-yōm ha-hūa [...] ve-hebētī ha-šēmēš ba-

lumière du soleil disparaîtra » ; al-Qummī, *Tafsīr*, p. 741 : « il deviendra noir, obscur » (تصير سوادا مظلمة/tašīru sawdāʾ muẓlimā) ; al-Ṭabarī, *Jāmiʿ*, XI, p. 395 résume ainsi l'opinion d'une partie des exégètes (citant notamment Qatāda) : « Lorsque la lumière du soleil disparaîtra » (إذا الشمس ذهب ضوءها/idā l-šams dahaba ḍawuhā) ; il cite par exemple des paroles attribuées à Ibn ʿAbbās : « il s'obscurcira » (أظلمت/aẓlamat).

¹⁷⁰⁶ El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 176.

¹⁷⁰⁷ Ap 6, 12.

¹⁷⁰⁸ Ap 8, 12.

¹⁷⁰⁹ Is 13, 10.

¹⁷¹⁰ Jl 2, 10 et 4, 15.

¹⁷¹¹ Ez 32, 7.

ṣāharāym v^e-haḥašak^etī lā-ārēṣ b^e-yōm ōr)¹⁷¹² et ailleurs dans le livre de Joël que « Le soleil se changera en ténèbres ... » (הַיּוֹם לֹא-יִהְיֶה שֶׁמֶשׁ/ha-šēmēš yēhāfēk l^e-ḥōšēk)¹⁷¹³.

L'idée que lors de l'arrivée de l'eschaton, la lumière – symbole du bien et manifestation de Dieu – aura disparue et que les ténèbres règneront sur Terre revient de nombreuses fois dans des passages décrivant le Jour 'eschatologique' du Seigneur dans l'Ancien Testament¹⁷¹⁴. Cette thématique est bien entendu reliée à l'obscurcissement du soleil – et de la lune comme nous allons le voir ci-après – et l'on trouve d'autres versets bibliques qui expriment l'idée que la course du soleil est interrompue lors de la Fin¹⁷¹⁵.

De toutes ces différentes formulations vétéro et néotestamentaires qui expriment la même idée de l'obscurcissement, aucune ne se rapproche de l'image coranique singulière du soleil enroulé, pourtant bien comprise dans son sens biblique par un grand nombre d'exégètes musulmans. Comment donc faire sens de cet enroulement solaire eschatologique ? Une des solutions serait de considérer que le verbe arabe a été mal compris, ce que semble suggérer El-Badawi qui traduit « When the sun is burnt out » en se référant à son équivalent syriaque¹⁷¹⁶. Pourtant à notre connaissance, aucune langue sémitique ne propose d'équivalences qui soient complètement satisfaisantes pour éclaircir le sens de ce verbe arabe de racine trilitère *k w r*¹⁷¹⁷. Le verbe équivalent hébreu קָאָר (*kāar*) – aussi orthographié קָעָר (*kā'ar*) – aurait pu faire sens dans le contexte de Q 81, 1 puisqu'il signifie « être sombre », mais il semblerait qu'il soit employé exclusivement de manière métaphorique pour signifier d'une personne qu'elle est « laide »¹⁷¹⁸.

Le verbe syriaque ܩܘܪ (*kwar*) à l'ethpael ܩܘܪܘܬܐ (*ētkawar*) signifie « devenir chaud » et « brûler », ce qui est probablement là les sens qu'avait en tête El-Badawi pour sa traduction, alors qu'encore une fois ce verbe ne semble s'utiliser que métaphoriquement pour parler d'une personne qui se fâche¹⁷¹⁹. En outre, on constatera qu'en guèze nous trouvons des verbes de racine analogue comme ከወረ (*kawra*)/ ከወረ (*kawwara*) et ተከወረ (*takawwara*), mais avec des sens très différents et incompatibles avec le verbe coranique puisqu'ils signifient « naviguer un bateau »¹⁷²⁰.

Au final, il est très peu probable que le Coran emploie un verbe de racine *k w r* dans les sens de l'hébreu, du syriaque ou du guèze.

En nous tournant à présent vers les homélies eschatologiques de Narsaï et de Jacques de Saroug, nous allons voir qu'il n'est peut-être pas besoin d'aller chercher d'autres sens au verbe arabe de

¹⁷¹² Am 8, 9. Comparer à Mc 15, 33.

¹⁷¹³ Jl 3, 4.

¹⁷¹⁴ Voir Jr 4, 23 : « Je regarde la Terre : elle est déserte et vide ; le ciel : la lumière en a disparu. » ; Jl 2, 2 : « C'est un jour de ténèbres et d'obscurité... » ; So 1, 15 : « ... jour de ténèbres et d'obscurité... » et Am 5, 18 : « ... Il [i.e. le Jour du Seigneur] sera ténèbres et non lumière. »

¹⁷¹⁵ Ha 3, 11 : « Le soleil et la lune se sont arrêtés dans leur demeure... ».

¹⁷¹⁶ El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 176.

¹⁷¹⁷ Zammit, *Lexical Study*, p. 361 ne répertorie aucune racine équivalente pour cette racine.

¹⁷¹⁸ Jastrow, *Dictionary*, p. 656.

¹⁷¹⁹ Payne Smith, *Dictionary*, p. 210 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 612.

¹⁷²⁰ Leslau, *Dictionary*, p. 300. Le guèze a aussi le substantif ከወር (*kawr*) pour le « fourneau », équivalent du syriaque ܩܘܪ (*kūrō*) et de l'arabe كُوْر (*kūr*) qui ont ce même sens.

Si notre homéliste avait écrit en arabe, il aurait tout aussi bien pu composer un vers tel que : فَشَقَّ (fa-šaqqa wa-ram l-šams) qui se traduirait par « Il déchirera et fera tomber le soleil », le verbe شَقَّ (šaqqa) correspondant au syriaque حَرَقَّ (praṭ)¹⁷²⁷, et le verbe رمى (ramā) à رَمَى (šdō)¹⁷²⁸. De manière intéressante, c'est justement ce dernier verbe arabe qui est employé par plusieurs exégètes musulmans classiques rapportant les dires attribués au Suivant (tābi^c) al-Rabī^c b. Ḥuṭaym (m. ca. 61/680)¹⁷²⁹ dans son explication de Q 81, 1 : le soleil « sera jeté à bas/abattu » (رُمِيَ رُمِي بِهَا/rumiya bihā)¹⁷³⁰.

En outre, à la fois Narsai et Jacques de Saroug utilisent l'image de l'extinction du soleil lui-même ou de ses rayons, en utilisant le verbe syriaque دَعَكَ (d'ek)¹⁷³¹, comme dans l'homélie 34 de ce premier : « Les rayons du soleil s'éteindront... » (دَعَكَ دَعَكَ دَعَكَ/šēmšō dō^ckīn zaliqōy) et dans l'homélie *Sur la Fin* (n°192) de ce second : « L'abîme se videra, le ciel s'obscurcira et le soleil s'éteindra » (دَعَكَ دَعَكَ دَعَكَ/w-šōdē 'ūmqō w-ḥōšēk rōmō w-dō^cek šēmšō)¹⁷³².

Enfin, des vers de deux homélies différentes de Jacques de Saroug expriment l'idée du soleil ne donnant plus de lumière à la Fin des temps en employant l'image de l'interruption divine de son cours, s'inspirant peut-être du passage susmentionné de Habaquq¹⁷³³. Un premier passage se situe dans l'homélie *Sur la Fin* : « Il imposera un terme aux roues du soleil pour qu'elles ne tournent plus (دَعَكَ دَعَكَ دَعَكَ/šōdē 'ēqbō l-gīglay šēmšō d-lō nētkarkōn) ; Et la course s'arrêtera, qu'il menait jusqu'aux confins » (دَعَكَ دَعَكَ دَعَكَ/w-bōṭlō ūrḥō da-ṭridō wōt 'al kul sōfīn)¹⁷³⁴. Le second se trouve dans l'homélie *Sur la Création d'Adam*, dans une formulation qui reprend les deux éléments du vocabulaire des « apocalypses synoptiques » : « Lorsque le soleil sera obscurci et qu'il ne suivra plus son cours » (دَعَكَ دَعَكَ دَعَكَ/mō d-ḥōšēk lēh šēmšō w-laytaw d-nērdē b-ūrḥēh)¹⁷³⁵.

Ici encore, si l'homéliste avait écrit en arabe, le début de ce vers aurait pu être lu إِذَا الشَّمْسُ أُظْلِمَتْ (idā l-šams uẓlimat) ou إِذَا الشَّمْسُ أَنْكَسَفَتْ (idā l-šams unkasafat), le verbe syriaque هَشَكَ (ḥašēk)

¹⁷²⁷ Manna, *Dictionary*, p. 498 : فَتَقَّ (fataqa), شَقَّ (šaqqa), نَثَرَ (naṭara), etc. et Costaz, *Dictionnaire*, p. 287 : شَقَّ (šaqqa) et قَسَمَ (qasama) pour « fendre, rompre », بَدَدَ (badada) pour « dissiper », et نَشَرَ (našara) pour « répandre ».

¹⁷²⁸ Manna, *Dictionary*, p. 593 : طَرَحَ (ṭaraḥa), أَلْقَى (alqā), رَمَى (ramā), اسْقَطَ (asqaṭa), etc. et Costaz, *Dictionnaire*, p. 360 : رمى (ramā) et طَرَحَ (ṭaraḥa) pour « jeter, lancer », اسْقَطَ (asqaṭa) pour « abattre ».

¹⁷²⁹ Voir Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 19 pour la date de mort d'Ibn Ḥuṭaym.

¹⁷³⁰ 'Abd al-Razzāq, *Tafsīr*, III, p. 396 ; al-Jubbā'ī, *Tafsīr*, p. 836 : « c'est-à-dire quand le soleil [...] sera jeté à bas (yurmā bihā) » et al-Ṭabarī, *Jāmi'*, XI, p. 396 : « il sera jeté à bas/abattu » (رُمِيَ رُمِي بِهَا/rumiya bihā).

¹⁷³¹ Cf. Manna, *Dictionary*, p. 203 : اَحْمَدَ (aḥmada), اَزَالَ (azāla), اَمَاتَ (amāta), etc. et Costaz, *Dictionnaire*, p. 68 : اِظْفَى (iṭṭafā) pour « éteindre », ذَبَلَ (dabala) « se flétrir » et بَطَلَ (baṭala) « cesser ».

¹⁷³² Homélie 5/192, v. 367.

¹⁷³³ Pour l'idée du soleil (et de la lune) soumis à une course régulière par Dieu cf. par exemple Q 6, 96, Q 7, 54 ; Q 13, 2 ; Q 36, 38 et Q 55, 5 : « Le soleil et la lune sont [soumis] à un cycle » (اَلشَّمْسُ وَالْقَمَرُ يُحْسَبَانِ/al-šams wa-l-qamar bi-ḥusbān).

¹⁷³⁴ Homélie 3/67, vv. 265-6.

¹⁷³⁵ Homélie sur la Création d'Adam, v. 267.

correspondant aux verbes arabes *أظلم* (*aẓlama*) et *انكسف* (*inkasafa*)¹⁷³⁶. Nous aurions là une formulation extrêmement proche du seul verset coranique que nous connaissons qui évoque l'obscurcissement du soleil lors de la Fin. Mais si Q 81, 1 emploie le verbe « enrrouler » plutôt que l'un des deux que nous venons de mentionner pour « obscurcir », c'est que son auteur a choisi une image évocatrice et poétique pour décrire le bouleversement eschatologique qui affectera le soleil, à l'instar de Jacques de Saroug qui écrit que le soleil sera « déchiré » lors de ces temps derniers.

2.2 Obscurcissement de la lune

Le second bouleversement dont nous traiterons qui affecte le cosmos avant le Jugement Dernier est lui aussi un obscurcissement, non plus du soleil mais de la lune, correspondant à l'élément b) des textes bibliques. Celle-ci, *قمر* (*qamar*) en arabe, est évoquée à vingt-sept reprises dans le Coran et du fait qu'elle est la plupart du temps mentionnée conjointement au soleil, elle est elle aussi désignée comme étant un « signe » (*آية/āya*) de Dieu et comme produisant de la lumière (*نور/nūr*, cf. Q 10, 5 et Q 71, 16 et *منير/munīr*, cf. Q 25, 61). De plus, à l'instar du soleil, elle est décrite comme suivant un certain cours défini par Dieu (cf. Q 6, 96, Q 7, 54 ; Q 13, 2). Avec la venue de l'*eschaton*, ces caractéristiques seront bouleversées : elle s'arrêtera dans sa course et ne donnera plus de lumière.

Un passage du Coran évoque assez explicitement ce renversement eschatologique. Il s'agit d'un texte de la sourate de la Résurrection, *al-Qiyāma* (Q 75), qui vient à la suite du verset 7 (« Lorsque la vue sera éblouie ») que nous avons vu précédemment à propos de la venue du Sauveur eschatologique :

Et [lorsque] la lune sera éclipsée/ Et [lorsque] le soleil et la lune seront rassemblés (*وَخَسَفَ الْقَمَرُ*)
وَاجْمَعُ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ / *wa-ḥasafa l-qamar/ wa-jumi'a l-šams wa-l-qamar*)¹⁷³⁷

L'ensemble de ces trois versets (Q 75, 7-9) traitant du Jour de la Résurrection¹⁷³⁸, a été correctement identifié comme décrivant certains des signes de la fin des Temps à la manière de ce que fait notamment le passage de Mt 24, 29¹⁷³⁹. En effet, la suite des « apocalypses synoptiques » de Marc et Mathieu, après avoir fait dire à Jésus qu'aux temps derniers le soleil sera obscurci, rapportent qu'il aurait déclaré : « la lune ne brillera plus » (καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς et *לֹא יִרְאוּ אֶת הַיָּרֵחַ*)

¹⁷³⁶ Manna, *Dictionary*, p. 271 : pour ce dernier verbe, Manna illustre son emploi par la phrase *هَوَسَ الشَّمْسُ* (*hōšēk šēmšō*) en donnant son équivalent arabe *انكسفت الشمس* (*inkasafat al-šams*). Voir aussi Costaz, *Dictionnaire*, p. 119.

¹⁷³⁷ Q 75, 8-9.

¹⁷³⁸ Voir Mujāhid, *Tafsīr*, p. 313 qui écrit à propos de l'ensemble Q 75, 7-9 : « C'est-à-dire c'est le Jour de la Résurrection » (*يوم القيامة*) *أَيُّ أَيُّهَا يَوْمُ الْقِيَامَةِ* / *ayy fa-huwa yawm al-qiyāma*, ce qui n'est pas étonnant au vu du premier verset de la sourate qui lui donne son titre.

¹⁷³⁹ Voir récemment les commentaires de Dye et El-Badawi, in Azaiez et al. (éds.), *Qur'an Seminar*, pp. 401-2.

ܡܝܫܪܐ/w-sahrō lō nētēl nūhrēh)¹⁷⁴⁰. Le texte de Luc, quant à lui, ajoute parmi les « signes » de la venue de la Fin : « Il y aura des signes dans [...] la lune... » (Καὶ ἔσονται σημεῖα ἐν [...] καὶ σελήνῃ et ܩܝܡܫܐ ܩܝܡܫܐ [...] ܩܝܡܫܐ/w-nēhwyōn ōtūtō [...] wa-b-sahrō)¹⁷⁴¹.

Enfin, les deux versets du livre de l'Apocalypse de Jean susmentionnés à propos de l'obscurcissement du soleil continuent ainsi : « et la lune entière [devint] comme du sang » (καὶ ἡ σελήνη ὅλη ἐγένετο ὡς αἷμα et ܩܝܡܫܐ ܩܝܡܫܐ ܩܝܡܫܐ/w-sahrō kulēh wō ak damō)¹⁷⁴² et « le tiers de la lune [...] Ils s'assombrirent (σκοτισθῆ et ܢܗܫܐܩ/nēhšak) du tiers »¹⁷⁴³.

Comme nous l'avons vu à propos de l'obscurcissement du soleil dans les « apocalypses synoptiques » et l'Apocalypse, l'ensemble de ces écrits néotestamentaires qui décrivent les bouleversements cosmiques puisent leur inspiration dans les textes de l'Ancien Testament qui les ont précédés¹⁷⁴⁴, à commencer par un verset du livre de Joël qui est à mettre en parallèle avec Ap 6, 12 : « ... la lune [se changera] en sang ... » (ܠܗܝܬ ܠܝܠܗ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ/v^e-hayār^e aḥ l^e-dām)¹⁷⁴⁵.

L'idée de la lune qui ne brillera plus, c'est-à-dire qui ne donnera plus de lumière, se trouve exprimée dans le livre d'Isaïe : « et la lune ne donnera plus sa clarté » (ܘܠܝܠܗ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ/v^e-yārēaḥ lō yāgīah ōrō)¹⁷⁴⁶, de Joël (dans deux versets évoqués ci-dessus à propos du soleil) : « le soleil et la lune s'obscurcissent ... » (ܘܠܝܠܗ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ/v^e-yārēaḥ qādārū)¹⁷⁴⁷ et dans le livre d'Ezéchiel¹⁷⁴⁸ : « et la lune ne laissera pas luire sa lumière » (ܘܠܝܠܗ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ/v^e-yārēaḥ lō yāir ōrō)¹⁷⁴⁹. Enfin le livre d'Habaquq décrit ainsi l'effet de la colère de Dieu qui sort pour le salut de son peuple : « Le soleil et la lune se sont arrêtés dans leur demeure »¹⁷⁵⁰.

Comment situer les deux versets de Q 75 par rapport à cet ensemble de textes bibliques ? D'abord, nous remarquerons que si les livres vétérotestamentaires d'Isaïe, de Joël et d'Ezéchiel et néotestamentaires de Marc, Mathieu et de l'Apocalypse mentionnent l'obscurcissement du soleil et de la lune tour à tour, Q 81 qui est le seul endroit où ce phénomène concernant le soleil est évoqué, ne parle nullement de la lune. Bien que Q 75, 9 mentionne le soleil et la lune conjointement, le verbe qui leur est associé n'illustre pas clairement l'idée de leur obscurcissement¹⁷⁵¹.

¹⁷⁴⁰ Mc 13, 24. Le passage parallèle de Mt 24, 29 a le même texte dans l'original grec, mais la traduction syriaque de la Pešittā est légèrement différente sans toutefois en affecter le sens : ܡܝܫܪܐ ܩܝܡܫܐ ܩܝܡܫܐ (w-sahrō lō nḥōwē nūhrēh).

¹⁷⁴¹ Lc 21, 25.

¹⁷⁴² Ap 6, 12.

¹⁷⁴³ Ap 8, 12.

¹⁷⁴⁴ En reprenant le phrasé de la LXX de ces textes, comme l'indique Luz, *Matthew 21-28*, p. 201, note 161.

¹⁷⁴⁵ Jl 3, 4.

¹⁷⁴⁶ Is 13, 10.

¹⁷⁴⁷ Jl 2, 10 et 4, 15.

¹⁷⁴⁸ Bell, II, *Commentary*, p. 460 renvoie à ce verset vétérotestamentaire pour l'idée exprimée par Q 75, 8.

¹⁷⁴⁹ Ez 32, 7.

¹⁷⁵⁰ Ha 3, 11.

¹⁷⁵¹ El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 177 écrit que les versets introductifs de Q 75 illustrent « the joining of sun and moon (in an eclipse ?) ». L'idée de l'éclipse provient de l'exégèse musulmane de ce verset et le point d'interrogation démontre bien l'ambiguïté du sens du verset.

Qu'évoque donc ce passage de Q 75, 8-9 ? Pour tenter de comprendre de quoi traitent ces versets eschatologiques, penchons-nous d'abord sur le verbe qui est employé au verset 8, avant de voir ce que les exégètes musulmans classiques en ont pensé.

Le verbe de Q 75, 8 est **حَسَفَ** (*hasafa*), que Blachère a traduit par « éclipse ». Ce verbe apparaît à sept autres reprises dans le Coran, toujours pour décrire un peuple impie englouti par la Terre ou pour menacer ceux qui ne croient pas de les engloutir dans la Terre¹⁷⁵². De ces occurrences, on serait tenté de déduire qu'il est question dans notre passage à l'étude de l'engloutissement de la lune. Voyons ce qu'une analyse étymologique comparative peut nous dire sur ce verbe **حَسَفَ** (*hasafa*).

La racine trilitère *h s f* de laquelle il dérive est attestée dans d'autres langues sémitiques, et notamment dans les langues anciennes que sont l'ougaritique où le verbe *hsp* signifie « dépérir » ou « flétrir », et l'akkadien où le verbe *hasāpu* veut dire « arracher »¹⁷⁵³.

En hébreu le nom **הַשִּׁיפָה** (*hasifāh*) est employé pour parler du « dévoilement » ou du « dépouillement »¹⁷⁵⁴. Autrement, le verbe **הִסַּף** (*hasaf*) signifie « décoller » ou « détacher » et le même verbe au pael, **הִסַּף** (*hassaf*), est employé pour « pilonner le grain »¹⁷⁵⁵. On retrouve le même sens de **הִסַּף** avec le verbe de racine trilitère *k s f* **הִסַּף** (*kāsaf*), qui au hifil **הִקְסִיף** (*hik'sif*), veut dire « pâlir », « perdre son éclat »¹⁷⁵⁶.

Il nous semble que seul le dernier verbe pourrait avoir un rapport avec l'arabe **حَسَفَ** (*hasafa*) employé dans le contexte de notre verset eschatologique puisqu'il serait question de la lune perdant son éclat, ce qui rejoindrait bien le sens des passages bibliques décrivant la lune ne donnant plus de clarté ou de lumière lors de la Fin des temps.

Si l'une des possibilités est de rapprocher la racine verbale arabe *h s f* de son pendant hébraïque *k s f* pour comprendre le sens de Q 75, 8, une autre manière plus directe est de voir ce que les lexicographes anciens en ont dit, et notamment comment le premier dictionnaire arabe attribué à al-Ḥalīl b. Aḥmad explique les différents substantifs et verbes dérivés de cette racine.

¹⁷⁵² Outre notre passage voir Q 16, 45 : « ... sont-ils à l'abri que Dieu les enfouisse en la Terre (**يَحْسِفُ اللَّهُ بِهِمْ**) **يَحْسِفُ اللَّهُ بِهِمْ**) *yaḥsifa Llāh bihim al-ard* ... » ; Q 17, 68 : « ... êtes-vous à l'abri qu'un pan de terre vous enfouisse (**يَحْسِفُ بِكُمْ**) **يَحْسِفُ بِكُمْ**) *yaḥsifa bikum al-barr*... » ; Q 28, 81-2 : « Nous fîmes engloutir par la Terre Coré et sa maison (**فَحَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ**) **فَحَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ**) *fa-ḥasafnā bihi wa-bi-dārihi l-ard* [...] Il nous aurait fait engloutir (**لَحَسَفَ بِنَا**) **لَحَسَفَ بِنَا**) *la-ḥasafa binā* ... » ; Q 29, 40 : « ... D'autres furent, par Nous, engloutis dans la Terre (**وَمِنْهُمْ مَنْ حَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ**) **وَمِنْهُمْ مَنْ حَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ**) *wa-minhum man ḥasafnā bihi l-ard* ... » ; Q 34, 9 : « ... Si Nous le voulons, Nous les engloutirons en la Terre (**نَحْسِفُ بِهِمُ الْأَرْضَ**) **نَحْسِفُ بِهِمُ الْأَرْضَ**) *naḥsif bihim al-ard* ... » et Q 67, 16 : « Etes-vous à l'abri que Celui qui est au ciel vous enfouisse en la Terre (**أَنْ يَحْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ**) **أَنْ يَحْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ**) *an naḥsifa bikum al-ard*) ... ».

¹⁷⁵³ Zammit, *Lexical Study*, p. 160. L'auteur du dictionnaire ne répertorie que ces deux racines comme équivalences à l'arabe *ḥasafa*.

¹⁷⁵⁴ Jastrow, *Dictionary*, p. 510.

¹⁷⁵⁵ *Ibid.*, p. 489.

¹⁷⁵⁶ *Ibid.*, p. 655.

On retrouve d'abord les sens qui peuvent être déduits des sept autres occurrences coraniques de l'emploi du verbe *حَسَفَ* (*hasafa*), à savoir qu'il s'agit d'un affaissement ou d'un renforcement de la Terre. Ainsi le substantif *حَسْفٌ* (*hasf*), par exemple, veut-il dire « la terre amollie par ce qui se trouve dessus comme choses [l'eau par exemple] »¹⁷⁵⁷, et de là le verbe *حَسَفَ* (*hasafa*) signifie « engloutir », comme dans l'exemple donné par le *Kitāb al-ʿayn* qui décrit la Terre : « Dieu la *hasafa* [i.e. l'engloutit] par cela »¹⁷⁵⁸, ainsi que le verbe de septième forme *inḥasafa* pour « (r)enfoncer » ou « affaisser » : « la terre *inḥasafat* [i.e. est renforcée] par cela »¹⁷⁵⁹.

Tous ces exemples ont comme point commun de concerner une action subie par la Terre, ce qui laisse la lune en suspens. Mais l'entrée du dictionnaire pour la racine *ḥ s f* se conclut par un exemple textuel illustrant le sens du substantif *خسوف* (*husūf*) qui est directement pertinent pour la compréhension de notre verset coranique : « Le *husūf* du soleil le Jour de la Résurrection est son entrée dans le ciel comme s'il s'obscurcissait [i.e. s'enfonçait] dans un trou »¹⁷⁶⁰. Bien qu'il semble probable que cette définition ait été dérivée de notre passage de Q 75, 8 (et non qu'elle ait préexisté au Coran – étant donné de l'allusion au Jour de la Résurrection), il est intéressant de voir que le lexicographe fait une analogie implicite entre les sens premiers de *ḥ s f* que nous avons vu notamment à propos des « choses » (comme l'eau) qui s'« enfoncent » dans la Terre et la lune qui s'enfonce dans le ciel. Le résultat est que la lune n'est plus visible et par conséquent ne donne plus de lumière. En ce sens, ce *خسوف* (*husūf*) est très certainement à rapprocher du substantif *كُسُوفٌ* (*kusūf*) qui signifie « l'éclipse » (du soleil ou de la lune) et dérive du verbe *كَسَفَ* (*kasafa*) de racine trilitère *k s f* (comparer à *supra*, le verbe hébreu *hik'sif* de racine *k s f*) dont le sens est celui d'« être dans l'éclipse ».

Ce n'est sans doute pas une coïncidence si l'exégète et lexicographe Ibn Qutayba interprète Q 75, 8 en employant ce dernier verbe : « elle sera éclipsée » (*واكسفت/wa-kusifat*)¹⁷⁶¹.

Sans explicitement dire que la lune est éclipsée, tous les autres exégètes musulmans classiques que nous avons consultés vont dans le sens de son obscurcissement, en employant généralement une formulation analogue à celle que nous avons vue ci-dessus à propos de l'interprétation de Q 81, 1 : « sa lumière disparaîtra » (*داهبا ذهب ضوءه/dahaba daw'uhu*)¹⁷⁶².

¹⁷⁵⁷ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿayn*, I, p. 408 : *سَوَّخِ الْأَرْضِ بِمَا عَلَيْهَا مِنَ الْأَشْيَاءِ* (*su'ūḥ al-arḍ bimā ʿalayhā min al-ašyāʾ*). Cf. aussi le substantif *حَسِيفٌ* (*hasif*) pour le nuage chargé d'eau.

¹⁷⁵⁸ *Ibid.* : *حَسَفَهَا اللَّهُ بِهِ* (*ḥasafahā Llāh bihi*).

¹⁷⁵⁹ *Ibid.* : *انْحَسَفَتْ بِهِ الْأَرْضُ* (*inḥasafat bihi l-arḍ*).

¹⁷⁶⁰ *Ibid.* : *خَسُوفِ الشَّمْسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ دَخُولَهَا فِي السَّبَاءِ كَأَنَّهَا تَكْوَرُ فِي حَجْرٍ* (*ḥusūf al-šams yawm al-qiyāma duḥūluhā fi l-samāʾ ka-annahā takawwarat fi juḥr*).

¹⁷⁶¹ Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qurʾān*, p. 499. Voir aussi al-Yazīdī, *Ġarīb al-Qurʾān*, p. 401 qui emploie le même verbe pour commenter ce verset, mais mentionne non pas la lune mais le soleil : « et le soleil sera éclipsé ; sa lumière disparaîtra » (*واكسفت الشمس/wa-kusifat al-šams dahaba daw'uhu*).

¹⁷⁶² Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 422 : « et que sa lumière disparaîtra » (*فاذهب ضوءه/fa-dahaba daw'uhu*) ; al-Farrāʿī, *Maʿānī l-Qurʾān*, III, p. 102 : « sa lumière disparaîtra » (*داهبا ذهب ضوءه/dahaba daw'uhu*) ; Abd al-Razzāq, *Tafsīr*, III, p. 368 rapportant les dires attribués à Qatāda : « Il s'agit de sa lumière – Il dit que sa lumière disparaîtra » (*هو ضوءه يقول*).

Jacques de Saroug avait composé son homélie en arabe, l'exact équivalent de *واظلم القمر* aurait été *wa-ẓalima l-qamar*).

Ailleurs, notre homéliste utilise d'autres images qui évoquent toujours les bouleversements cosmiques et l'extinction de la lune, notamment dans des vers qui suivent ceux que nous avons vus précédemment à propos de l'interruption de la course du soleil : « Il enchaînera et fera tomber la lune et l'orbite qu'elle parcourait (ܩܘܕܥܐܢܐ ܩܘܕܥܐܢܐ ܩܘܕܥܐܢܐ ܩܘܕܥܐܢܐ / *pōkad šōdē l-sahrō w-ūrḥō d-rōdē wō bōh*) ; Et l'arrêtera pour qu'elle ne se déplace plus en changeant d'aspect » (ܩܘܕܥܐܢܐ ܩܘܕܥܐܢܐ / *wa-mbatēl lēh d-lō nētyabal 'al šūhlōfē*)¹⁷⁶⁸.

Un peu plus loin dans la même homélie *Sur la Fin* (n°67), Jacques de Saroug exprime dans un langage poétique qui rejoint la déchirure du soleil qu'il décrivait quelques versets plus haut, l'obscurcissement de la lune en ces termes : « Et la lune déchirera le voile de lumière qui l'enveloppait » (ܩܘܕܥܐܢܐ ܩܘܕܥܐܢܐ ܩܘܕܥܐܢܐ / *w-šōrē sahrō prīsō d-nūhrēh da-m'aṭaf wō*)¹⁷⁶⁹. Puis, toujours dans la même homélie, l'auteur utilise aussi l'image de la lune qui, comme le soleil, se couche : « Il fera se coucher la lune mais versera l'éclat sur les humains » (ܩܘܕܥܐܢܐ ܩܘܕܥܐܢܐ / *ma'rēb sahrō w-ōšēd zīwō 'al paršūfē*)¹⁷⁷⁰.

C'est cette même image que l'on retrouve dans l'homélie *Sur la Création d'Adam* du même auteur qui écrit : « et la lune se couchera » (ܩܘܕܥܐܢܐ / *w-'rab sahrō*)¹⁷⁷¹. Le verbe syriaque *ܩܘܕܥܐܢܐ* (*'rab*) qui est employé dans ces deux vers correspond à la fois sémantiquement et morphologiquement à l'arabe *غرب* (*ǧaraba*) qui s'emploie là aussi en temps normal pour le soleil¹⁷⁷². En utilisant ce verbe, l'homéliste cherche à insister sur un véritable renversement cosmologique qui aura lieu en ces temps eschatologiques, ainsi qu'à transmettre l'image de la lune ne donnant plus de lumière. Ce dernier extrait du vers de Jacques de Saroug pourrait être traduit ainsi en arabe : *واغرب القمر* (*wa-ǧaraba l-qamar*).

Nous finirons notre tour d'horizon du traitement de l'obscurcissement de la lune lors de la Fin des temps dans l'homilétique syriaque en mentionnant cet extrait d'un vers de l'homélie 34 de Narsai : « la lune ne montrera (plus) sa lumière » (ܩܘܕܥܐܢܐ ܩܘܕܥܐܢܐ / *w-sahrō lō mḥōwē nūhrēh*), qui s'approche le plus de la formulation de Mt 24, 29 dans la Pešittā qui, rappelons-le, est la suivante : *ܩܘܕܥܐܢܐ ܩܘܕܥܐܢܐ ܩܘܕܥܐܢܐ* (*w-sahrō lō nḥōwē nūhrēh*). Nous nous souviendrons en outre des ces vers de Jacques de Saroug, déjà mentionnés à propos de l'obscurcissement du soleil, qui disent : « Le soleil et la lune, comme de belles prunelles/ s'obscurciront à la mort et le dôme sera privé de ses lumières. »

¹⁷⁶⁸ Homélie 3/67, vv. 267-8. Ici encore comparer à Ha 3, 11 : « Le soleil et la lune se sont arrêtés dans leur demeure » et aux passages coraniques décrivant la course du soleil et de la lune en temps normal (par opposition au temps eschatologique) comme Q 6, 96, Q 7, 54 ; Q 13, 2 ; etc.

¹⁷⁶⁹ Homélie 3/67, v. 274.

¹⁷⁷⁰ *Ibid.*, v. 302.

¹⁷⁷¹ Homélie sur la Création d'Adam, v. 261.

¹⁷⁷² Manna, *Dictionary*, p. 472 (il donne aussi l'équivalent arabe *غاب/ǧāba*, notamment) et Costaz, *Dictionnaire*, p. 263.

Si nous n'avons pas trouvé de parallèles à cette image du rassemblement eschatologique du soleil et de la lune dans le corpus de littérature biblique et homilétique étudié, Andrae cite le texte chrétien des *Oracles Sibyllins* comme décrivant le Jugement en ces termes : « Ensuite les luminaires célestes se rapprochent et se fondent en un seul. »¹⁷⁷⁸.

Si l'on suit cette dernière description des bouleversements cosmiques dans une apocalypse et que l'on reste proche du texte coranique, il est probable que Q 75, 8-9 évoque tour à tour l'obscurcissement de la lune et le rassemblement ou l'union en un seul corps du soleil et de la lune, une image qui est peut-être employée en référence à un autre verset coranique qui stipule qu'« Il n'appartient pas au soleil de rejoindre la lune, ni à la nuit de devancer le jour, et chacun dans une sphère navigue »¹⁷⁷⁹, afin d'insister sur le véritable renversement de situation cosmique qui aura lieu en ces temps eschatologiques.

Un autre passage du Coran mentionne la lune dans un contexte eschatologique, mais ici, la référence à son éventuel obscurcissement n'est pas indiquée, bien que certains orientalistes y aient vu une allusion à une éclipse lunaire¹⁷⁸⁰. Il s'agit du premier verset de la sourate justement intitulée la Lune ou al-Qamar (Q 54) :

L'Heure s'est approchée et la lune s'est fendue (أَفْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ / *iqtarabat al-sā'a wa-nšaqqā l-qamar*)¹⁷⁸¹

Ici aucun élément de vocabulaire ne pose de problème de compréhension, bien que le temps verbal du verset ait fait l'objet de discussions parmi les exégètes qui cherchèrent à déterminer si le verset parle d'un évènement passé ou futur¹⁷⁸². Il faut donc garder en tête que ce que nous avons traduit par « s'est fendue » peut aussi bien l'être par « se fendra ».

La majorité des *mufassirūn* semble considérer que Q 54, 1 évoque un évènement « historique » qui se produisit du vivant même de Muḥammad, puisque Mujāhid b. Jabr par exemple rapporte un *ḥadīth* selon lequel un des Compagnons de ce premier, Muḥ'im, aurait dit : « La lune se fendit alors que nous étions à La Mecque »¹⁷⁸³.

¹⁷⁷⁸ *Ibid.* L'auteur renvoie aux *Oracles Sibyllins* 2, 200 sqq.

¹⁷⁷⁹ Q 36, 40 : لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ : (lā l-šams yanbaḡī lahā an tudrika l-qamar wa-lā l-layl sābiq al-nahār wa-kull fī falak yasabaḥūn).

¹⁷⁸⁰ Voir notamment Bell, *Commentary*, II, p. 323 qui considère que ce passage est une confirmation qu'un des signes de l'Heure qui approche est déjà arrivé en précisant qu'il s'agit peut-être d'une éclipse (« a partial eclipse of the moon ? »).

¹⁷⁸¹ Q 54, 1.

¹⁷⁸² A ce propos voir Gimaret, *Lecture mu'tazilite*, p. 772 qui, sans donner l'exégèse pour ce premier verset, explique qu'al-Jubbā'ī le comprend comme « un véritable passé », comme le font Qatāda et Mujāhid notamment, « et voient donc là une allusion au miracle de la « lune fendue » opérée au bénéfice de Muḥammad, et attesté notamment par I. Mas'ūd. D'autres en revanche, [...] comprennent ce *māḍī* au sens d'un *muṣtaqbal*, la « lune fendue » étant alors un des signes de l'Heure qui approche. »

¹⁷⁸³ Mujāhid, *Tafsīr*, p. 276 : انْشَقَّ الْقَمَرُ وَنَحْنُ بِمَكَّةَ : (anšaqqā l-qamar wa-naḥnu bi-Makka).

Ces récits appartiennent au genre des *asbāb al-nuzūl* ou « circonstances de la Révélation »¹⁷⁸⁷, des écrits qui sont à rapprocher des exégèses cherchant à faire sens de passages obscurs bien plus que des récits historiques, et il nous semble hasardeux de considérer comme nombre de savants que Q 54, 1 puisse contenir la trace d'un évènement cosmique qui eut véritablement lieu du vivant de Muḥammad à La Mecque (cf. *supra* notre discussion dans l'introduction à cette sous-partie). Finalement, le bouleversement cosmique dont il est question dans ce premier verset de la sourate de la Lune est probablement mieux compris comme faisant partie intégrante du discours eschatologique coranique, comme le dit d'ailleurs l'exégète Muqātil b. Sulaymān qui écrit que parmi les signes de l'Heure (علامة من/min 'alāma) figure notamment « la fente de la lune » (انشقاق القمر/inšiqāq al-qamar)¹⁷⁸⁸. C'est aussi dans ce sens que va Richard Bell qui considère que Q 54, 1 décrit un « phénomène eschatologique » tel qu'il apparaîtrait, dit-il, dans l'*Ascension de Moïse*¹⁷⁸⁹.

2.3 Chute et obscurcissement des étoiles

Toujours en suivant l'ordre de la description des bouleversements cosmiques tel qu'on le trouve dans les « apocalypses synoptiques » de Marc et de Mathieu (correspondant à l'élément c)), nous sommes amenés à étudier à présent l'obscurcissement (ainsi que la chute) d'une autre série d'astres : les étoiles. Le Coran emploie deux mots différents pour évoquer celles-ci : le plus commun est نجوم (*nujūm*)¹⁷⁹⁰, et l'autre est كواكب (*kawākib*)¹⁷⁹¹. Sur l'ensemble de leurs occurrences coraniques, seules quatre les utilisent dans un contexte eschatologique dont le sous-texte est ici encore certainement celui de Mc 13 et de Mt 24 (eux-mêmes étant tributaires des images vétérotestamentaires), ce qu'a bien constaté Emran El-Badawi. Ce qui, en revanche, n'a pas été noté dans la recherche orientaliste est que la manière dont ces versets coraniques traitent de ce troisième bouleversement cosmique est là encore tout à fait analogue à la façon dont les homélies syriaques le font.

Mecque avant l'avènement du Prophète : une fois fendue au-dessus [du mont] Abū Qubays et une fois fendue au-dessus [du mont] Suwaydā'. Ils [i.e. les Mecquois] dirent : « Il a ensorcelé la lune ! » et c'est alors que fut révélé « L'Heure s'est approchée et la lune s'est fendue ». Il [i.e. Ibn Mas'ūd] dit : De la même manière qu'ils virent la lune fendue, celui qui vous a informé de l'approche de l'Heure a dit vrai » (رأيت القمر منشقاً شقّتين مرتين بمكة) قبل مخرج النبي شقة على أبي قبيس وشقة على السويداء فقالوا سحر القمر فنزلت أفتربت الساعة وأنشق القمر يقول كما رأيتم القمر منشقاً فإن الذي أخبركم عن اقتراب الساعة حق /ra'ytu l-qamar munšaqqaan šiqqatayn marratayn bi-Makka qabl mahraj al-nabi šiqqa 'alā Abi Qubays wa-šiqqa 'alā l-Suwaydā' fa-qālū saḥara l-qamar fa-nuzilat iqtarabat al-sā'a wa-nšaqqa l-qamar yaqūlu kamā ra'ytum al-qamar munšaqqaan fa-inna l-laḏī aḥbaratkum 'an iqtirāb al-sā'a ḥaqqā).

¹⁷⁸⁷ Voir surtout Rubin, « Muḥammad's message in Mecca », pp. 44-59 pour une discussion autour des différentes interprétations (dont celles de type *asbāb al-nuzūl*) de ce passage coranique.

¹⁷⁸⁸ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 296. Selon cet exégète, les deux autres « signes » du Jour Dernier sont l'avènement du Prophète (خروج النبي/hurūj al-nabi) et la fumée (الدخان/al-duḥān).

¹⁷⁸⁹ Bell, *Commentary*, II, p. 323. Nous n'avons pu trouver de référence à une quelconque fente de la lune dans cet écrit (bien que celui-ci mentionne le fait que la lune ne donnera plus de lumière).

¹⁷⁹⁰ Ce terme au pluriel est employé à neuf reprises dans le Coran et le singulier نجم (*najm*) l'est quatre fois.

¹⁷⁹¹ Le nom au pluriel est employé à deux reprises dans le Coran tandis que son singulier, كوكب (*kawkab*), l'est trois fois.

Nous retrouvons donc dans ces versets néotestamentaires et vétérotestamentaires les images concomitantes des étoiles tombant du ciel et des étoiles étant obscurcies. Cette première provient d'Is 34, 4 qui utilise le verbe נָבֵל (*nābel*) pour « se faner et tomber »¹⁸⁰¹. Le grec du Nouveau Testament emploie quant à lui le verbe πίπτω pour « descendre » ou « tomber » dans les trois passages qui évoquent la « chute » des étoiles¹⁸⁰², et la traduction syriaque de la Pešīttā le rend à son tour par le verbe نفل (*nfal*), l'équivalent morphosémantique de l'hébreu נָפַל (*nāfal*)¹⁸⁰³, pour « tomber »¹⁸⁰⁴. Si on le traduisait en arabe, ce sont notamment les verbes سقط (*saqata*) et وقع (*waqa'a*) que l'on utiliserait¹⁸⁰⁵.

Le passage coranique qui est probablement le plus proche de ce bouleversement eschatologique des étoiles tombant du ciel est le deuxième verset de la sourate al-Infīṭār (Q 82) que nous donnons ci-après dans une traduction de Régis Blachère quelque peu modifiée par nos soins :

Lorsque les étoiles se disperseront (وَإِذَا الْكَوَاكِبُ ائْتَرَّتْ) /*wa-idā l-kawākib untatarat*)¹⁸⁰⁶

Ce verset, qui se situe au sein d'une introduction eschatologique de cinq versets (Q 82, 1-5) mentionnant entre autres la fente du ciel (cf. la sous-partie suivante)¹⁸⁰⁷, a été très peu commenté par les exégètes musulmans puisque de la dizaine de *tafsīr*-s des trois premiers siècles de l'Islam que nous avons consultés, seuls ceux de Muqātil b. Sulaymān et d'al-Ṭabarī lui donnent une explication (très succincte). Le premier se rapproche du sens des « apocalypses synoptiques » en disant des étoiles décrites en Q 82, 2 : « c'est-à-dire qu'elles tomberont » (يَعْنِي تَسَاقَطَتْ) ¹⁸⁰⁸ ; tandis que le second écrit : « lorsque ses étoiles [i.e. au ciel] s'y disperseront, puis tomberont » (وَإِذَا كَوَاكِبُهَا ائْتَرَّتْ مِنْهَا فَتَسَاقَطَتْ) ¹⁸⁰⁹. Les deux mentionnent donc la chute des étoiles et al-Ṭabarī y ajoute la dispersion suggérée par le verbe de racine *n ṭ r* du verset en question¹⁸¹⁰. Ce verbe est un hapax dans le Coran¹⁸¹¹, et le sens du verbe de première forme

¹⁸⁰¹ Holladay, *Lexicon*, p. 225 : « to wither and fall » et Koehler et Baumgartner, *Lexicon*, II, p. 663 : « to wither », « to decay ». Cf. aussi Is 1, 30 et Is 28, 1.

¹⁸⁰² Liddell et Scott, *Lexicon*, p. 1406 : « fall down », « fall in », « fall upon ». Le grec de la LXX d'Is 34, 4 utilise ce verbe πίπτω.

¹⁸⁰³ Jastrow, *Dictionary*, p. 924 : « to fall » et Koehler et Baumgartner, *Lexicon*, II, pp. 709-10.

¹⁸⁰⁴ Payne Smith, *Dictionary*, p. 344 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 931.

¹⁸⁰⁵ Manna, *Dictionary*, p. 410 et Costaz, *Dictionnaire*, p. 207.

¹⁸⁰⁶ Q 82, 2.

¹⁸⁰⁷ Bell, *Commentary*, II, p. 505 remarque que les vv. 1-5 concernent le Jour Dernier et que ce début est très similaire à celui de Q 81.

¹⁸⁰⁸ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 458.

¹⁸⁰⁹ Al-Ṭabarī, *Jāmi'*, XI, p. 424.

¹⁸¹⁰ Bell, *Commentary*, II, p. 505 semble suivre ces deux opinions puisqu'il donne au verbe les sens de « to be scattered » et « to fall separately ».

¹⁸¹¹ Deux autres endroits du Coran emploient l'adjectif « éparpillé » ou مَنثور (*mantūr*), de même racine : Q 25, 23 et Q 76, 19.

le contenu de Mc et Mt tout en s'appesantissant sur le fait que le Coran emploie ici كواكب (*kawāḳib*), qui pour lui est une « adaptation » du syriaque حڪڪ (*kawkbē*) employé dans les « apocalypses synoptiques »¹⁸²⁰, sans remarquer que c'est aussi ce terme qui est employé dans les homélies syriaques conjointement au verbe ن٤ا (*ntar*) qui est l'exact équivalent morphosémantique de l'arabe انتتارت (*intaṭarat*)¹⁸²¹.

Notre verset coranique est bien plus proche, à la fois dans sa forme et dans son contenu, des homélies syriaques de Narsai et Jacques de Saroug, que des versets néotestamentaires évoqués par El-Badawi. Comme nous l'avons compris, ce sont évidemment ces derniers qui constituent le sous-texte de l'un et de l'autre de nos textes de l'Antiquité Tardive, mais on ne peut pleinement comprendre le phrasé d'un passage comme Q 82, 2 sans tenir compte de sa fonction homilétique qui est pleinement mise en lumière par un extrait de vers comme و٤ا حڪڪ (*w-nōtrīn kawkbē*).

Un deuxième verset coranique semble se référer à cet évènement eschatologique que constitue la chute des étoiles. Nous insistons ici sur le verbe « sembler », car le contexte du passage en question ne livre pas d'indices allant dans ce sens, mais celui-ci n'est toutefois par à exclure. Il s'agit du premier verset de la sourate al-Najm (Q 53), qui introduit cette probable allusion à un bouleversement cosmique par une formule de serment commune dans le Coran :

Par l'étoile lorsqu'elle s'abîme ! (إِذَا هَوَىٰ) /wa-l-najm idā hawā)¹⁸²²

On rappellera de prime abord que si le contexte de ce verset n'est pas celui rencontré dans d'autres discutés précédemment (mentionnant d'autres bouleversements, la Résurrection, etc.), nous avons suggéré dans l'introduction générale à cette étude que Q 53, 2-18 (ainsi que Q 81, 19-25) pouvait être considéré comme une apocalypse dans le sens littéral du terme. Ensuite, ce serment introductif peut nous amener à en considérer un autre, qui se situe dans la sourate précédente, en Q 52, 6 : « Par la mer portée à ébullition » (وَالْبَحْرِ الْمَسْجُورِ) /wa-l-baḥr al-masjūr). Comme nous le verrons dans la dernière sous-partie de ce chapitre, ce sixième verset se réfère très probablement à un des bouleversements eschatologiques, au même titre que la chute des étoiles.

Ces deux éléments peuvent peut-être nous conduire à considérer que cette formule introductive de serment est eschatologique et renvoie à la chute des étoiles comme le fait Q 82, 2.

¹⁸²⁰ Les versets vétérotestamentaires suscités employaient l'hébreu כוכבים (*kōḳābīm*) pour les « étoiles » ou les « planètes » (cf. Jastrow, *Dictionary*, p. 619) ; tandis que le grec néotestamentaire ἀστέρες était traduit en syriaque par حڪڪ (*kawkbē*) pour les « étoiles » ou les « planètes » (cf. Payne Smith, *Dictionary*, p. 208 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 606) ; et que l'arabe de Q 82, 2 emploie كواكب (*kawāḳib*) pour les « étoiles » ou les « astres ». Régis Blachère traduit le terme en question par « planètes » ce qui, dans ce contexte spécifique est un contresens étant donné de son sous-texte.

¹⁸²¹ El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 178.

¹⁸²² Q 53, 1.

Il est en tout cas notable que de la dizaine d'exégèses musulmanes classiques consultées, aucune ne donne de contexte eschatologique (ou apocalyptique) à ce verset, de même qu'aucune ne le rapproche de passages coraniques analogues décrivant le sort des étoiles lors de la Fin.

Une exégèse intéressante, celle de Furāt b. Ibrāhīm al-Kūfī (m. 300/912), livre une interprétation 'contextualisante' du verset, en considérant que l'apparition de l'étoile en question fut une sorte de signe de l'élection divine de 'Alī b. Abī Ṭālib comme calife, et que les trois versets suivants viennent réprover les adversaires Qurayšites ayant critiqué ce choix¹⁸²³.

Autrement, la majorité des *tafsīr*-s se sont intéressés à la signification du verbe arabe هَوَى (hawā) que Blachère traduit par « s'abîmer ». Rejoignant ce sens se trouvent de nombreuses exégèses qui ont le point commun d'être attribuées à Mujāhid b. Jabr (m. 104/722), lui faisant dire que l'étoile en question ce sont les Pléiades (الثَّيَّاتِ/al-turayyā) et que le verbe signifie « tomber » (سَقَطَ/saqāṭa) – l'équivalent du verbe حَدَّ (ḥad) de Mc 13, 25 et Mt 24, 29 – soit probablement « décliner » ou « se coucher » dans l'esprit des *mufassirūn*¹⁸²⁴.

L'exégèse shiite d'al-Qummī donne quant à elle au verbe arabe le sens inverse de « monter » en faisant une lecture allégorique du verset¹⁸²⁵, considérant que l'étoile est Muḥammad et que le verbe désigne son ascension céleste (مِعْرَاجٍ/mi'raj) ¹⁸²⁶.

¹⁸²³ Furāt b. Ibrāhīm al-Kūfī, *Tafsīr*, p. 507 rapportant les paroles attribuées à Burayda al-Aslamī : « Une étoile tomba à l'époque du messenger de Dieu et le Prophète déclara : « Celui sur la maison duquel tombera cette étoile sera le calife. » L'étoile tomba alors sur la maison de 'Alī et les Qurayš s'exclamèrent : « Muḥammad s'est égaré ! » C'est alors que Dieu révéla [Q 53, 1-4] » (« إنتقض نجم على عهد رسول الله فقال النبي من وقع هذا النجم في داره فهو الخليفة فوقع ») (*inqaḍa najm 'alā 'ahd rasūl Allāh fa-qāla l-nabī man waqa'a hādā l-najm fī dārihi fa-huwa l-ḥalīfa fa-waqa'a l-najm fī dār 'alī fa-qālat Qurayš ḍalla Muḥammad fa-anzala Llāh...*).

¹⁸²⁴ Mujāhid, *Tafsīr*, p. 272 : « C'est-à-dire les Pléiades, lorsqu'elles tombent avec l'aube » (يعني الثَّيَّاتِ إِذَا سَقَطَ مَعَ) (*ya'ni l-turayyā idā saqāṭa ma'a l-fajr*) ; Abd al-Razzāq, *Tafsīr*, III, p. 248 rapportant les dires attribués à Mujāhid : « Les Pléiades lorsqu'elles disparaissent [i.e. se couchent] » (*al-turayyā idā gābat*) ; Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 427 rapportant lui aussi les dires attribués à Mujāhid : « Il jure par les Pléiades lorsqu'elles disparaissent [i.e. se couchent] » (*aqsuma bi-l-turayyā idā gābat*) ; et al-Ṭabarī, *Jāmi'*, X, p. 435 résume ainsi les interprétations attribuées à Mujāhid (mais aussi à Ibn 'Abbās) : « Par les Pléiades lorsqu'elles tombent » (*wa-l-turayyā idā saqāṭat*). Autrement, al-Farrā', *Ma'ānī l-Qur'ān*, III, p. 6 donne lui aussi ce sens au verbe *hawā* sans attribuer l'interprétation à Mujāhid : « C'est l'étoile lorsqu'elle disparaît/se couche » (*annahu kawkab idā ḡaraba*) ; et Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 427 rapporte aussi les dires attribués à Abū 'Ubayda (m. 209/824, auteur des *Majāz al-Qur'ān*) qui vont dans le même sens : « Il jure par l'étoile lorsqu'elle tombe dans les profondeurs » (*aqsuma bi-l-najm idā saqāṭa fī l-ḡawr*).

¹⁸²⁵ Pour un autre type de lecture allégorique, très commune dans l'exégèse sunnite, assimilant l'étoile au Coran et impliquant qu'il s'agit en Q 53, 1 d'une référence à la descente, c'est-à-dire la révélation, du Coran, voir Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 289 : « C'est-à-dire [tombe] du ciel jusqu'à Muḥammad » (*ya'ni min al-samā' ilā Muḥammad*) qui renvoie ensuite à Q 56, 75 et explique que le Coran fut révélé [littéralement descendu], « en étoiles » [i.e. en fragments] (*wa-kāna l-Qur'ān idā nazala innamā yanzilu nujūman*), avant d'en déduire que le verset est un serment par le Coran (*fa-aqsama Llāh bi-l-Qur'ān*) ; cf. al-Farrā', *Ma'ānī l-Qur'ān*, III, p. 6 : « Le Béni et Très-Haut jure par le Coran car Il l'a révélé [litt.

Puis, le *tafsīr* mu'tazilite d'al-Jubbā'ī allie les deux interprétations du verbe هَوَى (hawā) en déclarant que dans ce verset il veut aussi bien dire « se lever » que « se coucher »¹⁸²⁷.

Quelle est donc la signification de هَوَى (hawā), verbe qui n'est employé sous cette forme qu'une seule autre fois dans le Coran dans un contexte complètement différent¹⁸²⁸ ?

Selon les lexicographes arabes anciens, ce verbe prend des sens très variés comme notamment ceux de « fondre sur sa proie » (à propos de l'oiseau)¹⁸²⁹, de « mourir »¹⁸³⁰, ainsi que ceux vus dans les exégèses ci-dessus de « tomber (de haut en bas) »¹⁸³¹ et de « monter »¹⁸³².

Une étude sémitique comparée de la racine trilitère h w y de laquelle dérive notre verbe arabe nous livre ensuite deux indices pertinents pour le comprendre : d'abord et surtout le verbe hébreu הוה (hwh) qui signifie « tomber »¹⁸³³, rejoignant dès lors l'exégèse du verbe arabe attribuée à Mujāhid ainsi que la compréhension des lexicographes arabes anciens, et ensuite le substantif syriaque ܠܗܘܬܘܐ (hawtō) dont le sens est celui d'un « abysse », d'une « grande caverne », de ce qui est « profond »¹⁸³⁴,

descendu] en étoiles » (أقسم تبارك وتعالى بالقرآن لأنه كان ينزل نجوماً) /*aqsama tabāraka wa-ta'ālā bi-l-Qur'ān li-annahu kāna yanzilu nujūman*) puis il glose le verbe *hawā* notamment par « descendu [i.e. révélé] » (نزل/*nazala*) ; cf. Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 427 : « Le Coran a été descendu [i.e. révélé] en étoiles, et Dieu jure par l'étoile du [Coran] lorsqu'elle descend » (كان القرآن ينزل نجوماً فأقسم الله بالتجم منه إذا نزل) /*kāna l-Qur'ān yanzilu nujūman fa-aqsama Llāh bi-l-najm minhu idā nazala*) ; et cf. al-Ṭabarī, *Jāmi'*, X, pp. 435-6 résume ainsi une partie des interprétations (attribuées à Mujāhid et Qatāda) : « Par le Coran lorsqu'il est descendu [i.e. révélé] » (والقرآن إذا نزل) /*wa-l-Qur'ān idā nazala*).

¹⁸²⁶ Al-Qummī, *Tafsīr*, p. 670 : « "L'étoile" est le messenger de Dieu, "lorsqu'elle *hawā*", lorsqu'on le fit voyager de nuit [cf. Q 17, 1] jusqu'au ciel et qu'il était dans les airs. C'est une réfutation de ceux qui nient l'ascension céleste. C'est un serment par le messenger de Dieu et c'est sa supériorité sur les [autres] prophètes » (التجم رسول) /*al-najm rasūl* الله إذا هوى لما أسرى به إلى السماء وهو في الهواء وهذا ردّ على من أنكر المعراج وهو قسم برسول الله وهو فضل له على الأنبياء *Allāh idā hawā lammā asrā bihi ilā l-samā' wa-huwa fi l-hawā' wa-hāḏā radd 'alā man ankara l-mi'rāj wa-huwa qasam bi-rasūl Allāh wa-huwa faḏl lahu 'alā l-anbiyā'*).

¹⁸²⁷ Al-Jubbā'ī, *Tafsīr*, p. 767 : « Non, *hawā* [dans ce contexte] signifie aussi bien « se lever » (*ṭala'a*) et « se coucher » (*ḡaraba*). On appelle *huwiyy* tout mouvement des astres. ».

¹⁸²⁸ Q 20, 81 : « ... Or tout Homme sur qui s'abat Ma colère va à l'abîme » (وَمَنْ يَجْلُلْ عَلَيْهِ عَصِيٌّ فَمَنْ هَوَى) /*wa-man yaḥlil* 'alayhi ḡaḏabī fa-qad hawā).

¹⁸²⁹ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-'ayn*, IV, p. 333 : هَوَى الطائر يهوي هويّاً (wa-hawā l-ṭā'ir yahwī hūwiyyan).

¹⁸³⁰ *Ibid.* : وهوى فلان أي مات (wa-hawā fulān ayy māta).

¹⁸³¹ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, IX, p. 169 : وهوى وأهوى وهوى وهوى سقط : (wa-hawā wa-ahwā wa-nhawā saqaṭa) et وهوى يهوي وهوى يهوي هويّاً (wa-hawā yahwī hawīyyan saqaṭa min fawq ilā asfal).

¹⁸³² *Ibid.* : وهوى يهوي هويّاً إذا سعد : (wa-hawā yahwī hūwiyyan idā sa'ida).

¹⁸³³ Holladay, *Lexicon*, p. 77. Ce verbe n'est employé qu'une seule fois dans l'Ancien Testament, en Jb 37, 6 pour parler de la neige qui tombe. Zammit, *Lexical Study*, p. 423 mentionne ce verbe mais sous la forme *hāwā*, que nous n'avons vue dans aucun dictionnaire.

¹⁸³⁴ Payne Smith, *Dictionary*, p. 103 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 339.

qui ne nous renseigne pas pour le contexte spécifique de Q 53, 1 mais peut nous aider à comprendre celui de d'autres versets qui utilisent la racine *h w y*¹⁸³⁵.

Il ressort de cette étude des exégèses musulmanes classiques et des ouvrages lexicographiques arabes anciens qui donnent au verbe هَوَى (hawā) le sens de سقط (saqaṭa), soit « tomber », ainsi que d'une analyse sémitique comparative qui fait ressortir qu'en hébreu l'équivalent de la racine trilitère de laquelle dérive le verbe arabe est הוה (hwh) qui signifie lui aussi « tomber », que Q 53, 1 a très certainement le sens de « Par l'étoile lorsqu'elle tombe », ou même de « Par les étoiles lorsqu'elles tombent » si l'on en croit l'opinion attribuée aux lexicographes de Bassora¹⁸³⁶. Nous pouvons dès lors probablement rapprocher Q 53, 1 du verset précédemment discuté de Q 82, 2 ainsi que d'un vers homilétique comme celui de Jacques de Saroug qui déclare que « les étoiles tomberont ».

Dans le Coran, deux autres versets traitent des bouleversements eschatologiques affectant les étoiles en des termes quelque peu différents. D'abord le verset qui suit celui que nous avons vu concernant l'obscurcissement du soleil en Q 81 lit :

Lorsque les étoiles seront ternies (وَإِذَا النُّجُومُ اُنْكَدَرَتْ) / *wa-idā l-nujūm unkadarat*)¹⁸³⁷

Le verbe اُنْكَدَرَتْ (*unkadarat*) est un hapax strict dans le Coran et son sens n'est pas entièrement clair puisque les éventuelles correspondances dans d'autres langues sémitiques ne nous fournissent aucune donnée pertinente pour comprendre ce verset dans la mesure où en hébreu le verbe de même racine trilitère *k d r* כָּדַר (*kādar*) signifie « être rond » ou « être courbé », d'où le sens de « balle » ou de « globe » qu'à son substantif כְּדֹר (*kadūr*)¹⁸³⁸ ; et en syriaque le verbe כַּדַר (*kdar*) veut dire « devenir faible » ou « devenir malade », et ce verbe au pael כַּדַר (*kadar*) signifie « s'affaiblir »¹⁸³⁹. Ces quelques équivalents ne pourraient guère faire de sens dans le contexte de Q 81, 2¹⁸⁴⁰, hormis peut-être les verbes syriaques כַּדַר (*kdar* et *kadar*) si l'on considère qu'il est question dans notre verset coranique des étoiles qui deviennent faibles, ou s'affaiblissent dans le sens de leur clarté diminuant en raison de la perte de leur lumière.

En regardant du côté des lexicographes anciens, nous constatons que le premier dictionnaire arabe, le *Kitāb al-ʿayn*, ne mentionne pas même la septième forme verbale du verbe à laquelle nous avons

¹⁸³⁵ Voir en particulier le substantif هَاوِيَّة (hāwiya) en Q 101, 9.

¹⁸³⁶ Al-Ṭabarī, *Jāmiʿ*, X, p. 436 : وكان بعض أهل المعرفة بكلام العرب من أهل البصرة يقول عنى بقوله والتجم والتجوم وقال ذهب إلى لفظ : *wa-kāna baʿd ahl al-maʿrifa bi-kalām al-ʿArab min ahl al-Baṣra yaqūlu ʿanā bi-qawlihi wa-l-najm wa-l-nujūm wa-qāla dahaba ilā lafẓ al-wāḥid wa-huwa fī maʿnā l-jamīʿ*.

¹⁸³⁷ Q 81, 2.

¹⁸³⁸ Jastrow, *Dictionary*, pp. 613-4.

¹⁸³⁹ Payne Smith, *Dictionary*, p. 205 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 600.

¹⁸⁴⁰ Voir aussi Zammit, *Lexical Study*, pp. 351-2 qui ne donne que deux équivalents avec l'hébreu *kidōr* pour « onset » et l'akkadien *kadāru* pour « sich aufbäumen ».

affaire ici¹⁸⁴¹. Le grand dictionnaire *Lisān al-ʿArab* du 13^{ème} siècle de l'ère commune qui rassemble les définitions de nombre d'ouvrages lexicographiques avant lui commence par évoquer la définition de deux substantifs dérivés de la racine *k d r* qui nous permettent de la situer : « le *kadar* est l'opposé de la limpidité »¹⁸⁴², ce qui nous indique que le *كَدْر* (*kadar*) doit signifier ce qui est « trouble », et « la *kudra* parmi les couleurs est ce qui est entre le noir et la poussière »¹⁸⁴³, nous permettant de déduire qu'il s'agit d'une couleur sombre et terne. Logiquement donc, le verbe simple *kadara* devrait signifier « être trouble » ou « être sombre ».

Le *Lisān al-ʿArab* poursuit plus loin avec la définition du verbe de septième forme – celui-là même que nous rencontrons en Q 81, 2 : « *inkadara* c'est se hâter et tomber [sur un ennemi ou du haut du ciel pour un oiseau ou une étoile filante] » (*انكدر أسرع وانقض*/*inkadara asraʿa wa-nqaḍḍa*)¹⁸⁴⁴. C'est certainement cette définition qui fait dire à Richard Bell que ce verbe, signifiant entre autres « descendre rapidement » comme un oiseau de proie, prend aussi le sens de « tomber » que doit avoir le verbe dans ce verset du Coran¹⁸⁴⁵.

Une partie des exégètes musulmans classiques iront dans le sens de cette dernière définition – rejoignant par là une des interprétations de Q 82, 2 – en déclarant que les étoiles « tomberont sur la surface de la Terre » (*واقعت على وجه الأرض*/*waqaʿat ʿalā wajh al-ard*)¹⁸⁴⁶, ou tout simplement qu'elles « tomberont » (*تساقطت*/*tasāqat*)¹⁸⁴⁷.

L'autre définition que propose le grand dictionnaire compilé par Ibn Manẓūr se base non pas sur une véritable étymologie, ni même sur un exemple textuel commun, mais sur notre verset en question, ce qui nous permet d'en déduire que ce n'est pas une véritable définition du verbe mais plutôt une explication qui se base sur l'exégèse coranique. On y lit : « *inkadarat* les étoiles : elles sont dispersées » (*انكدرت النجوم تناثرت*/*inkadarat al-nujūm tanāṭarat*)¹⁸⁴⁸, qui est ensuite suivi de la citation de Q 81, 2. L'assimilation du verbe *انكدر* (*inkadara*) avec le verbe *انتثر* (*intatara*) (dans son sens supposé de « disperser », et non dans son véritable sens de « tomber ») que nous avons vu employé en Q 82, 2 est en effet une constante des *tafsīr*-s anciens, qui dès l'exégèse de Muqātil explique que les étoiles « seront dispersées » (*تساقطت*/*tanāṭarat*)¹⁸⁴⁹, une tendance qui se poursuivra jusqu'à al-Ṭabarī¹⁸⁵⁰, en

¹⁸⁴¹ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿayn*, IV, pp. 14-5.

¹⁸⁴² Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, VII, p. 611 : *الكدر نقيض الصفاء* (*al-kadar naqīḍ al-ṣafāʾ*).

¹⁸⁴³ *Ibid.* : *الكدر من الألوان ما نحا نحو السواد والغبرة* : (*al-kudra min al-alwān mā naḥa naḥw al-sawād wa-l-ḡubra*).

¹⁸⁴⁴ *Ibid.*, VII, p. 612.

¹⁸⁴⁵ Bell, *Commentary*, II, p. 499.

¹⁸⁴⁶ Al-Farrāʿ, *Maʿānī l-Qurʾān*, III, p. 128.

¹⁸⁴⁷ Al-Yazīdī, *Ġarīb al-Qurʾān*, p. 415 et al-Ṭabarī, *Jāmiʿ*, XI, p. 397.

¹⁸⁴⁸ Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, VII, p. 612.

¹⁸⁴⁹ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 455.

¹⁸⁵⁰ Al-Ṭabarī, *Jāmiʿ*, XI, p. 397 résume une partie des opinions des exégètes (dont Qatāda et Ibn Ḥuṭaym) ainsi : « Lorsque les étoiles se disperseront du ciel et tomberont » (*واذا النجوم تناثرت من السماء فتساقطت*/*wa-idā l-nujūm tanāṭarat fa-tasāqat*).

« pâler »¹⁸⁵⁹. Nous retrouvons donc là encore un sens très proche de celui que nous proposons pour Q 81, 2.

Le quatrième et dernier passage coranique qui évoque le bouleversement cosmique touchant les étoiles lors de la Fin des temps se situe dans la sourate al-Mursalāt (Q 77), à la suite d'un groupe de versets assez ambigu mais très probablement apocalyptique (vv. 1-6)¹⁸⁶⁰, qui introduit une série de renversements célestes et terrestres qui se produiront avant le Jugement¹⁸⁶¹ :

Lorsque les étoiles seront effacées (فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ) /fa-idā l-nujūm ṭumisat)¹⁸⁶²

Le verbe de ce verset est de racine trilitère ṭ m s, et est employé à quatre autres reprises dans le Coran dans des contextes où l'objet du verbe est soit les « visages » ou les « yeux » des mécréants¹⁸⁶³, soit leurs « biens »¹⁸⁶⁴. Q 77, 8 est donc le seul passage coranique où l'objet n'est pas lié à une personne et il est difficile de se faire une idée du sens de cette racine en ne se basant que sur ces versets.

Bien que Zammit ne répertorie aucun équivalent à ṭ m s dans d'autres langues sémitiques¹⁸⁶⁵, l'araméen et le syriaque ont des verbes de racine analogue. En araméen, ܦܡܫܐ (ṭ^emaš) signifie « plonger », « tremper » ou « immerger » et à la fois l'ithpael ܦܡܫܐܢܐ (iṭamaš) et l'ithpeel ܦܡܫܐܢܐ (iṭ^emāš) veulent dire « être trempé » ou « couler »¹⁸⁶⁶. Le verbe syriaque ܦܡܫܐ (ṭmaš) signifie lui aussi « tremper », « plonger » ou « mouiller »¹⁸⁶⁷. Les différentes significations de la racine équivalente dans ces langues sémitiques ne nous offrent aucune solution convaincante pour élucider le contexte de Q 77, 8 puisque « lorsque les étoiles seront plongées » ou « trempées » ne fait aucun sens.

Le plus ancien dictionnaire arabe, le *Kitāb al-ʿayn*, nous donne quant à lui une définition du verbe طَمَسَ (ṭamasa) qui fait immédiatement sens : « L'étoile ṭamasa : sa lumière disparaît, et [on dit] pareil pour la lune » طَمَسَ النُّجُومَ ذَهَبَ ضَوْءُهُ وَالْقَمَرَ مِثْلَهُ /ṭamasa l-najm dahaba ḍawʿuhā wa-l-qamar miṭluhu)¹⁸⁶⁸. Il n'est cependant pas impossible que cette phrase soit basée sur l'exégèse de Q 77, 8 plus que sur une véritable étymologie de la racine ṭ m s elle-même étant donné qu'il y est question des étoiles et

¹⁸⁵⁹ Payne Smith, *Dictionary*, p. 145 et Sokoloff, *Lexicon*, pp. 462-3 : aussi « se dessécher » (à cause de la chaleur). Cf. Manna, *Dictionary*, p. 257 qui donne notamment l'équivalent arabe انطفأ (iṭṭafāʾ) pour « s'éteindre », « être éteint » (de la flamme, du feu).

¹⁸⁶⁰ Voir discussion *supra* à propos de Q 37, 1.

¹⁸⁶¹ Bell, *Commentary*, II, p. 474 constate que les vv. 8-13 concernent le Jour Dernier.

¹⁸⁶² Q 77, 8.

¹⁸⁶³ Q 4, 47 ; Q 36, 66 et Q 54, 37.

¹⁸⁶⁴ Q 10, 88.

¹⁸⁶⁵ Zammit, *Lexical Study*, p. 272.

¹⁸⁶⁶ Jastrow, *Dictionary*, p. 540.

¹⁸⁶⁷ Payne Smith, *Dictionary*, p. 177 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 537.

¹⁸⁶⁸ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿayn*, III, p. 60.

de la lune dont la « lumière disparaît », une formulation qui, nous l'avons vu, est typique des exégèses coraniques des passages décrivant les bouleversements cosmiques eschatologiques¹⁸⁶⁹.

En effet, c'est là l'interprétation principale qui apparaît dans les exégèses classiques autour de notre verset dans lesquels on retrouve la formulation « leur lumière disparaîtra » (ذهب ضوءها/ *dahaba ḍaw'uhā*)¹⁸⁷⁰. L'exégèse du lexicographe Ibn Qutayba reprend ce phrasé en y ajoutant toutefois une information complémentaire sous forme de comparaison : « c'est-à-dire que leur lumière disparaîtra, comme s'efface la trace jusqu'à ce qu'elle disparaisse » (أي ذهب ضوءها كما يطمس الأثر) (أي ذهب حتى يذهب *ayy dahaba ḍaw'uhā kamā yuṭmasu l-aṭar ḥattā yaḍhab*)¹⁸⁷¹. Dans cette exégèse/définition, le verbe *ṭamasa* (طمس) est employé pour parler de la trace qui s'estompe jusqu'à ce qu'elle disparaisse. Ainsi les étoiles de Q 77, 8, ou plutôt leur lumière, pâlerait-elle jusqu'à ce qu'elle disparaisse.

C'est cette dernière compréhension de notre verset à l'étude qu'à Régis Blachère lorsqu'il le traduit, une compréhension qui est partagée par Richard Bell¹⁸⁷², et qui nous semble bien refléter la manière imagée que l'auteur de cette péricope eschatologique choisit pour illustrer l'idée des étoiles qui s'assombriront (à l'instar de Q 81, 2) lors de la Fin des temps.

Le Coran décrit donc les bouleversements eschatologiques touchant les étoiles de deux manières : les étoiles tomberont (Q 82, 2 et Q 53, 1) et elles s'obscurciront (Q 81, 2 et Q 77, 8), rejoignant par là les deux manières dont l'Ancien Testament et le Nouveau Testament évoquent ce revirement eschatologique dans l'ordre du cosmos, et ce par le biais de formulations qui sont très proches de leur traitement dans les homélies syriaques de Narsai et Jacques de Saroug (les étoiles tomberont, l'éclat des luminaires se ternira).

A la suite de ces bouleversements, les cieux se trouvent donc privés de toute lumière, une image qu'exprime Jacques de Saroug en ces termes :

Le beau firmament, dépouillé de ses figures (*raqī'ō pāyō mō d-mēštalaḥ mēn šūrōtēh*) ; Se tiendra nu, sans l'ornement des luminaires (*w-artēl qōēm kad lō mṣabat mēn nahīrē*)¹⁸⁷³

¹⁸⁶⁹ Voir par exemple dans le même dictionnaire la définition de *ṭamis* (*tāmis*), *ibid.* : « une terre et une montagne *ṭamis* : sans végétation et sans chemin/sentier » (*wa-ḥarq ṭamis wa-jabal ṭamis lā nabāt fihi wa-lā maslak*), qui n'a pas grand rapport avec le verbe qui selon la définition précédente signifierait « perdre sa lumière ».

¹⁸⁷⁰ Al-Farrā', *Ma'ānī l-Qur'ān*, III, pp. 112-3. Comparer à Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 435 : « La lumière et la clarté [des étoiles] s'éloignera pour l'obscurité » (*ba'ida l-ḍaw' wa-l-bayāḍ ilā l-sawād*) ; al-Qummī, *Tafsīr*, p. 734 : « leur lumière disparaîtra et elles tomberont » (*yaḍhabu nūrahā wa-tasqatu*) ; et al-Ṭabarī, *Jāmi'*, XI, p. 295 : « lorsque la lumière des étoiles disparaîtra et qu'elles n'auront plus de lumière » (*fa'ida l-nujūm dahaba ḍiyā'uhā fa-lam yakun lahā nūr wa-lā ḍaw'*).

¹⁸⁷¹ Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 505.

¹⁸⁷² Bell, *Commentary*, II, p. 474.

¹⁸⁷³ Homélie 1/31, vv. 111-2.

2.4 Ciel ébranlé

Les deux « apocalypses synoptiques » de Marc et Mathieu se terminent avec le segment d) qui lit « les puissances qui sont dans les cieux seront ébranlées » (καὶ αἱ δυνάμεις αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς σαλευθήσονται et ܘܗܝܠܘܬܘܢ ܕܫܡܝܘܬܐ ܕܫܡܝܘܬܐ/w-ḥaylōtō d-šmayō nēttzī'ūn)¹⁸⁷⁴, tandis que là où Luc n'évoquait qu'allusivement le fait qu'il y aurait des « signes » dans le soleil, la lune et les étoiles lors de l'eschaton, il conclut par une phrase analogue à celle de Mc (et surtout de Mt) : « car les puissances des cieux seront ébranlées » (αἱ γὰρ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται et ܘܗܝܠܘܬܘܢ ܕܫܡܝܘܬܐ/w-nēttzī'ūn ḥaylē d-šmayō)¹⁸⁷⁵.

Cette quatrième description d'un bouleversement d'ordre cosmique se trouve exprimée similairement dans plusieurs livres vétérotestamentaires, notamment dans le livre d'Isaïe à la suite de la mention de l'obscurcissement des étoiles, du soleil et de la lune : « En effet j'ébranlerai les cieux » (עַל־כֶּן ִּשְׁמַיִם אֲרַגֵּז/ʿal kēn šāmayim aregīz)¹⁸⁷⁶, ou dans le livre de Joël où le même phénomène est décrit en des termes proches : « les cieux sont ébranlés » (רָעָשׁוּ רָעָשׁוּ ܫָׁמַיִם/rā'asū šāmāyim)¹⁸⁷⁷. Un verset d'Agée emploie le même verbe hébraïque רָעָשׁ (rā'as) pour « ébranler », « faire trembler »¹⁸⁷⁸ : « et je vais ébranler les cieux » (וְאֶמְרֶה לְרָעֹשׁ אֶת־הַשָּׁמַיִם/va-mar'ēš et ha-šāmāyim)¹⁸⁷⁹.

Un oracle du livre d'Ezéchiel qui décrit l'obscurcissement des étoiles, du soleil et de la lune, commence ainsi : « je couvrirai les cieux » (וְכִסִּיתִי בְּכַבֹּד־הַקֶּדֶשׁ ܘܟܝܣܝܬܝܐܘܩܘܣܝܘܬܐ/v^e-kisēytī b^e-kabōt'ka šāmāyim)¹⁸⁸⁰, se démarquant des trois versets vétérotestamentaires et des trois néotestamentaires suscités qui exprimaient tous l'idée que conjointement à l'obscurcissement du soleil, de la lune et des étoiles (ou à leur chute), les cieux (ou les puissances s'y trouvant) seraient ébranlés. Le passage d'Ezéchiel reste dans la thématique de l'obscurcissement en employant le verbe כָּסָה (kāśāh) au piel (כִּסִּי/kiśī) pour « couvrir quelque chose de »¹⁸⁸¹, la chose étant les cieux (ܫܡܝܘܬܐ/šāmāyim).

Comparé au grand nombre de vers homilétiques traitant des bouleversements touchant le soleil, la lune et les étoiles, nous avons très peu de textes qui abordent ce qui adviendra des cieux dans les homélies syriaques que nous avons étudiées. Un passage du début de l'homélie *Sur la Fin et le Jugement* (n°32) de Jacques de Saroug suit de très près les versets néotestamentaires dans leur traduction syriaque en écrivant : « et toutes les puissances célestes trembleront devant Sa

¹⁸⁷⁴ Mc 13, 25. Mt 24, 29 : « et les puissances des cieux seront ébranlées. » (καὶ αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται et ܘܗܝܠܘܬܘܢ ܕܫܡܝܘܬܐ ܕܫܡܝܘܬܐ/w-ḥaylōtō d-šmayō nēttzī'ūn).

¹⁸⁷⁵ Lc 21, 26.

¹⁸⁷⁶ Is 13, 13. Le verbe employé est רָגַז (rāgaz) pour « trembler ». Cf. Koehler et Baumgartner, *Lexicon*, III, pp. 1182-3. Cf. aussi Is 63, 19 : « ... Ah ! si tu déchirais les cieux... » (לְוַאֲרִי־קָרַעְתָּ ܫָׁמַיִם/lūa qāra'etā šāmāyim).

¹⁸⁷⁷ Jl 2, 10.

¹⁸⁷⁸ Koehler et Baumgartner, *Lexicon*, III, p. 1271 : « to quake ». Cf. aussi Jastrow, *Dictionary*, p. 1489 : « to tremble ».

¹⁸⁷⁹ Ag 2, 6.

¹⁸⁸⁰ Ez 32, 7.

¹⁸⁸¹ Koehler et Baumgartner, *Lexicon*, II, p. 488 : « covering with ». Cf. aussi Jastrow, *Dictionary*, p. 653 : « to cover », « hide ».

splendeur » (ܡܢ ܕܥܝܢܐ ܕܡܢ ܕܥܝܢܐ ܕܡܢ ܕܥܝܢܐ/w-zō'īn kulhūn ḥaylay rawmō qdōm gayūtēh)¹⁸⁸². Ce texte fait suite à « Le soleil s'obscurcira, la lune deviendra sombre, les étoiles tomberont », qui comme nous l'avons vu, s'aligne sur l'ordre et le vocabulaire des « apocalypses synoptiques » dans la version de la Pešīṭtā. Quelques vers plus loin, l'homéliste se détache quelque peu de la formulation néotestamentaire pour écrire que « Les cieux seront secoués » (ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ/zōy'īn šmayō)¹⁸⁸³, se rapprochant plus de Jl 2, 10 que des textes synoptiques.

Narsai lui aussi évoque les cieux ébranlés lors de la venue de l'*eschaton*, dans un vers que nous avons déjà étudié à propos de la trompette eschatologique et des conséquences qu'elle entraîne. Nous rappellerons qu'il écrivait dans son homélie *Sur le jeudi de Pâques* (n°34) : « Ils [i.e. anges] ébranleront [...] le ciel par leurs trompettes » (ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ [...] ܡܙܝܝܢ/mzi'īn [...] la-šmayō b-šīfūrayhūn). Il appert que s'il est bien question des cieux ébranlés ou secoués, le contexte – et par conséquent le sous-texte – est différent des deux vers homilétiques précédents puisque Narsai ne rapporte pas en cet endroit de son homélie les phénomènes cosmiques qui auront lieu à la Fin des temps.

L'ensemble de ces passages homilétiques ont en commun le fait qu'ils emploient un même verbe pour décrire ce qui adviendra des cieux lors des temps eschatologiques : ils seront « secoués » ou « ébranlés » le sens du verbe syriaque ܕܥܝܢܐ (zō') qui, dans les trois versets synoptiques de la Pešīṭtā, traduit le grec σαλεύω pour « agiter », « secouer »¹⁸⁸⁴.

Si nous traduisions l'extrait de vers suscité de l'homélie *Sur la Fin* de Jacques de Saroug en arabe, nous obtiendrions une phrase de l'ordre de وَأَضْطَرَبَ السَّمَاءَ (wa-dṭaraba l-samā')¹⁸⁸⁵, وَتَحَرَّكَ السَّمَاءَ (wa-taḥarraka l-samā')¹⁸⁸⁶, ou encore وَتَزَلْزَلَ السَّمَاءَ (wa-tazalzala l-samā')¹⁸⁸⁷.

Bien que, comme nous le verrons plus loin, le Coran emploie ce dernier verbe arabe de racine z l l pour parler de l'un des bouleversements eschatologiques, il ne le fait pas pour décrire ce qui adviendra des cieux aux Jours Derniers.

En revanche, le Coran – *a contrario* de ce que nous avons pu constater des homélies syriaques – est extrêmement prolixe en ce qui concerne les descriptions des bouleversements proprement célestes. S'il n'emploie donc pas le verbe تَزَلْزَلَ (tazalzala), اِضْطَرَبَ (iḍṭaraba) ou تَحَرَّكَ (taḥarraka) pour indiquer de quelle manière les cieux seront affectés lors de la Fin des temps, il n'en utilise pas moins sept

¹⁸⁸² Homélie 2/32, v. 10.

¹⁸⁸³ *Ibid.*, v. 21.

¹⁸⁸⁴ Liddell et Scott, *Lexicon*, p. 1582 : « to be shaken to and fro, waver, totter, reel ». Payne Smith, *Dictionary*, p. 113 : « to be shaken to and fro », « to quake », « to tremble », etc. Cf. aussi Sokoloff, *Lexicon*, p. 374 qui donne l'exemple de la traduction syriaque de Ps 18, 8. À noter que le syriaque de Mc et Mt emploie ce verbe à l'ethpeel ܕܥܝܢܐ (ēttī'at) qui à des sens analogues. Voir un des exemples textuels donné par Payne Smith : « la Terre trembla » (ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ/ēttī'at ar'ō).

¹⁸⁸⁵ Manna, *Dictionary*, p. 233 et Costaz, *Dictionnaire*, p. 86 donnent tous deux le verbe arabe اِضْطَرَبَ (iḍṭaraba), qui a notamment le sens de « être agité/secoué », comme équivalent du syriaque ܕܥܝܢܐ (zō').

¹⁸⁸⁶ *Ibid.* : تَحَرَّكَ (taḥarraka) pour « se mouvoir », « être en mouvement ». Manna donne aussi les verbes arabes زاح (zāḥa) et زَاغَ (zāḡa).

¹⁸⁸⁷ Manna, *Dictionary*, p. 233 traduit ܕܥܝܢܐ (zō') par تَزَلْزَلَ (tazalzala) qui a le sens de « trembler », « être secoué ».

verbes différents répartis à travers douze passages¹⁸⁸⁸, à commencer par مار (māra), dans un verset qui se rapproche sans doute le plus des textes que nous avons vus qui évoquent l'agitation ou le tremblement des cieux :

Le jour où le ciel s'agitiera en avant et en arrière (يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا) ¹⁸⁸⁹ /yawm tamūru l-samā' mawran)

Le verbe traduit par Blachère par « s'agiter » connote l'idée de mouvement, idée qui se trouve peut-être dans certains équivalents sémitiques dont le syriaque pour « transporter » (des provisions)¹⁸⁹⁰, et certainement celle d'un tremblement comme ailleurs, dans un verset sur lequel nous reviendrons (Q 67, 16) qui décrit le mouvement de la Terre en ces termes : « ... car voici qu'elle tremble » (فَإِذَا هِيَ) ¹⁸⁹¹ /fa-idā hiya tamūru). Nous retrouvons donc une description très proche des cieux ébranlés ou tremblants de l'Ancien Testament (verbes רָגַז/rāgaz et רָעַשׁ/rā'as), du Nouveau Testament (σαλεύω traduit en ٤٥١/zō') et des homélies syriaques (٤٥١/zō').

Les exégètes musulmans classiques ont compris ce verset comme représentant une scène eschatologique où le ciel fait différents mouvements : il se meut¹⁸⁹², il tournoie¹⁸⁹³, il se retourne ou se renverse¹⁸⁹⁴, il est séparé ou cardé¹⁸⁹⁵, et il se fend¹⁸⁹⁶.

¹⁸⁸⁸ À ces passages, nous aurions pu ajouter les quatre versets qui mettent en scène les mécréants demandant des signes et semblent préfigurer ceux annonciateurs de la Fin en employant notamment le terme سَمَاءَ (samā') pour le « ciel », accompagné du verbe سَقَطَ (saqata) pour « tomber », et du nom كِسْفٍ (kisf) pour le « fragment » ou le « morceau », comme en Q 17, 92 : « [Nous ne croirons pas jusqu'à ce que] tu fasses tomber le ciel par pans sur nous (أَوْ تُسْقِطِ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتُمْ عَلَيْنَا كِسْفًا) /aw tusqiṭa l-samā' kamā za'amta 'alaynā kisfan), ou bien que tu amènes Dieu et les Anges en soutien » (cf. aussi Q 26, 187 ; Q 34, 9 et Q 52, 44), si ce n'est que leur contexte n'est pas eschatologique, mais polémique.

¹⁸⁸⁹ Q 52, 9.

¹⁸⁹⁰ Zammit, *Lexical Study*, pp. 390-1 : mār en syriaque (« to transport or import (provisions) ») ; amēr en araméen (« to exchange ») ; mūr en hébreu (« to be changed ») et mārū en akkadien (« kaufen » ?).

¹⁸⁹¹ Bell, *Commentary*, II, p. 308 fait le rapprochement entre ces deux versets. Voir aussi Q 27, 88 : « où tu verras les montagnes que tu crois immobiles passer ainsi que font les nuages... » (وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرًّا) « wa-tarā l-jibāl taḥsabuhā jāmidā wa-hiya tamurru marr al-sahāb).

¹⁸⁹² Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 283 : « C'est-à-dire sa course et son mouvement [causés] par la peur » (يعني استدارتها) « wa-tarā l-jibāl taḥsabuhā jāmidā wa-hiya tamurru marr al-sahāb).

¹⁸⁹³ Al-Farrā', *Ma'ānī l-Qur'ān*, III, p. 3 : « Il tournoiera avec ce qu'il renferme » (تَدُورُ بِمَا فِيهَا) /tadūru bi-mā fihā) ; Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 424 : « Il tournoiera avec ce qu'il renferme » (تَدُورُ بِمَا فِيهَا) /tadūru bi-mā fihā) et al-Ṭabarī, *Jāmi'*, X, pp. 412-3 : « Il tournoiera ... » (تَدُورُ) /tadūru).

¹⁸⁹⁴ Al-Yazīdī, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 350 : « C'est-à-dire qu'il se retournera/se renversera » (أَيُّ تَكْفَأُ) /ayy tukfa'u) et al-Ṭabarī, *Jāmi'*, X, pp. 412-3 qui résume ainsi une première catégorie d'opinions d'exégètes (Ibn 'Abbās, Mujāhid, Qatāda, al-Ḍaḥḥāk et Ibn Zayd) : « Il tournoiera et il se retournera/renversera » (تَدُورُ وَتَكْفَأُ) /tadūru wa-tukfa'u).

Il est intéressant de constater que la première de ces interprétations, l'idée du ciel en mouvement exprimée par les exégètes à travers le substantif arabe تحريك (*taḥrīk*), rejoint l'une des traductions du syriaque ܕܥܝܢܐ / ܕܥܝܢܐ (*zō'*) qui est le verbe employé à la fois dans la Pešittā des « apocalypses synoptiques » et dans les homélies syriaques évoquant les cieux ébranlés lors de la Fin des temps. Notre passage coranique pourrait donc être paraphrasé ainsi : يَوْمَ تُحَرِّكُ السَّمَاءَ تَحْرِيكًا : (*yawm tuḥarrīku l-samā' taḥrīkan*), soit « le jour où le ciel sera secoué/ébranlé violemment ».

Parmi les onze autres versets du Coran qui décrivent les bouleversements affectant le ciel lors du Jour dernier, le prochain se démarque lui aussi de la majorité des passages qui en parlent en évoquant sa fente. Il s'agit du onzième verset de la sourate al-Takwīr (Q 81), dont nous avons déjà étudié les deux premiers versets qui traitaient respectivement de l'obscurcissement du soleil et des étoiles ternies, qui s'inscrit donc dans la suite logique des descriptions des bouleversements cosmiques eschatologiques :

Lorsque le ciel sera écarté (وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ) / *wa-idā l-samā' kušītat*¹⁸⁹⁷

A l'instar de Q 52, 9 ce verset décrit un bouleversement affectant le ciel avec comme sous-texte celui des trois « apocalypses synoptiques » discutées ci-dessus, un fait que constate Emran El-Badawi qui le rapproche de leur phrasé syriaque *ḥaylōtō d-šmayō nēttzī'ūn* (contenu n°9 dans la classification d'El-Badawi)¹⁸⁹⁸.

Mais *a contrario* du verset précédent, l'idée qui semble être exprimée en Q 81, 11 – si l'on en croit la traduction de Régis Blachère – n'est pas celle du ciel secoué ou ébranlé. Quel est donc le sens de ce passage et comment le comprendre en relation aux trois « apocalypses synoptiques » ?

Le verbe employé dans le verset est un hapax qui dérive de la racine trilitère *k š ṭ* qui connaît un certain nombre d'équivalents dans plusieurs langues sémitiques¹⁸⁹⁹, et notamment en syriaque où le verbe ܕܟܫܬܐ (*kšāṭ*) a le sens de « tirer » ou « lancer » une flèche et où les verbes à l'ethpeel ܕܟܫܬܐ (*ētkšēt*) et ethpaël ܕܟܫܬܐ (*ētkāšāṭ*) signifient tous deux « être percé », « être frappé » par une flèche¹⁹⁰⁰. Il n'y a donc probablement pas de rapport entre les verbes arabe et syriaque, bien que l'on puisse imaginer que l'auteur de ce verset coranique ait cherché à montrer de manière imagée que le ciel sera transpercé lors de la Fin des temps.

¹⁸⁹⁵ Al-Qummī, *Tafsīr*, p. 668 : « Il sera cardé/ séparé » (تنفش/*tanfušu*). Cette interprétation est certainement une référence à un verset eschatologique comme Q 101, 5 qui mentionne les montagnes qui seront « comme la laine cardée » (كَالْعَيْنِ الْمَنْفُوشِ) / *ka-l-'ihn al-manfūš*.

¹⁸⁹⁶ Al-Ṭabarī, *Jāmi'*, X, pp. 412-3 résume de cette manière une seconde catégorie d'opinion attribué à un exégète (Ibn 'Abbās) : « Son *mawr* est sa fente » (مورها تشققها) / *mawruhā tašacquhā*. On retrouve ici une idée qui est basée sur des passages analogues comme Q 84, 1 ; Q 69, 16 ou Q 25, 25 (cf. *infra*).

¹⁸⁹⁷ Q 81, 11.

¹⁸⁹⁸ El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, pp. 176-7.

¹⁸⁹⁹ Voir notamment le verbe akkadien *kašāṭu* pour « couper ». Cf. Leslau, *Dictionary*, p. 449.

¹⁹⁰⁰ Payne Smith, *Dictionary*, p. 228-9 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 658.

Si nous regardons du côté du premier dictionnaire arabe, le seul élément pertinent qu'il nous donne pour tenter de comprendre le sens de la racine arabe *k š ṭ* est cette définition du substantif كَشَطٌ (*kašṭ*) : « [lorsque] tu enlèves quelque chose d'une chose qui couvre ce qui se trouve au dessus »¹⁹⁰¹. De cette phrase à la construction sinieuse que nous avons traduite littéralement, nous comprenons que le verbe كَشَطَ (*kašata*) doit vouloir dire « enlever » ou « ôter » une chose du dessus d'une autre. Ainsi, employé au passif tel qu'il l'est en Q 81, 11 il aurait le sens d'« être ôté », ce qui dans le contexte du verset signifierait : « Lorsque le ciel sera ôté ».

Nous retrouvons la même conception dans différentes exégèses anciennes qui interprètent cette image comme signifiant que le ciel, à l'instar d'un tapis (cela n'est jamais dit dans les *tafsīr-s*), sera « tiré », puis « enroulé » à nouveau (pour cette dernière image cf. *infra* Q 21, 104)¹⁹⁰².

D'autres *mufasssūrūn* évoquent la *varia* قُشِطَتْ (*qušīṭat*) au lieu du 'canonique' كُشِطَتْ (*kušīṭat*), donnant au verset le sens de « Lorsque le ciel sera découvert »¹⁹⁰³.

Enfin, les exégètes mu'tazilite al-Jubbā'ī et shiite al-Qummī comprennent le verset comme signifiant « Lorsque le ciel sera anéanti »¹⁹⁰⁴.

Les avis différents et divergents des exégètes musulmans classiques quant au sens que doit avoir le verbe de racine *k š ṭ* qui n'apparaît nulle part ailleurs dans le Coran laisse entrevoir le doute profond qui existait autour de celui-ci. Certes le sens du ciel qui sera tiré – comme le serait un tapis – lors des temps eschatologiques rejoint celui du premier verset de cette même sourate (le soleil enroulé – comme l'est un turban), mais est-ce vraiment là le sens voulu par l'auteur ?

Une dernière langue sémitique offre une alternative convaincante pour comprendre le verbe arabe de racine *k š ṭ* employé en Q 81, 11 : il s'agit du verbe guèze *kašata* qui signifie « découvrir », « ouvrir » ou « révéler »¹⁹⁰⁵. Ce verset emprunte peut-être donc le verbe كُشِطَتْ (*kušīṭat*) à l'éthiopien

¹⁹⁰¹ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿayn*, IV, p. 32 : الكشط رفعك شيئاً عن شيء قد غطاه من فوقه (al-kašṭ rafuka šayʿan ʿan šayʿ qad ḡaṭṭāhu min fawqihī).

¹⁹⁰² Mujāhid, *Tafsīr*, p. 324 : « c'est-à-dire qu'il sera tiré » (يعني اجتذبت/yaʿnī ujtubidat) ; Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 456 : ... écarté « de ceux qui s'y trouvent afin que le Seigneur – Béni et Grand – et les anges descendent ; puis il sera enroulé » (عن من فيها لنزول الرب تبارك وتعالى والملائكة ثم طويت) (an man fiḥā li-nuzūl al-rabb tabāraka wa-taʿālā wa-l-malāʾika tumma ṭuwiyat) ; al-Farrāʾ, *Maʿānī l-Qurʾān*, III, p. 130 : « il sera tiré et enroulé » (نُزِعَتْ وَطُوِيَتْ/nuziʿat wa-ṭuwiyat) ; Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qurʾān*, p. 516 : « c'est-à-dire qu'il sera tiré puis enroulé comme la couverture découvre la chose » (أي نُزِعَتْ فَطُوِيَتْ كَمَا يُقْشَطُ الْغَطَاءُ عَنِ الشَّيْءِ) (ayy nuziʿat fa-ṭuwiyat kam yuqšīṭu l-ḡiṭāʿ ʿan al-šayʿ) ; et al-Ṭabarī, *Jāmiʿ*, XI, p. 408 résume ainsi selon l'opinion de Mujāhid qu'il cite : « Lorsque le ciel sera tiré, arraché puis enroulé » (وَإِذَا السَّمَاءُ نُزِعَتْ وَجُدِبَتْ ثُمَّ طُوِيَتْ/wa-ida l-samāʿ nuziʿat wa-juḍibat tumma ṭuwiyat).

¹⁹⁰³ Al-Farrāʾ, *Maʿānī l-Qurʾān*, III, p. 130. Al-Yazīdī, *Ġarīb al-Qurʾān*, p. 416 emploie ce même verbe avec un *qāf* initial au lieu du *kāf* sans le traiter comme une *varia* : « il sera découvert » (وَقُشِطَتْ وَاحِدًا/wa-qušīṭat wāḥid). Pour cette 'variante' attribuée à Ibn Masʿūd, cf. ʿUmar et Makram, *Muʿjam al-qirāʾāt*, VIII, p. 84 et Jeffery, *Materials*, p. 108.

¹⁹⁰⁴ Al-Jubbā'ī, *Tafsīr*, p. 837 (Gimaret) : « c'est-à-dire quand le ciel sera anéanti (*tufnā*) » et al-Qummī, *Tafsīr*, p. 741 : « il sera affaibli/anéanti » (أُبْطِلَتْ/ubṭilat).

¹⁹⁰⁵ Zammit, *Lexical Study*, p. 354. Nous n'avons pas pu trouver ce verbe dans le dictionnaire de Wolf Leslau.

classifier les sept versets qui d'une manière ou d'une autre expriment la fente ou l'ouverture du ciel lors de la Fin des temps selon la racine verbale utilisée.

D'abord, quatre passages emploient la racine arabe commune š q q qui signifie « fendre » ou « déchirer »¹⁹¹⁰, un sens qui se trouve dans l'équivalent guèze ሠቅሠቅ (šaqašaqa)¹⁹¹¹. Il s'agit d'une part de Q 84, 1 ; Q 55, 37 et Q 69, 16 respectivement qui utilisent la même septième forme verbale :

Lorsque le ciel se fendra (إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ / idā l-samā' unšaqqat)

Lorsque le ciel se fendra... (فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ / fa-idā-nšaqqat)

et le ciel se fendra et sera béant en ce jour (وَأَنْشَقَّتِ السَّمَاءُ فِي يَوْمِئِذٍ وَاهِيَةً) / wa-nšaqqat l-samā' fa-hiya yawma'idin wāhiya)

Le premier verset de la sourate al-Inšiqāq (Q 84) a souvent été rapproché de Q 81, 1 (et sqq.) et de Q 82, 1 (et sqq.) dans la recherche orientaliste de par le fait qu'ils introduisent de la même manière (« lorsque » ou إِذَا/idā) une série de bouleversements eschatologiques cosmiques et terrestres¹⁹¹².

Emran El-Badawi considère quant à lui que Q 84, 1 est une « reformulation » du ḥaylōtō d-šmayō nēttzī'ūn (contenu n°9) des « apocalypses synoptiques », au même titre que l'était Q 81, 11¹⁹¹³.

Du côté des exégèses classiques, le seul point notable est que certains *mufasssirūn* tels Muqātil b. Sulaymān ou al-Farrā' ont cherché à comprendre la cause de la fente eschatologique du ciel, le premier l'expliquant par la descente de Dieu et des anges qui fendra le ciel¹⁹¹⁴, et le second par les nuées qui le fendront – une référence à Q 25, 25 (cf. *infra*)¹⁹¹⁵.

Tafsīr, p. 736 : « Les portes des jardins [du Paradis] seront ouvertes » (تُفْتَحُ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ / tuftiḥa abwāb al-janān) ; et al-Ṭabarī, *Jāmi'*, XI, p. 321 qui rapporte trois interprétations (sans attributions) : « Le ciel sera fendu puis séparé et il sera [comme] des chemins. Et avant il était robuste, sans fentes ni fissures » (وَشَقَّتِ السَّمَاءُ فَصُودَعَتْ) (وَشَقَّتِ السَّمَاءُ فَصُودَعَتْ) / wa-šuqqat al-samā' fa-šuddi'at fa-kānat ṭuruqan wa-kānat min qabl šidādan lā futūr fihā wa-lā šudū') ainsi que « Le ciel sera ouvert et il sera en morceaux comme les copeaux de bois fendus des portes des habitations et des maisons » (وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ كَقِطَعِ الْخَشَبِ الْمَشَقَّةِ لِأَبْوَابِ الدُّورِ وَالْمَسَاكِينِ) / wa-futiḥat al-samā' fa-kānat qiṭa'an ka-qiṭa' al-ḥašab al-mušaqqāqa li-abwāb al-dūr wa-l-masākin) et « Le ciel sera ouvert et il sera en morceaux comme les portes ... » (وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ كَقِطَعِ كَأَبْوَابِ) / wa-futiḥat al-samā' fa-kānat qiṭa'an ka-l-abwāb).

¹⁹¹⁰ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-'ayn*, II, p. 346.

¹⁹¹¹ Leslau, *Dictionary*, p. 532 : « perforate », etc. Cf. aussi la forme ሠቅሠቅ (saqašaqa) qui a le même sens.

¹⁹¹² Nöldeke, *GdQ*, I, p. 104 considère que ce verset est une continuation des sourates 82 et 81 et Bell, *Commentary*, II, p. 513 renvoie à Q 81, 1 et Q 82, 1.

¹⁹¹³ El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 178.

¹⁹¹⁴ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 464 : « Il se fendra à la descente du Seigneur de la Puissance et des anges. Il se fendra si bien que l'on verra ses deux côtés/extrémités/bords, puis l'on verra une création éprouvée » (انْشَقَّتْ لِنُزُولِ رَبِّ) (انْشَقَّتْ لِنُزُولِ رَبِّ) / inšaqqat li-nuzūl rabb al-'izza wa-l-malā'ika fa-innahā tanšaqqu ḥattā yuriya ṭarafāhā tumma yuriya ḥalqan bāliyan) ; et ad Q 84, 1-2 : « Il se fendra et il écouterait son Seigneur et Lui

comme un éclair effrayant... »¹⁹¹⁹. Il n'y a rien d'étonnant à ce que nous retrouvions les mêmes thèmes et le même type de phrasé chez Ephrem et Jacques de Saroug puisque d'une part les deux auteurs composent leurs vers avec les mêmes passages néotestamentaires comme toile de fond (i.e. comme sous-texte) et que d'autre part Jacques de Saroug a étudié à l'école d'Edesse où les écrits d'Ephrem étaient enseignés.

De manière similaire, l'auteur d'une péricope comme Q 69, 13 sqq. emploie lui aussi différents sous-textes eschatologiques bibliques pour composer son homélie arabe sur le Jour du Jugement dont celui sur la venue d'un Sauveur (le « Seigneur » selon notre interprétation, cf. *supra*) qui se base entre autres sur Mc 13, 26-7 et celui sur le tremblement ou l'ébranlement des cieux tiré notamment de Mc 13, 25.

Ce rapport intrinsèque entre le bouleversement final des cieux (qu'il s'agisse d'un tremblement ou d'une fissure) et la venue d'une figure messianique en des temps eschatologiques (explicite dans les textes vétero et néotestamentaires ainsi que dans les homélies syriaques, mais hypothétique dans le Coran) se retrouve dans le quatrième verset coranique qui emploie la racine verbale *š q q* pour décrire ce qui adviendra du ciel lors de la Fin des temps :

Au jour où le ciel se fendra par les nuées et qu'on fera descendre rapidement les Anges (*وَيَوْمَ تَشَقُّقُ*)
وَأَنزِلَ الْمَلَائِكَةُ نَزِيلًا / *wa-yawm tašaqqaqu l-samā' bi-l-ġamām wa-nuzzila l-malā'ika tanzīlan*)¹⁹²⁰

Nous avons déjà traité de Q 25, 25 dans notre discussion sur les allusions possibles à l'avènement d'un Sauveur eschatologique dans le Coran et nous nous souviendrons que l'exégète al-Qummī interprétait le terme arabe *ġamām* (عَمَام) comme se référant à 'Alī b. Abī Ṭālib, considéré par nombre de shiites des premiers siècles de l'Islam comme le second Jésus et donc le Messie, ce qui donne au verset un sens plus cohérent et plus proche des textes eschatologiques juifs et chrétiens antérieurs. Bien que parmi les *tafsīr*-s anciens que nous avons consultés, al-Qummī soit le seul à donner une telle exégèse pour ce verset, les interprétations plus 'orthodoxes' (i.e. plus sunnites) de Muqātil b. Sulaymān autour de Q 25, 25 ; Q 84, 1 et Q 69, 16 (mais aussi de Q 73, 18 ; Q 82, 1 et Q 77, 9 comme nous allons le voir) expriment toutes l'idée des actions concomitantes de la fente des cieux et de la descente du Seigneur¹⁹²¹, indiquant par là que ce bouleversement cosmique tel qu'il est décrit dans le Coran avait été depuis longtemps compris comme étant le signe de l'avènement du Messie (ou de Dieu dans une vision plus orthodoxe).

Deux versets du Coran expriment la même idée d'une fissure ou d'une ouverture du ciel lors de la Fin des temps en employant la racine trilitère arabe *f ṭ r*, qui est communément usitée dans de nombreuses langues sémitiques pour exprimer la notion de « fente »¹⁹²². Il ne fait donc aucun doute

¹⁹¹⁹ Andrae, *Les origines de l'islam*, p. 149.

¹⁹²⁰ Q 25, 25.

¹⁹²¹ Muqātil, *Tafsīr*, II, p. 435 ad Q 25, 25 : « Par la descente du Seigneur – Grand et Puissant – et de Ses anges » (*وَأَنزِلَ الْمَلَائِكَةُ نَزِيلًا* / *li-nuzūl al-rabb 'azza wa-jalla wa-malā'ikatihī*).

¹⁹²² Leslau, *Dictionary*, p. 272. Le verbe ougaritique *pṭr* signifie « fendre », *paṭāru* en akkadien veut dire « détacher », *pṭar* (פִּטַר) en araméen veut dire « libérer », *pāṭar* (פָּטַר) en hébreu signifie « ouvrir », *pṭar* (פִּטַר) en

que lorsque les versets que nous allons voir emploient la septième forme verbale de cette racine, ils expriment l'ouverture, la séparation, la dissolution, ou la fissure des cieux.

En outre ces passages ont en commun le fait que l'exégèse attribuée à Muqātil interprète ces versets comme se référant à la descente de Dieu lors de la venue de l'eschaton.

Le premier passage se situe dans une péricope eschatologique (vv. 12-9) de la sourate al-Muzzammil (Q 73) dont nous donnons notre traduction ci-dessous :

[Un jour] à cause duquel le ciel se fendra. Sa Promesse adviendra. (وَعْدُهُ مَفْعُولًا) /al-samā' munfaṭir bihi kāna wa'ḍuhu mafūlan)¹⁹²³

Si le sens du participe de racine *fṭr* ne fait pas de doute¹⁹²⁴, plusieurs questions se posent toutefois à propos de ce verset. D'abord, à quoi renvoi le pronom personnel masculin de troisième personne du singulier dans *bihi* (بِهِ) ? Le seul antécédent logique auquel il puisse se référer est le « jour » (يَوْمًا/yawman) – eschatologique – mentionné au verset précédent. C'est pour cette raison que nous avons fait précéder notre traduction d'une référence à ce « jour » entre crochets puisqu'il n'est pas explicitement mentionné. La plupart des *mufassirūn* ont d'ailleurs interprété ce pronom affixe de cette même manière¹⁹²⁵. Mais peut-on comprendre ce *bihi* (بِهِ) d'une autre manière ? Si l'on se base sur un passage similaire comme celui de Q 69, 16-7 étudié précédemment qui mentionne explicitement la fente des cieux suivi de la descente du Seigneur et des anges, nous pourrions en déduire par analogie qu'en Q 73, 18 il est question du ciel qui se fendra à cause de l'avènement du Seigneur et des anges. Il nous semble que c'est là une interprétation qui fasse sens, d'autant plus

syriaque a le sens de « cesser » et à l'aphel *afṭar* (أَفْطَرَ) signifie « séparer », « dissoudre », et *faṭara* (فَطَرَ) en guèze veut dire « inscrire » ou « graver ». À noter que la racine *fṭr* à aussi le sens de « créer », « former » ou « produire » en guèze et en arabe (cf. Q 35, 1). Voir Jastrow, *Dictionary*, p. 1157, Payne Smith, *Dictionary*, pp. 442-3, Sokoloff, *Lexicon*, p. 1183, Leslau, *Dictionary*, pp. 271-2 et Zammit, *Lexical Study*, p. 324.

¹⁹²³ Q 73, 18.

¹⁹²⁴ Al-Yazīdī, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 397 : « Fendu » (مُتَشَقَّقَةٌ/mutašaqqaqa) ; Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 494 : « C'est-à-dire fendu » (أَيُّ مَشَقَّقٍ فِيهِ) /*ayy munšaqq fihi* ; et al-Ṭabarī, *Jāmi'*, XI, pp. 173-4 (cf. note ci-dessous). Nous passerons sur les discussions des exégètes pour savoir pourquoi le Coran a ici مُنْفَطِرٌ (*munfaṭir*) alors que السَّمَاءُ (*al-samā'*) étant féminin on se serait attendu à avoir مُنْفَطِرَةٌ (*munfaṭira*). Voir al-Farrā', *Ma'ānī l-Qur'ān*, III, p. 94 : « Le « ciel » peut être masculin ou féminin et ici il est au masculin » (وَالسَّمَاءُ تَذَكَّرُ وَتُؤَنَّثُ فِيهَا هُنَا فِي وَجْهِ التَّذْكَيرِ) /*wa-l-samā' tuḍakkira wa-tu'annita fa-hiya hā hunā fi wajh al-taḍkīr* ; al-Jubbā'ī, *Tafsīr*, p. 820 : « Pourquoi *munfaṭirun* et non *munfaṭiratun*, alors que *samā'* appelle plutôt le féminin ? Parce que *samā'* est pris ici au sens de « toit » (*saqf*) » ; et al-Ṭabarī, *Jāmi'*, XI, pp. 174-5.

¹⁹²⁵ Al-Farrā', *Ma'ānī l-Qur'ān*, III, p. 94 : « A cause de ce jour » (بِذَلِكَ الْيَوْمِ) /*bi-dālika l-yawm*) et al-Ṭabarī, *Jāmi'*, XI, pp. 173-4 rapportant les opinions des exégètes (Ibn 'Abbās, Mujāhid, al-Ḥasan, 'Ikrima et Qatāda) : « Le ciel sera lourd et fendu par ce jour » (السَّمَاءُ مُثْقَلَةٌ بِذَلِكَ الْيَوْمِ مُتَصَدِّعَةٌ مُتَشَقَّقَةٌ) /*al-samā' muṭqala bi-dālika l-yawm mutašaddi'a mutašaqqaqa*).

qu'elle est encore une fois confirmée par Muqātil b. Sulaymān qui écrit que le ciel se fendra « à cause de Lui », à cause « de la descente du Miséricordieux »¹⁹²⁶.

La deuxième question qui se pose est celle de savoir ce que signifie ici le وَعَد (wa'd) et à quoi renvoie là encore le pronom masculin de troisième personne qui lui est affixé. Comme nous l'avons déjà vu, ce terme arabe polysémique peut aussi bien vouloir dire la « Menace » que la « Promesse », les deux ayant ici bien entendu un sens eschatologique.

Nous avons traduit par la « Menace » ici car il nous semble qu'il soit possible et même probable que le sous texte de Q 73, 18 soit celui de quelques versets de la deuxième épître de Pierre qui traite de la venue eschatologique du Jour du Seigneur « où les cieus disparaîtront à grand fracas » (ἐν ἧ οἱ οὐρανοὶ ῥοιζήδων παρελεύσονται et ܗܘ ܕܒܗܝܫܘܬܐ ܗܘܘܢܐ ܗܘܘܢܐ ܗܘܘܢܐ/hō d-bēh šmayō mēn šēli 'ōbrīn), et où « les cieus enflammés se dissoudront » (δι' ἧν οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται et ܕܒܗܝܫܘܬܐ ܗܘܘܢܐ ܗܘܘܢܐ ܗܘܘܢܐ/d-bēh šmayō kad mētbahrīn b-nūrō nēštrūn)¹⁹²⁷. La disparition et la dissolution du ciel rejoignent respectivement d'une part l'idée du ciel béant (Q 69, 16) et d'autre part une des significations possibles de la racine verbale f ṭ r en syriaque (à l'aphel) qui est celle de « dissoudre » (Q 73, 18). De plus, nous retrouvons dans la version syriaque de la Pešīttā de 2 P 3, 10 et 12 le même pronom affixe masculin de troisième personne ܗܘܢܐ (bēh), en relation avec les « cieus » (ܫܡܝܐ/šmayō), qui renvoie ici – comme possiblement dans le Coran – au « jour » eschatologique dont il est question avant dans le texte.

À l'exception de la description des cieus « enflammés » qui ne trouvent pas d'équivalent dans notre verset coranique, nous avons en 2 P 3, 12 un phrasé très proche de Q 73, 18 avec ܗܘܢܐ (bēh)/ ܒܝܗܝܝܐ (bihi) qui renvoie probablement au « Jour » ; ܫܡܝܐ (šmayō)/ ܫܡܝܐ (samā') pour le « ciel » ; et le verbe syriaque ܐܫܬܪܝܐ (ēštrī) à l'ethpeel qui signifie « être dissous »¹⁹²⁸, ainsi que l'arabe مُنْفَطِر (munfaṭir) dont le sens premier est « être fendu », « être fissuré », mais qui pourrait aussi vouloir dire « être dissous » en suivant le sens du syriaque de racine analogue ܐܫܬܪܝܐ (aṣṭar).

Où est la Promesse eschatologique dans tout cela ? Dans le verset suivant de la seconde épître de Pierre qui conclut la péricope sur la venue du Jour du Seigneur et la dissolution des cieus en ces termes : « Nous attendons selon Sa promesse (ἐπάγγελμα αὐτοῦ et ܡܘܠܟܘܢܗ/mūlkōnēh) des cieus nouveaux et une terre nouvelle où la justice habite »¹⁹²⁹. Le nom grec ἐπάγγελμα pour la

¹⁹²⁶ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 411 : « La voûte des cieus, à cause de Lui, c'est-à-dire le Miséricordieux – de par la descente du Miséricordieux » (السقف به يعني الرحمن لنزول الرحمن تبارك وتعالى/al-saqf bihi ya'ni l-Raḥmān li-nuzūl al-Raḥmān tabāraka wa-ta'ālā).

¹⁹²⁷ 2 P 3, 10-2.

¹⁹²⁸ Payne Smith, *Dictionary*, pp. 595-6 : ܫܬܪܝܐ (šrō) « to loosen, unbind » et à l'eptheel ܐܫܬܪܝܐ (ēštrī) « to be loosed, to be unsealed, opened », « to be let loose, released », « to be broken », etc. Comparer à Sokoloff, *Lexicon*, pp. 1604-5.

¹⁹²⁹ 2 P 3, 13. Le terme « promesse » revient à deux autres reprises dans le troisième chapitre de cette épître : au v. 4 où il est question de la promesse de l'avènement du Sauveur et au v. 9 où il est écrit que « Le Seigneur ne tarde pas à tenir sa promesse ».

C'est ce que fait notamment Jacques de Saroug dans son homélie *De la Fin et du redoutable Jugement* (n°68), dans une péricope traitant du Jugement dernier dans laquelle il reformule 2 P 3, 11-2 de la manière suivante : « Lorsque seront dissous le ciel, la Terre, le monde et la mer » (ܡܘܕܝܢܝܢ ܕܥܡܠܝܢ ܕܥܡܠܝܢ ܕܥܡܠܝܢ ܕܥܡܠܝܢ / *mō d-mēštaryō šmayō w-ar'ō w-ōlmō w-yamō*)¹⁹³⁹. Bien que l'homéliste ne fasse pas mention de la « promesse » (car dans ce passage il traite du Jugement et non de la véracité de celle-ci), il fait clairement allusion au sous-texte du troisième chapitre la deuxième épître de Pierre en employant notamment le substantif ܫܡܝܘܢ (šmayō) comme le fait la Pešīṭtā de 2 P 3, 12 et surtout en employant le verbe ܡܫܬܝܪܝܘܢ (mēštaryō), utilisé ici dans une forme différente de la traduction syriaque de l'épître en question. En traduisant le début de ce vers en arabe, nous obtenons إِذَا السَّمَاءُ انْطَلَقَتْ (*idā l-samā' unṭaliqat*)¹⁹⁴⁰, et en employant le verbe arabe de racine *f ṭ r* dans un sens hypothétiquement analogue au syriaque ܐܦܬܪܐ (aṭṭar) : إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ : (*idā l-samā' unfaṭarat*).

C'est justement cet exact phrasé que nous retrouvons dans le second et dernier passage à employer un verbe de racine *f ṭ r*. Il s'agit du premier verset de la sourate al-Infīṭār (Q 82), qui est à rapprocher des introductions eschatologiques de Q 81 et Q 84 étudiées ci-dessus :

Lorsque le ciel s'ouvrira (إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ / *idā l-samā' unfaṭarat*)¹⁹⁴¹

Nous nous souviendrons que si Blachère traduit le verbe arabe انْفَطَرَتْ (*unfaṭarat*) par « s'ouvrir », notre brève étude sémitique comparative de la racine *f ṭ r* suggère que le sens de ce verset serait plutôt « Lorsque le ciel se fendra », ce qui va d'ailleurs dans le sens de tous les commentaires musulmans classiques sur ce verset qui le paraphrasent à l'aide du verbe انشَقَّت (*inšaqqat*)¹⁹⁴².

Si nous suivons notre hypothèse, rapprochant le verbe arabe انْفَطَرَتْ (*unfaṭarat*) du sens de l'équivalent syriaque ܐܦܬܪܐ (*aṭṭar*), et en considérant que nous avons ici encore un traitement homilétique de 2 P 3, 12, la signification du verset en serait « Lorsque le ciel sera dissous », rejoignant donc exactement le début du vers de l'homélie n°68 de Jacques de Saroug : ܡܘܕܝܢܝܢ ܕܥܡܠܝܢ ܕܥܡܠܝܢ ܕܥܡܠܝܢ ܕܥܡܠܝܢ (*mō d-mēštaryō šmayō*).

¹⁹³⁹ Homélie 4/68, v. 207.

¹⁹⁴⁰ Manna, *Dictionary*, pp. 619 et 67 : انصرف (*inšarafa*) « se tourner », « s'éloigner » ; انطلق (*inṭalaqa*) « être lâché » et au passif « être emmené, emporté » ; زال (*zāla*) ; etc.

¹⁹⁴¹ Q 82, 1.

¹⁹⁴² Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 458 : « c'est-à-dire se fendra » (يا نبي انشقت / *ya'nī-nšaqqat*) ; al-Farrā', *Ma'ānī l-Qur'ān*, III, p. 132 : « se fendra » (انشقت / *inšaqqat*) ; al-Yazīdī, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 418 : « se fendra » (انشقت / *inšaqqat*) ; Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 518 : « se fendra » (انشقت / *inšaqqat*) ; et al-Ṭabarī, *Jāmi'*, XI, p. 424 : « se fendra » (انشقت / *inšaqqat*). Cf. aussi Cf. Bell, *Commentary*, II, p. 505 qui commente sur cette forme verbale qui n'apparaît qu'ici et signifie « to be split ».

Seul Muqātil b. Sulaymān nous donne ici une dernière fois une exégèse qui laisse entrevoir dans ce verset un sous-texte de l'ordre de l'« apocalypse synoptique » de Marc par exemple, en écrivant à propos du ciel : « Il sera écarté à la descente de ceux qui s'y trouvent – les anges et le Seigneur de la Puissance – pour le Compte [i.e. le Jugement] des créatures »¹⁹⁴⁸.

Un autre verset qui se situe dans une sourate eschatologique, al-Ma'ārij (Q 70), a été identifié par Tor Andrae comme faisant allusion à 2 P 3, 12 bien qu'il nous semble que si c'est le cas, cela est bien moins évident et prononcé que dans le passage de Q 73, 17-9 précédemment étudié¹⁹⁴⁹. Ce qui est certain est qu'il s'agit dans ce verset de la description d'un phénomène analogue à ceux que nous avons déjà vus concernant les bouleversements célestes lors de la Fin des temps, mais exprimé en des termes différents¹⁹⁵⁰ :

En ce jour où le ciel sera comme airain fondu (تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ / yawm takūnu l-samā' ka-l-muhl)¹⁹⁵¹

Le « jour » eschatologique dont il est question au début du verset est une allusion implicite au « jour du Châtiment », la mention du « Châtiment » (عَذَابٌ / adāb) introduisant la sourate 70 (et qui s'y trouve répétée comme un *leitmotiv*) qui débute par une thématique polémique concernant la venue de la Fin (ici le 'adāb, qui est dit être « proche » au v. 7) qui est fréquente dans l'homilétique syriacque et dont les sous-textes néotestamentaires sont nombreux (cf. chapitre 1).

Le premier bouleversement évoqué devant se produire en ce « jour » concerne le ciel qui est décrit comme devenant comme le مُهْل (muhl), traduit par Blachère en « airain fondu ». Ce substantif arabe est employé dans le Coran à deux autres reprises, précédé à chaque fois du comparatif arabe كَ (ka-), dans un contexte différent du notre où il qualifie d'une part l'eau qui sera donnée aux résidents de l'Enfer¹⁹⁵², et d'autre part la nourriture donnée à ces mêmes pécheurs¹⁹⁵³. Nous pouvons déduire du contexte de ces deux autres occurrences du مُهْل (muhl) qu'il s'agit d'un liquide brûlant, bouillant, ce qui donne raison à la traduction de Régis Blachère. Mais le contexte de Q 70, 8 est différent puisque مُهْل (muhl) y qualifie le ciel lors du Jour dernier. S'agit-il d'une image de celui-ci se liquéfiant ? Bouillonnant ?

¹⁹⁴⁸ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 435 : انفرجت عن نزول من فيها من الملائكة ورب العزة لحساب الخلائق (infarajat an nuzūl man fihā min al-malā'ika wa-rabb al-'izza li-hisāb al-ḫalā'iq).

¹⁹⁴⁹ Andrae, *Les origines de l'islam*, pp. 73-4 et cf. Bell, II, *Commentary*, p. 423 qui renvoie à l'opinion d'Andrae.

¹⁹⁵⁰ El-Badawi, p. 177 écrit qu'il s'agit de l'état des cieus lorsque ses puissances auront été ébranlés (contenu n°9).

¹⁹⁵¹ Q 70, 8.

¹⁹⁵² Q 18, 29 : « ... S'ils appellent au secours, on les secourra avec une eau comme du muhl qui brûle les visages. ... ».

¹⁹⁵³ Q 44, 43-6 : « En vérité, l'arbre al-Zaqūm/ sera le mets du Pécheur./ Tel le muhl, ils bouillonne dans les entrailles/ à la façon de l'eau bouillante. ».

Le petit nombre de *mufassirūn* ayant traité de ce terme dans cette occurrence spécifique penche pour ces deux aspects (les deux étant compris à travers une même racine arabe *ḍ w b* employée par ces interprètes) : d'un côté les exégètes ont interprété ce verset comme signifiant que le ciel sera liquéfié comme le sédiment de l'olive (lui donnant en ce jour une couleur noire)¹⁹⁵⁴, et d'un autre ils l'ont compris comme voulant dire qu'il sera fondu, comme le plomb, l'argent ou le cuivre (lui donnant une couleur rouge)¹⁹⁵⁵.

En nous tournant vers de possibles affinités dans d'autres langues sémitiques, on se rend compte que seul l'hébreu a une racine *m h l* qui puisse nous éclairer sur le sens de l'arabe équivalent¹⁹⁵⁶. En effet le verbe מָהַל (*mhl*) donne le participe passif מוֹהַל (*mōhal*) au *qal*, qui signifie « être dilué » avec un ajout d'eau¹⁹⁵⁷, le même sens que l'on retrouve à la forme מוֹהַל (*m^ehal*)¹⁹⁵⁸. Nous pouvons dès lors établir un lien entre l'idée de « liquéfaction » du ciel exprimée par le substantif arabe de racine *m h l* en Q 70, 8 et la « dilution » de la racine hébraïque *m h l*.

Mais plus frappant encore est le fait que cette racine donne le substantif מוֹהַל (*mōhal*) pour « une fine sécrétion » émanant d'un cadavre¹⁹⁵⁹, et surtout une racine proche *m ḥ l* a le substantif מוֹהַל (*mōḥal*) là aussi pour « une fine sécrétion », un « liquide » qui émane cette fois non d'un cadavre, mais des olives avant ou après qu'elles aient été pressées¹⁹⁶⁰. Nous retrouvons donc ici le sens spécifique exact que donnent des exégèses très anciennes attribuées à Muqātil et Mujāhid qui expliquaient que le ciel en ce jour eschatologique serait « comme le sédiment de l'olive ». Il semble dès lors vraisemblable que Q 70, 8 emploie cette image pour évoquer à la fois l'image du ciel liquéfié et de sa couleur noire, bien que nous n'ayons pas d'autres sources – homilétiques ou autres – utilisant une idée analogue.

On comparera cette image avec la suite du verset de Q 55 suscitée qui vient apporter une précision concernant l'aspect du ciel au Jour Dernier :

¹⁹⁵⁴ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 398 : En ce jour où le ciel sera comme airain fondu « de par la peur. C'est-à-dire noir et épais – comme le sédiment de l'olive » (من الحوف يعني أسود غليظاً كدردي الزيت) / *min al-ḥawf ya'ni aswad ḡalīẓan ka-durdī l-zayt*) et al-Ṭabarī, *Jāmi'*, XI, p. 92 : « Le jour où le ciel sera comme la chose fondue/liquéfiée » (يوم يكون) (اليوم يكون) / *yawm yakūnu l-samā' ka-l-šay' al-muḏāb*), puis citant des dires attribués à Mujāhid : « Comme le sédiment [trouble] de l'olive » (كحكر الزيت) / *ka-akar al-zayt*).

¹⁹⁵⁵ Ibn Qutayba, *Ḡarīb al-Qur'ān*, p. 485 : « Ce qui est fondu comme argent et cuivre » (ما أذيب من الفضة والتحاس) / *mā aḏību min al-fiḏḏa wa-l-nuḥās*); al-Qummī, *Tafsīr*, p. 721 : « Le plomb et le cuivre qui fondent, ainsi le ciel fondera-t-il » (التحاس والتائب كذلك تذوب السماء) / *al-raṣāṣ wa-l-nuḥās ka-dālika taḏūbu l-samā'*); et - al-Ṭabarī, *Jāmi'*, XI, p. 92 citant des dires attribués à Qatāda : « Il changera pour une autre couleur en ce jour [en penchant] vers le rouge » (يومتدّلوناً آخر إلى الحمرة) / *tataḥawwalu yawma'īdin lawnan āḥar ilā l-ḥumra*).

¹⁹⁵⁶ Zammit, *Lexical Study*, pp. 389-90.

¹⁹⁵⁷ Koehler et Baumgartner, *Lexicon*, II, p. 552. Dans l'Ancien Testament ce verbe n'est employé qu'une fois en Is 1, 22 pour parler du vin dilué avec de l'eau.

¹⁹⁵⁸ Jastrow, *Dictionary*, p. 737.

¹⁹⁵⁹ *Ibid.*, p. 739.

¹⁹⁶⁰ *Ibid.*, p. 740. Ce sens spécifique est tiré de la Mishna, traité Ṭāhārōt 9, 2 : המוחל הירצא מהן.

Lorsque le ciel se fendra, qu'il sera écarlate comme le cuir rouge (فَإِذَا أُنشِقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً)

*fa-idā-nšaqat l-samā' fa-kānat warda ka-l-dihān*¹⁹⁶¹

Le premier terme arabe qui est employé est وَرْدَةٌ (*warda*), un hapax dans le Coran qui a été compris par les exégètes musulmans comme voulant dire une « rose », soit de couleur rouge, soit de couleur rose¹⁹⁶². Les *mufassirūn* expliquent cette image en écrivant que de la même manière que la rose change de couleur au gré des saisons, le ciel après s'être fendu alternera entre différentes couleurs¹⁹⁶³.

Plus simplement, le début du verset signifierait : « Lorsque le ciel se fendra et sera rose/rouge », ce qui rejoint l' « écarlate » de Blachère.

Quel est maintenant le sens du deuxième terme qui sert de comparaison par l'intermédiaire de la particule ك (*ka-*) ? Celui-ci est دِهَان (*dihān*), un mot qui est considéré par les *mufassirūn* anciens comme étant le pluriel de دُهْن (*duhn*)¹⁹⁶⁴ et qui n'apparaît ailleurs dans le Coran qu'en un seul autre verset¹⁹⁶⁵. Bien que certains exégètes et lexicographes, que Régis Blachère suit ici dans sa traduction,

¹⁹⁶¹ Q 55, 37.

¹⁹⁶² Al-Farrā', *Ma'ānī l-Qur'ān*, III, p. 25 : « *warda* signifie la plante rose » (*arāda bi-l-warda al-firs al-warda*); al-Yazīdī, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 361 : « Sa couleur sera de la couleur de la rose » (*لونها كلون*) (*lawnuhā ka-lawna al-ward*); et Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 439 : « C'est-à-dire rouge, de la couleur de la fleur rose » (*أي حمراء في لون الفرس الوردة*) (*ay ḥamrā' fi lawn al-firs al-warda*).

¹⁹⁶³ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 307 rapportant les dires attribués à Abū Ṣāliḥ : « On dit de la couleur de la fleur rose qui au printemps est brune rousse et qui en hiver est rouge. Lorsque le froid s'intensifie elle devient de la couleur de la poussière. La couleur du ciel, de par la variété de ses états, ressemblera à la couleur changeante de la fleur au gré des saisons. » (*ويقال بلون الفرس الوردة يكون في الربيع كيناً أشقر وفي الشتاء أحمر فإذا اشتد البرد كان أغبر فشبه لون*) (*wa-yuqālu bi-lawna al-firs al-ward yakūnu fi l-rabi' kumaytan ašqar wa-fi l-šitā' aḥmar fa-idā-štadda l-bard kāna aḡbar fa-šabaha lawn al-samā' fi-ḥtilāf aḥwāliḥa bi-lawna al-firs fi l-azminat al-muḥtalifa*); 'Abd al-Razzāq, *Tafsīr*, III, p. 269 rapportant les dires attribués à Qatāda : « En ce jour [i.e. aujourd'hui] il [i.e. le ciel] est vert et il aura une couleur différente au Jour de la Résurrection » (*إنها اليوم خضراء*) (*innahā l-yawm ḥuḍrā' wa-sayakūnu lahā yawm al-qiyāma lawn āḥar*); et al-Farrā', *Ma'ānī l-Qur'ān*, III, p. 25 : « Au printemps c'est une rose allant vers le jaune, puis lorsque le froid s'intensifie, c'est une rose rouge, et après cela elle va vers [une couleur] poudreuse. La couleur du ciel ressemblera à celle de la rose giroflée (?). » (*تكون في الربيع وردة إلى الصفرة فإذا اشتد البرد كانت وردة حمراء فإذا كان بعد ذلك كانت وردة إلى الغبرة فشبه تلون السماء بتلون*) (*takūnu fi l-rabi' warda ilā l-ṣufra fa-idā-štadda l-bard kānat warda ḥamrā' fa-idā kāna ba'd ḍālika kānat warda ilā l-ḡubra fa-šabaha talawwun al-samā' bi-talawwun al-warda min al-ḥayl*).

¹⁹⁶⁴ Al-Yazīdī, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 361 : « « Comme le *dihān* – le pluriel de *duhn* » (*ka-l-dihān jamā'a duhn*) et Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 439 : « Et *dihān* est le pluriel de *duhn* » (*والدهان جمع دهن*) (*wa-l-dihān jam' duhn*).

¹⁹⁶⁵ Q 23, 20 : « [Par cette eau pousse] un arbre qui sort du Mont Sinaï [et qui] produit de l'huile... ».

considèrent que ce terme signifie le « cuir »¹⁹⁶⁶, de nombreux indices vont dans le sens d'une autre signification.

D'une part une étude comparative sémitique révèle que la racine trilitère *d h n* de laquelle dérive le nom arabe à deux équivalents pertinents¹⁹⁶⁷ : l'araméen ܕܗܢܐ (*dahanā*) pour le « gras »¹⁹⁶⁸ et le syriaque ܕܗܢܐ (*dūhōnō*), là encore pour le « gras » dans la nourriture¹⁹⁶⁹.

D'autre part ce sens se trouve confirmé à la fois par une partie de l'exégèse musulmane ancienne elle-même qui explique que lors de la Fin le ciel ressemblera à la graisse ou à l'huile et ses différentes couleurs¹⁹⁷⁰, et à la fois par l'unique autre occurrence coranique suscitée qui mentionne l'arbre sur le Sinaï qui produit du دُهْن (*duhn*), qui dans ce contexte ne peut être que l' « huile » provenant des olives.

Ainsi notre verset à l'étude comparerait-il l'état du ciel après sa fente, à celle d'une huile rose ou rouge¹⁹⁷¹, tout comme le ciel était dit être « comme le sédiment de l'olive » en Q 70, 8. L'idée générale semble être celle de la liquéfaction du ciel. Mais cette image est difficile à resituer dans un contexte textuel antérieur puisqu'aucune homélie eschatologique syriaque que nous avons étudiée n'évoque de telle comparaison.

En revanche, un verset du Coran décrivant l'état du ciel lors des temps derniers d'une manière encore différente de celles vues précédemment relève clairement du rapport qu'à une homélie à un sous-texte biblique qui peut en l'occurrence aisément être identifié. Il s'agit d'un passage de la sourate al-Anbiyā' (Q 21), situé dans une péricope eschatologique traitant du « jour promis » de la Résurrection, qui débute ainsi :

¹⁹⁶⁶ Al-Farrā', *Ma'ānī l-Qur'ān*, III, p. 25 : « Et on dit que le *dihān* est le cuir rouge » (wa-yuqāl inna l-dihān al-adīm al-aḥmar) ; al-Yazīdī, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 362 : « Certains disent que *dihān* est singulier et qu'il s'agit du cuir. Son pluriel est *adhina* et *duhun* » (wa-qāla ba'ḍuhum al-dihān wāḥid wa-huwa l-adīm wa-jam'uhu *adhina wa-duhun*) ; Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 439 : « On dit que le *dihān* est le cuir rouge » (wa-yuqāl inna l-dihān al-adīm al-aḥmar) et al-Jubbā'ī, *Tafsīr*, p. 778 : « Et qu'il sera rouge comme le cuir rouge (?) ». Cela prouve que le ciel inférieur est en fer (*ḥadīd*), comme on le rapporte (*kamā ruwīya*) ; la chaleur du feu le fera fondre. ». Pour l'avis d'un lexicographe, voir Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, III, p. 440 : « Le *dihān* est le cuir rouge et on dit [le cuir] lisse. On dit [aussi] le chemin uni/ras » (al-dihān al-jild al-aḥmar wa-qīla al-amlas wa-qīla al-amlas) ; al-Jubbā'ī, *Tafsīr*, p. 778 : « Et qu'il sera rouge comme le cuir rouge (?) ». Cela prouve que le ciel inférieur est en fer (*ḥadīd*), comme on le rapporte (*kamā ruwīya*) ; la chaleur du feu le fera fondre. ». Pour l'avis d'un lexicographe, voir Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, III, p. 440 : « Le *dihān* est le cuir rouge et on dit [le cuir] lisse. On dit [aussi] le chemin uni/ras » (al-dihān al-jild al-aḥmar wa-qīla al-amlas wa-qīla al-amlas).

¹⁹⁶⁷ Zammit, *Lexical Study*, p. 178.

¹⁹⁶⁸ Jastrow, *Dictionary*, p. 281.

¹⁹⁶⁹ Payne Smith, *Dictionary*, p. 85. Voir aussi Sokoloff, *Lexicon*, p. 278 : « fat », « fatness ».

¹⁹⁷⁰ Mujāhid, *Tafsīr*, p. 279 : « [Le ciel] deviendra comme la graisse » (taṣīru ka-l-duhn) ; al-Farrā', *Ma'ānī l-Qur'ān*, III, p. 25 : « De par la variété des couleurs de la rose, [le ciel] ressemblera à l'huile avec ses variétés de couleurs » (wa-ṣabāḥat al-warda fī-ḥtilāf al-wānīhā bi-l-duhn wa-ḥtilāf al-wānīhi) ; et al-Yazīdī, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 361 : « Comme le *dihān* de par la variété des couleurs de l'huile : rouge, jaune et verte » (fī-ḥtilāf al-wān al-duhn bi-ḥumra wa-ṣufra wa-ḥudra).

¹⁹⁷¹ Richard Bell, *Commentary*, II, p. 333 suggère que l'idée est celle du ciel fondant par la chaleur comme on la trouve en 2 Pierre 3, 10-2.

Le jour où Nous roulerons le ciel comme les écrits sont roulés par le sceau d'argile ... (يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ) /yawm naṭwī l-samā' ka-ṭayy al-sijill li-l-kutub)¹⁹⁷²

Les orientalistes ont depuis longtemps reconnu que le début de ce verset est similaire à un passage de l'Apocalypse de Jean – dont nous avons déjà discuté à propos du soleil, de la lune et des étoiles – et qui commence en ces termes¹⁹⁷³ :

Le ciel se retira comme un livre qu'on roule... (καὶ ὁ οὐρανὸς ἀπεχωρίσθη ὡς βιβλίον ἐλισσόμενον et /wa-šmayō ētfrēš ak ktōbō d-mētkrēk)¹⁹⁷⁴

De la même manière que le verset précédent évoquait les étoiles tombant sur la Terre en s'inspirant des images et du vocabulaire d'Isaïe 34, 4, Ap 6, 14 poursuit sa description des bouleversements cosmiques en reprenant une autre formulation de ce même verset vétérotestamentaire qui lit :

... les cieux seront roulés comme un document ... (וְנִגְלוּ כְּסֵפֶר הַשָּׁמַיִם) /v^e-nāgōlū ka-sēfēr ha-šāmāyim)¹⁹⁷⁵

Si le parallèle entre Q 21, 104 d'une part et Is 34, 4 ainsi qu'Ap 6, 14 d'autre part a été noté par les orientalistes, il ressort qu'aucun n'a cherché à comprendre de quelle nature est le rapport entre l'un et les autres, Brady écrivant par exemple simplement qu'un tel parallèle peut amener à nous interroger sur « la dépendance littéraire possible du Coran sur l'Apocalypse »¹⁹⁷⁶. Comme nous avons cherché à le montrer tout au long de cette étude, la « dépendance » ou le « dialogue » (pour reprendre un terme cher à El-Badawi) entre l'un et l'autre des textes s'explique par le rapport homilétique que le Coran entretient avec différents passages bibliques.

Le livre d'Isaïe parle des « cieux » (הַשָּׁמַיִם/ha-šāmāyim), de même que le fait l'Apocalypse (שֵׁמַיִם/šmayō) et ensuite le Coran (السَّمَاءُ/al-samā'). Ceux-ci seront « roulés » ou « enroulés » selon le verbe גוּל (gūl) employé en Isaïe¹⁹⁷⁷, « séparés » ou « divisés » selon les verbes grec ἀποχωρίζω et syriaque ܐܬܦܪܝܫ (ētfreš) de l'Apocalypse¹⁹⁷⁸, et « roulés » d'après le verbe arabe طَوَى (ṭawā) de Q 21, 104¹⁹⁷⁹. Ces trois livres emploient une particule comparative : כִּי (ka-), אַכְּ (ak) et כְּ (ka-), exprimant

¹⁹⁷² Q 21, 104.

¹⁹⁷³ Bell, *Commentary*, I, p. 559 et Brady, « Revelation and the Qur'an », p. 219. Les deux rapprochent ensuite Q 21, 104 de Q 39, 67 sur lequel nous reviendrons par la suite. Bell fait aussi un parallèle aux *Oracles Sibyllins* 3, 81-2.

¹⁹⁷⁴ Ap 6, 14.

¹⁹⁷⁵ Is 34, 4.

¹⁹⁷⁶ Brady, « Revelation and the Qur'an », p. 220.

¹⁹⁷⁷ Jastrow, *Dictionary*, p. 221 : « to roll up » a scroll of the Law.

¹⁹⁷⁸ Payne Smith, *Dictionary*, p. 465 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 1254.

¹⁹⁷⁹ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿayn*, III, p. 68 : « J'ai ṭawā/yaṭwī le feuillet. [Le substantif est] ṭayy » (طويت الصحيفة) /ṭawaytu l-ṣaḥīfa aṭwihā ṭayyan). Comparer au verbe guèze de racine analogue ጠወዖ (ṭawayya) pour « être tordu » et « être tortueux ». Cf. Leslau, *Dictionary*, p. 600. Voir aussi Zammit, *Lexical Study*, p. 274 : l'hébreu ṭawā

l'idée que le ciel sera (en)roulé ou séparé « comme » : « un livre » ou « un document » (i.e. « un écrit ») selon l'hébreu סֵפֶר (*sēfēr*)¹⁹⁸⁰, « un rouleau », « un feuillet » ou « un livre » (ici encore l'idée première est celle d'un « écrit ») selon le grec βιβλίον et le syriaque ܟܬܘܒܐ (*ktōbō*)¹⁹⁸¹, qui est par ailleurs décrit dans l'Apocalypse comme étant « (en)roulé » (verbe ἐλίσσω et ܐܬܟܪܝܟ/*ētkrēk*)¹⁹⁸². La formulation coranique est quelque peu différente puisque si on y retrouve l'arabe كُتُب (*kutub*) qui peut aussi être lu كِتَاب (*kitāb*)¹⁹⁸³, équivalent morphosémantique exact du substantif syriaque ܟܬܘܒܐ (*ktōbō*), il est question de l'enroulement de celui- (ou ceux-) ci par السِّجِلَّ (*al-sijill*). Ce terme qui n'a pas d'équivalent dans les textes bibliques analogues a été le sujet de nombreuses spéculations de la part des exégètes musulmans et des orientalistes.

Pour résumer, ces premiers ont proposé de comprendre l'arabe سِجِلَّ (*sijill*) soit comme un « feuillet » (صحيفة/*ṣaḥīfa*)¹⁹⁸⁴ – ce qui rejoindrait le sens de l'hébreu סֵפֶר (*sēfēr*) –, soit comme le nom d'un ange¹⁹⁸⁵, soit comme le scribe de Muḥammad¹⁹⁸⁶.

Ces derniers ont quant à eux proposé de voir en ce substantif un emprunt au latin *sigillum*/grec σιγίλλιον pour le « document » ou le « sceau », passé par le syriaque ܫܝܓܝܠܘܢ (*siḡilyōn*)¹⁹⁸⁷.

pour « tourner » ; l'araméen ʔwiywā pour la « rotation » ; l'akkadien ʔawū pour « tourner » ; et le syriaque ʔwā pour « être ridé ».

¹⁹⁸⁰ Jastrow, *Dictionary*, p. 1017.

¹⁹⁸¹ Payne Smith, *Dictionary*, p. 230 et Sokoloff, *Lexicon*, pp. 660-1.

¹⁹⁸² Payne Smith, *Dictionary*, p. 227 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 654.

¹⁹⁸³ Voir al-Farrāʔ, *Maʿānī l-Qurʾān*, II, p. 122 qui rapporte la lecture « variante » لِلْكِتَابِ (*li-l-kitāb*) et al-Ṭabarī, *Jāmiʿ*, VIII, pp. 123-4. Voir aussi ʿUmar et Makram, *Muʿjam al-qirāʾāt*, IV, p. 155 pour cette *varia* attribuée entre autres à Ibn Kaṭīr, Nāfiʿ, Abū ʿAmr, etc. Sans avoir recours aux exégèses ou ouvrages de lectures variantes, nous savons bien que le terme singulier *kitāb* et son pluriel *kutub* s'écrivent de la même manière (i.e. كَب) dans les plus anciens manuscrits du Coran qui nous soient parvenus, autorisant *de facto* les deux lectures.

¹⁹⁸⁴ Muqātil, *Tafsīr*, II, p. 372 : « C'est-à-dire comme est roulé le feuillet qui se trouve dans le livre » (يعني كطي) (*yaʿnī ka-ṭayy al-ṣaḥīfa fihā l-kitāb*) ; al-Farrāʔ, *Maʿānī l-Qurʾān*, II, p. 122 : *sijill* c'est « le feuillet » (*al-ṣaḥīfa*) ; et al-Ṭabarī, *Jāmiʿ*, VIII, p. 122 rapportant l'exégèse attribuée à Ibn ʿAbbās et Mujāhid : « Il s'agit de la page/du feuillet sur laquelle on écrit » (*bal huwa l-ṣaḥīfat al-lati yuktabu fihā*).

¹⁹⁸⁵ Al-Qummī, *Tafsīr*, p. 434 : « *al-sijill* est le nom de l'ange qui roulera les écrits. Le sens de *yaṭwī* est qu'il les répandra, puis ils seront changés en fumée et la Terre en feu » (*al-sijill ism al-malak al-laḏī yaṭwī l-kutub wa-maʿnā yaṭwihā ayy yanfihā fa-tataḥawwalu duḥānan wa-l-arḍ nīrānan*) et al-Ṭabarī, *Jāmiʿ*, VIII, p. 122 résumant les opinions attribuée à Ibn ʿUmar et al-Suddī : « C'est le nom d'un ange » (*huwa ism malak min al-malāʾika*).

¹⁹⁸⁶ Al-Ṭabarī, *Jāmiʿ*, VIII, p. 122 rapporte l'interprétation attribuée à Ibn ʿAbbās : « *al-sijill* est un homme qui écrivait pour le messenger de Dieu » (*al-sijill rajul kāna yaktubu li-rasūl Allāh*).

¹⁹⁸⁷ Fraenkel, *Die Aramäischen Fremdwörter im Arabischen* ; Vollers, « Beiträge zur Kenntnis der lebenden arabischen Sprache in Aegypten », pp. 611 et 314 ; Nöldeke, *Neue Beiträge*, p. 27 ; Mingana, « Syriac Influence », p. 90 ; Jeffery, *Foreign Vocabulary*, pp. 163-4 et Bell, *Commentary*, I, p. 559.

s'agit d'un verset qui introduit une péricope eschatologique (vv. 67-75) située dans la sourate al-Zumar (Q 39) et qui évoque ce qui adviendra à la fois de la Terre et des cieux lors du Jour de la Résurrection :

... La Terre, en totalité, au Jour de la Résurrection, sera une poignée en Sa main et les cieux seront enroulés en Sa [main] droite... (وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ) /*wa-l-arḍ jamī'an qabḍatuhu yawm al-qiyāma wa-l-samāwāt maṭwiyyāt bi-yamīnihi*)¹⁹⁹²

Il n'est nul besoin de s'attarder sur le vocabulaire de cet extrait de Q 39, 67 car il emploie la même terminologie qu'en Q 21, 104 en y ajoutant simplement « en Sa droite » (بِيَمِينِهِ/*bi-yamīnihi*) qui ne pose aucun problème de compréhension au niveau linguistique¹⁹⁹³. Ce verset, qui vient en réponse à une polémique visant les mécréants associationnistes (vv. 63-6), cherche à leur démontrer que Dieu est si puissant qu'au Jour Dernier il tiendra le ciel et la Terre dans ses mains. Ce faisant, il emploie sans aucun doute le sous-texte d'Is 34, 4 et surtout d'Ap 6, 14 d'une manière homilétique, de la même manière exactement que le faisait Jacques de Saroug dans son homélie n°192 dans laquelle il écrivait que « le ciel [sera] enroulé, la Terre n'existera plus ». En revanche, la formulation concernant la Terre est différente en Q 39, 67 et dans cette homélie.

Ce constat nous amène à nous pencher sur un autre vers de l'homélie *Sur la Fin* (n°67) de Jacques de Saroug qui se trouve dans une section sur la Résurrection (le texte ci-dessous vient juste avant un vers sur le rassemblement des os) :

Il contractera sa paume et la Terre se trouvera prisonnière dans le creux de sa main (ܙܪܬܘܢ ܡܫܚܘܢ ܕܐܪܘܫܐ ܕܥܡܠܐ /*zartēh qōfēs w-ēṭḥabšat lōh arṣō b-šū'lēh*)¹⁹⁹⁴

La formulation coranique de la Terre qui sera une poignée dans la main de Dieu se retrouve quasiment mot pour mot dans ce vers qui a recours au terme syriaque ܙܪܬܘܢ (*zartō*) qui désigne

¹⁹⁹² Q 39, 67.

¹⁹⁹³ Du point de vue théologique, en revanche, de nombreuses discussions autour de la « droite » se trouvent consignées chez al-Ṭabarī, *Jāmi'*, IX, p. 705-10. La question principale est de savoir si Dieu tient quelque chose dans la main gauche. Pour une partie des interprètes, la réponse est que non, Dieu aura tout en sa droite et rien en sa gauche (cf. p. 705 : « Le Très-Haut dit : La Terre toute entière sera une poignée au Jour de la Résurrection, “et les cieux” tout entiers “seront enroulés en Sa droite” [...] On rapporte d'après Ibn 'Abbās et d'autres qu'ils disaient : la Terre et les cieux seront en totalité en Sa droite au Jour de la Résurrection » (يقول تعالى ذكره والأرض كلها قبضته في يوم القيامة والسماوات كلها مطويات بيمينه [...] [روى عن ابن عباس وجاعة غيره أنهم كانوا يقولون الأرض والسماوات تعلقها قبضته في يوم القيامة] /*yaqūlu ta'ālā dikruhu wa-l-arḍ kulluhā qabḍatuhu fi yawm al-qiyāma wa-l-samāwāt kulluhā maṭwiyyāt bi-yamīnihi [...] wa-ruwiya 'an Ibn 'Abbās wa-jamā'a ḡayrihi annahum kānū yaqūlūna l-arḍ wa-l-samāwāt jamī'an fi yamīnihi yawm al-qiyāma*)) ; tandis que pour une autre partie la réponse est que Dieu aura les cieux en sa droite et la Terre en sa gauche. Voir aussi l'interprétation anti-corporéiste in al-Qummī, *Tafsīr*, p. 593 à propos de l'expression *bi-yamīnihi* qu'il glose ainsi : « C'est-à-dire par Sa puissance » (أي بقوته) /*ayy bi-quwwatihi*).

¹⁹⁹⁴ Homélie 3/67, v. 360.

« l'espace compris entre le pouce et l'auriculaire »¹⁹⁹⁵, soit la paume de la main, et qui en arabe est justement traduit par le terme قَبْضَةٌ (*qabḍa*)¹⁹⁹⁶, celui-là même employé en Q 39, 67. De plus, tout comme le Coran évoque à la fois la « paume » ou la « poignée » de Dieu dans laquelle se trouvera la Terre ainsi que « Sa [main] droite », Jacques de Saroug utilise à la fois cette « paume » et un autre nom, عَمَلْه (*šū'lō*), qui signifie le « creux de la main » ou la « poignée »¹⁹⁹⁷, un substantif syriaque qui lui aussi se traduit en arabe par قَبْضَةٌ (*qabḍa*)¹⁹⁹⁸.

En outre, le contexte est le même en Q 39, 67 et dans ce vers de l'homélie *Sur la Fin* : ce dernier se situe dans le contexte des événements qui auront lieu lors de la Résurrection¹⁹⁹⁹, et ce premier déclare textuellement que la Terre et les cieux seront dans la/les main(s) de Dieu « au Jour de la Résurrection » (يَوْمَ الْقِيَامَةِ / *yawm al-qiyāma*)²⁰⁰⁰.

Toutefois, une différence majeure existe entre les deux textes. Elle se situe du point de vue théologique, dans le fait qu'en Q 39, 67 il est question de la « poignée » et de la « droite » de Dieu, seul acteur lors de la Fin, tandis que dans le vers de l'homélie de Jacques de Saroug, il s'agit de la paume et du creux de la main non pas de Dieu, mais d'une de ses hypostases : l'entité propre aux homélies syriaques que nous avons déjà rencontrée qui est nommée le « Signe » (رَمْزٌ / *rēmzō*). Plus précisément, il y est question du « Signe du Fils » (رَمْزُ ابْنِ / *rēmzēh da-brō*) du vers 356 dont la rapidité se trouve détaillée sur des dizaines de lignes. Ce « Signe du Fils » fait ainsi sortir les morts de la Terre de manière très rapide (vv. 383-7), de même qu'il contracte sa paume pour contenir la Terre dans sa main (v. 360).

Étant donné du contexte des versets 64-6 de Q 39 dénonçant ceux qui « associent » à Dieu (v. 65) et l'ordre qui suit d'adorer Dieu (v. 66), de même que le début de notre verset à l'étude (« Ils n'ont pas mesuré Dieu à Sa vraie mesure ») – compris par les exégètes anciens comme étant une référence aux associationnistes²⁰⁰¹ – et sa conclusion qui dit : « ... Combien Il est plus glorieux et plus haut que ce

¹⁹⁹⁵ Payne Smith, *Dictionary*, p. 121. Sokoloff, *Lexicon*, p. 401 ne répertorie que le sens général d'un « espace ».

¹⁹⁹⁶ Manna, *Dictionary*, p. 237.

¹⁹⁹⁷ Payne Smith, *Dictionary*, p. 567 et Sokoloff, *Lexicon*, pp. 1531-2.

¹⁹⁹⁸ Costaz, *Dictionnaire*, p. 363.

¹⁹⁹⁹ Le vers suivant lit : « Et sans fatigue, il rassemblera les os des quatre coins du monde » (وَمَا حَمَلَهُ لِحَيْثِهِ / *wa-d-lō 'amlō l-garmē mkanēš mēn kul pēnyōn*).

²⁰⁰⁰ Le verset suivant mentionne le retentissement de la trompette eschatologique qui entraîne la Résurrection (dont le sous-texte est 1 Th 4, 16).

²⁰⁰¹ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 139 : « “Ils n'ont pas mesuré Dieu à Sa vraie mesure” a été révélé à propos des associationnistes. Il dit : Ils n'ont pas honoré Dieu à Sa vraie grandeur » (وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ نَزَلَتْ فِي الْمُشْرِكِينَ يَقُولُ وَمَا) (*wa-mā qadarū Llāh ḥaqq qadrihi nazalat fi l-mušrikīn yaqūlu wa-mā 'azzamū Llāh ḥaqq 'azmatihī*) et al-Ṭabarī, *Jāmi'*, IX, p. 705 qui résume deux opinions attribuées à Ibn 'Abbās et à al-Suddī (la formulation attribuée à ce dernier est exactement la même que celle de Muqātil) : « Le Très-Haut dit : Ils n'ont pas honoré Dieu à Sa vraie grandeur, [« ils »] sont ceux qui associent à Dieu et qui t'appellent à l'adoration des idoles » (يَقُولُ) (*yaqūlu ta'ālā dīkruhu wa-mā 'azzama Llāh ḥaqq 'azmatihī hawlā'* al-mušrikūn bi-Llāh al-laḍīna yad'unaka ilā 'ibādāt al-awṭān). Quant à Al-Qummī, *Tafsīr*, p. 593 il considère de manière anachronique que les personnes visées sont les kharijites, le groupe qui se sépara des

qu'ils Lui associent ! » (عَمَّا يُشْرِكُونَ) *subhānahu wa-ta'ālā 'ammā yušrikūn*), peut-on considérer que notre passage coranique soit une réponse à des personnes qui auraient eu connaissance d'un texte comme le vers 360 de Jacques de Saroug qui, de fait, « associe » d'une certaine manière le « Signe du Fils », qui joue un rôle actif notamment dans le processus de Résurrection, à Dieu ? Il nous semble que c'est là une solution plausible bien qu'il soit impossible de démontrer que Q 39, 67 réponde de manière spécifique à des considérations telles que celles que l'on trouve dans les vers de l'homélie *Sur la Fin*.

En revanche, nous pouvons certainement conclure que Q 39, 67 (ainsi que Q 21, 104) partage de nombreuses affinités avec les vers suscités des homélies *Sur la Fin* n°192 et n°67 de Jacques de Saroug. Ces affinités se situent fondamentalement dans le traitement homilétique que l'un et l'autre font des versets bibliques d'Is 34, 4 et d'Ap 6, 14 (leurs sous-textes) pour décrire l'état des cieux (« enroulés ») au Jour Dernier. A cela, les homélies syriaques et le Coran ajoutent l'image de la Terre qui n'existera plus, et surtout celle de la Terre qui se trouvera dans le creux ou la paume de la main de Dieu (ou du « Signe du Fils », hypostase de Dieu).

3. Bouleversements terrestres

3.1 Tremblement de Terre dans les textes antérieurs au Coran

Après avoir étudié les cataclysmes affectant le domaine céleste, nous redescendrons sur Terre en abordant dans cette seconde section les bouleversements eschatologiques terrestres tels qu'ils sont décrits dans l'Ancien et le Nouveau Testaments, les homélies syriaques de Jacques de Saroug²⁰⁰², et le Coran. Ces bouleversements sont principalement de trois sortes : ils affectent la Terre, les montagnes et la mer. Comme dans la section précédente, ce sont essentiellement les « apocalypses synoptiques » de Mc 13, Mt 24 et Lc 21 – dans lesquels Jésus est représenté comme annonçant à ses disciples les signes avant-coureurs de la Fin – qui ont servi de sous-texte aux homélies syriaques et arabes dans leurs discours eschatologiques respectifs. Le texte de Mc et Mt que nous étudierons en de plus amples détails par la suite est le suivant :

On se dressera en effet nation contre nation, et royaume contre royaume ; il y aura en divers endroits des tremblements de terre, il y aura des famines ; ce sera le commencement des douleurs de l'enfantement.²⁰⁰³

alides et dont l'un des membres assassinera 'Alī b. Abī Ṭālib en 661 : « “Ils n'ont pas mesuré Dieu à Sa vraie mesure” a été révélé à propos des kharijites » (نزلت في الخوارج) *wa-mā qadarū Llāh haqq qadrihi nazalat fī l-hawārij*).

²⁰⁰² Nous n'avons pas trouvé de références aux bouleversements terrestres parmi les homélies syriaques eschatologiques de Narsaï traduites par Gignoux auxquelles nous avons eu accès.

²⁰⁰³ Mc 13, 8 et comparer à Mt 24, 7-8 qui après avoir mis en garde contre les faux Messies (Mt 24, 4-5), fait dire à Jésus : « Car on se dressera nation contre nation et royaume contre royaume ; il y aura en divers endroits des famines et des tremblements de terre./ Et tout cela sera le commencement des douleurs de l'enfantement. »

Les passages de Mc et Mt relient explicitement les trois évènements indiquant que la Fin est arrivée (nation contre nation etc., tremblements de terre et famines) à « l'enfantement », un concept de prime importance dans l'eschatologie néotestamentaire, puis homilétique (et coranique), puisque c'est là une métaphore pour la Résurrection représentée notamment comme l'enfantement des corps des défunts par la Terre (cf. troisième et dernier chapitre).

Le chapitre 21 de Luc réitère le même scénario de la mise en garde de Jésus contre les personnes annonçant la Fin alors qu'elle n'est pas là tout en prenant son nom (Lc 21, 8), ainsi que de son annonce des signes avant-coureurs de la Fin qui est exprimée en ces termes :

Il y aura de grands tremblements de terre et en divers endroits des pestes et des famines, des faits terrifiants venant du ciel et de grands signes.²⁰⁰⁴

Nous allons le voir, le Coran reprend en de nombreux endroits l'image du tremblement de Terre eschatologique, mais délaisse par ailleurs la notion des famines, des pestes ou des nations et des royaumes se dressant les uns contre les autres lors de la Fin²⁰⁰⁵. A *contrario*, le Coran ajoute aux violents mouvements de la Terre des bouleversements concernant les montagnes et les mers que l'on ne retrouve pas dans les Évangiles de Marc et de Mathieu, bien que ce soit une description qui figure partiellement en Luc, dans le sixième chapitre de l'Apocalypse de Jean, ainsi que dans divers livres vétérotestamentaires déjà étudiés (Is, Jl, Ez, et Am) et dans le livre d'Aggée – un court écrit de deux chapitres rédigé durant la période postexilique (années 520 av. J-C environ)²⁰⁰⁶ – qui comporte un oracle qui fait dire à Dieu qu'il va restaurer le Temple :

Oui, ainsi parle le Seigneur de l'univers : encore un moment – il sera court – et je vais ébranler ciel et Terre, mer et continent.²⁰⁰⁷

Nous nous concentrerons dans un premier temps sur l'image eschatologique du tremblement de Terre, qui fait écho au tremblement des cieux étudié ci-dessus, et qui est exprimé de manière analogue en Mc 13, 8 et Mt 24, 7 :

il y aura en divers endroits des tremblements de terre (ἔσονται σεισμοὶ κατὰ τόπους et ܠܘܝܢ ܕܘܫܘܩܝܘܬܐ ܕܘܢܝܘܢܐ /w-nēhwūn zō'ē b-dūkō dūkō)

L'Évangile de Luc (21, 11), quant à lui, ajoute l'adjectif « grands » (μεγάλοι et ܠܘܝܢܐ/rōrbē) pour qualifier ce bouleversement de la Fin affectant la Terre :

²⁰⁰⁴ Lc 21, 11.

²⁰⁰⁵ Pour cette dernière thématique cf. Is 19, 2 : « J'exciterai les Egyptiens les uns contre les autres et ils combattront chacun contre son frère, chacun contre son prochain, ville contre ville, royaume contre royaume. »

²⁰⁰⁶ Macchi, « Aggée », pp. 533-4.

²⁰⁰⁷ Ag 2, 6.

Il y aura de grands tremblements de terre (σεισμοί τε μεγάλοι καὶ κατὰ τόπους et ܠܘܝܐܝ ܠܘܝܐ ܠܘܠܘܐ/w-zō'ē rōrbē nēhwūn)

L'Apocalypse de Jean 6, 12 décrit le premier bouleversement qui advient à l'ouverture du sixième sceau (et qui précède aux bouleversements célestes étudiés ci-dessus) toujours avec le même nom commun, suivi cette fois de l'adjectif « immense », « grand » ou « violent » selon la traduction que l'on donne au grec μέγας²⁰⁰⁸ (lui-même traduit en syriaque par ܠܘܝܐ/rabō) :

il se fit un violent tremblement de terre (καὶ σεισμὸς μέγας ἐγένετο et ܠܘܠܘܐ ܠܘܝܐ ܠܘܠܘܐ/štītōyō w-zō'ō rabō wō)

Enfin, un autre verset du livre de l'Apocalypse évoque différents cataclysmes qui se manifestent lorsque la septième coupe est déversée dans les airs par les anges dont le dernier évoqué emploie la même combinaison substantif/adjectif qu'Ap 6, 12 :

Alors ce furent des éclairs, des voix et des tonnerres, et un tremblement de terre si violent (καὶ σεισμὸς ἐγένετο μέγας et ܠܘܝܐ ܠܘܝܐ ܠܘܠܘܐ/w-zō'ō wō rabō) qu'il n'en fut jamais de pareil depuis que l'homme est sur la terre²⁰⁰⁹

Les textes originaux grecs emploient tous le nom commun σεισμός, ce qui signifie littéralement le « secouement »²⁰¹⁰, duquel provient le terme français « séisme », sens qu'il prend dans ces quatre passages néotestamentaires. La Pešīṭṭā quant à elle traduit le terme σεισμός par le substantif ܠܘܝܐ (zō'ō), dont nous avons déjà vu la forme verbale ܠܘܝܐ/ܠܘܝܐ (zō'ō) qui traduisait le grec σαλεύω pour « agiter » et « secouer » employé à propos des cieux (cf. *supra*).

C'est ce substantif syriaque qui apparaît très majoritairement dans les homélies eschatologiques de Jacques de Saroug.

Mais avant d'aborder les homélies syriaques de cet auteur ainsi que les 'homélies arabes' du Coran, il convient de mentionner brièvement quelques uns des versets de l'Ancien Testament qui ont pu servir de canevas d'abord aux « apocalypses synoptiques » ainsi qu'à l'Apocalypse de Jean, et ensuite aux homélies.

Il s'agit d'abord de deux passages du livre d'Isaïe²⁰¹¹ : d'une part de l'oracle contre Babylone mentionnant la venue du Jour du Seigneur, qui après avoir énuméré les bouleversements cosmiques c), a), b) et d) poursuit en disant que « la Terre tremblera sur ses bases » (ܠܘܝܐ ܠܘܝܐ ܠܘܠܘܐ/v^e-tir^ec aš hā-ārēš mi-m^eqōmāh)²⁰¹² ; et d'autre part du vingt-quatrième chapitre concernant la dévastation de la Terre par Dieu :

²⁰⁰⁸ Liddell et Scott, *Lexicon*, p. 1088 : « big », « vast », « great », « mighty », « strong ».

²⁰⁰⁹ Ap 16, 18.

²⁰¹⁰ Liddell et Scott, *Lexicon*, p. 1589 : « shaking », « shock », « earthquake ».

²⁰¹¹ Nous aurions pu ajouter à ces deux passages le verset d'Is 19, 17 : « La terre de Juda sera l'effroi de l'Egypte. [...] elle tremblera à cause de ce que le Seigneur de l'univers a décidé contre elle. », mais il n'est pas question d'un véritable tremblement de Terre mais d'une personnification de la Terre qui tremble de peur.

²⁰¹² Is 13, 13.

La terre se brise, la terre vole en éclats, elle est violemment secouée (רַעַה הַתְרַעְעָה הָאָרֶץ פּוֹר הַתְפֹּרְרָה) / La terre vacille comme un ivrogne, elle est agitée comme une cabane... (נֹעַ תְּנוּעַ אָרֶץ כְּשִׁכּוֹר וְהַתְנוּדָה כְּמִלּוּנָה) / *nōa^c tănūa^c ērēš ka-šikōr ve-hitenōdedāh ka-m^elūnāh*²⁰¹³

Ces deux derniers versets, outre le nom commun pour la « Terre » (אָרֶץ / *ārēš*), utilisent de nombreux verbes pour décrire ce qui advient à celle-ci en termes de bouleversements. Ceux qui sont pertinents pour notre étude sont le verbe פָּרַר (*pārar*) à l’hitpoel qui signifie « secouer en avant et en arrière »²⁰¹⁴, le verbe נֹעַ (*nūa^c*) pour « trembler »²⁰¹⁵ et le verbe נִיד (*nūd*) à l’hitpoel qui a le sens de « se balancer en avant et en arrière »²⁰¹⁶.

Quant au verset d’Isaïe 13, il emploie le verbe רָעַשׁ (*rā’aš*), qui signifie « ébranler », « faire trembler », que nous avons déjà rencontré en Jl 2, 10 où il était utilisé pour parler des cieux qui seront ébranlés. C’est ce même verbe qui se trouve dans le passage du livre d’Aggée susmentionné : « et je vais ébranler les cieux et la Terre » (וְאֶת־הָאָרֶץ וְאֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הַיָּם וְאֶת־הַיַּבֵּשׁוֹת / *va-mar^e’iš ēt ha-šāmayim v^e-ēt hā-ārēš*)²⁰¹⁷.

Il s’agit ensuite d’un oracle contre Gog qui est prononcé par Dieu à l’attention d’Ézéchiël, le « fils d’homme », et qui lui fait dire qu’à la « fin des temps » (v. 16), lorsque « Gog arrivera sur la terre d’Israël » (v. 18), en raison de sa fureur,

ce jour-là, il y aura un grand tremblement de terre sur le sol d’Israël (בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה רַעַשׁ גָּדוֹל עַל / *ba-yōm ha-hūā yih^eyēh ra^aš gādōl ‘al ad^emat Yis^erāel*)²⁰¹⁸

Ce verset est intéressant dans la mesure où il emploie d’abord l’expression ‘pré-eschatologique’ « ce jour-là », avant de mentionner le grand tremblement de terre à l’aide du substantif dérivé du verbe rencontré dans les livres d’Aggée et d’Isaïe : רַעַשׁ (*ra^aš*)²⁰¹⁹. En outre, ce passage se poursuit d’une part avec une description des montagnes s’abattant (v. 20), qui se trouve faire partie des bouleversements terrestres eschatologiques mentionné à la fois dans les homélies syriaques et le Coran ; et d’autre part avec la mention du « jugement » de Dieu au verset 22, préfigurant le Jugement Dernier de ces deux corpus de textes (cf. chapitre 3).

Enfin, les deux derniers extraits vétérotestamentaires appartiennent à des passages plus longs que nous avons déjà étudiés dans leur traitement de l’obscurcissement du soleil et de la lune, de la chute des étoiles et de l’ébranlement des cieux. Il s’agit de Jl 2, 10 qui introduit la description des bouleversements cosmique d), a), b) et c) en ces termes : « Devant eux, la Terre frémit... » (לִפְנֵי רַגְזָה)

²⁰¹³ Is 24, 19-20.

²⁰¹⁴ Holladay, *Lexicon*, p. 299 : « to shake to and fro » et Jastrow, *Dictionary*, p. 1241.

²⁰¹⁵ Holladay, *Lexicon*, p. 232 : « shake, tremble, totter » et Jastrow, *Dictionary*, p. 888 : « to shake, move ».

²⁰¹⁶ Holladay, *Lexicon*, p. 230 : « sway back and forth » et Jastrow, *Dictionary*, p. 883.

²⁰¹⁷ Ag 2, 6.

²⁰¹⁸ Ez 38, 19.

²⁰¹⁹ Jastrow, *Dictionary*, p. 1489.

que les deux substantifs arabes correspondants à ٲٲٲ (zō'ō) évoqués ci-dessus. Si nous traduisions en arabe ce morceau de verset (qui vient juste après l'évocation des cieux secoués), nous obtiendrions la phrase suivante : ٲٲٲ ٲٲٲ (wa-tazalzala l-arḍ).

Dans les homélies sur la Fin de Jacques de Saroug, le tremblement de Terre eschatologique a trois conséquences principales : d'abord l'anéantissement du monde, exprimé notamment par le vers suivant : « La création se disloquera pour se réduire à rien » (ٲٲٲ ٲٲٲ ٲٲٲ ٲٲٲ ٲٲٲ ٲٲٲ /bēh mēštaryō brītō d-tēšrak šēd lō mēdēm)²⁰³⁶, ensuite il est terrifiant (« effrayant », « brûlant », etc.), et enfin il entraîne la résurrection des morts (l'homélie 32, par exemple, après avoir évoqué le tremblement de Terre, décrit la Résurrection à partir du v. 27), qui est en certains cas liée explicitement à l'avènement du Fils de Dieu (cf. *supra* homélie 31, v. 97).

3.2 Tremblement de Terre dans le Coran

Nous nous demanderons à présent dans quelle mesure le traitement du tremblement eschatologique de la Terre par le Coran reflète un sous-texte biblique (vétéro et/ou néotestamentaire) et à quel point celui-ci peut être assimilé au traitement qu'en font les homélies syriaques de Jacques de Saroug. Cela reviendra à analyser le contexte des versets coraniques en question (quelles sont les conséquences du tremblement ?, notamment), leur langage et la manière dont ils ont été compris par les exégètes musulmans classiques.

Onze passages coraniques traitent d'un bouleversement touchant directement la « Terre », ou أرض (arḍ) en arabe, un terme employé très fréquemment dans le Coran²⁰³⁷. Ce bouleversement est de différentes natures que nous étudierons selon la typologie suivante : au Jour Dernier la Terre tremblera (Q 99, 1 ; Q 22, 1 ; Q 56, 4 ; Q 79, 6-7 ; Q 73, 14 et Q 67, 16), elle sera fendue (Q 50, 44 et Q 101, 1), réduite en poussière et anéantie (Q 89, 21 et Q 69, 14), ou encore nivelée (Q 18, 47 et Q 84, 3).

3.2.1 Le tremblement de la Terre

La première catégorie à laquelle nous nous intéresserons est celle du tremblement de Terre dans le Coran, qui s'y trouve exprimé le plus souvent : à six reprises et selon quatre descriptions différentes. La première de celle-ci se fait par l'intermédiaire de la racine trilitère arabe zll. Cette racine connaît plusieurs équivalents dans d'autres langues sémitiques 'sœurs'²⁰³⁸, mais il semble que ce n'est qu'en hébreu et en guèze qu'il trouve l'équivalence morphosémantique la plus proche. Dans cette

²⁰³⁵ Manna, *Dictionary*, p. 580. D'autres équivalents sont ماد (māda) ; اهتزاز (ihtazza) ; ارتجاف (irtajafa) ; etc. Voir aussi Costaz, *Dictionnaire*, p. 350 : ارتعد (irta'da) pour « trembler ».

²⁰³⁶ Homélie 5/192, v. 362 et cf. homélie 6/193, v. 157.

²⁰³⁷ Le Coran emploie ce substantif à 461 reprises.

²⁰³⁸ Voir Zammit, *Lexical Study*, p. 209 qui répertorie entre autres le sud arabe épigraphique zlt pour « la plateforme d'écoulement (?) » (cf. Beeston et al., *Dictionary*, p. 170) ou encore le syriaque zūnzālā pour le « tremblement ».

le troisième chapitre, précise que la Terre fera sortir ses « charges » (v. 2), c'est-à-dire les corps des défunts, pour le Jugement (vv. 6-8).

Jacques de Saroug poursuit son homélie *Sur la Fin et le Jugement* en écrivant justement : « il ouvrira les tombes, fendra les pierres ; et il renversera les rochers pour qu'en sortent les corps des morts »²⁰⁴⁵.

Les deux textes que sont d'une part la sourate al-Zalzala et d'autre part l'homélie de Jacques de Saroug *Sur la Fin et le Jugement* sont proches à la fois dans leur phrasé bref et évocateur et dans leur description de l'enchaînement des événements lors des temps eschatologiques. S'il ne fait pas de doute que l'homélie syriaque fut composée avec le sous-texte de Mc 13, 8 et Mt 24, 7 en toile de fond, il ressort que cela doit aussi être le cas de Q 99. Cette sourate toute entière peut être vue comme une homélie arabe autour de ces « apocalypses synoptiques » décrivant les tremblements de Terre de la Fin et l'enfantement de la Terre qui en résultera.

Un autre passage coranique exprime peut-être encore plus clairement le rapport homilétique qu'il entretient avec Mc 13 et Mt 24. Il s'agit des deux premiers versets de la sourate al-Ḥajj (Q 22), dont le premier utilise ici encore un substantif de racine *zll* :

Ô les Hommes ! Craignez votre Seigneur ! Le tremblement de l'Heure sera chose terrible (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ / *yā ayyuhā l-nās uttaqū rabbakum inna zalzalat al-sā'a šay' 'azīm*)²⁰⁴⁶

Ce verset introductif peut être divisé en deux parties dont la première est une exhortation de type homilétique qui s'adresse à un auditoire, les Hommes en général comme le dit al-Qummī²⁰⁴⁷, en l'enjoignant à craindre Dieu (c'est là un des buts de l'homélie). L'exégète al-Ṭabarī paraphrase d'ailleurs ce premier verset d'une manière qui fait ressortir le style homilétique du texte qui accumule une série d'ordres adressés à ses auditeurs :

Ô les Hommes, craignez le Châtiment de votre Seigneur en Lui obéissant ! Obéissez-Lui donc et ne vous rebellez pas contre Lui ! Son Châtiment pour celui qu'Il punira sera sévère au Jour de la Résurrection ! (يَا أَيُّهَا النَّاسُ احذروا عقاب ربكم بطاعته فأطيعوه ولا تعصوه فإن عقابه لمن عاقبه يوم القيامة شديد) / *yā ayyuhā l-nās ihḍarū 'iqāb rabbikum bi-tā'atihi fa-aṭī'ūhu wa-lā ta'sūhu fa-inna 'iqābuhu li-man 'āqabahu yawm al-qiyāma šadīd*)²⁰⁴⁸

taksiru kull šay' 'alayhā bi-zilzālihā min šiddat al-zalzala wa-lā taskunu ḥattā talqā mā 'alā zahrihā min jabal aw binā' aw šajar fa-yadhulu fihā kull šay' ḥaraja minhā wa-zulzilāt al-dunyā...).

²⁰⁴⁵ Homélie 2/32, vv. 27-8.

²⁰⁴⁶ Q 22, 1.

²⁰⁴⁷ Al-Qummī, *Tafsīr*, p. 435 : « Une adresse aux Hommes en général » (مخاطبة للناس عامة / *muhātaba li-l-nās 'āmat^{am}*).

²⁰⁴⁸ Al-Ṭabarī, *Jāmi'*, VIII, p. 135. Cf. aussi Muqātil, *Tafsīr*, II, p. 374 : « Ô les Hommes ! Soyez pieux envers votre Seigneur ! », il les effraye, il dit craignez/redoutez votre Seigneur, « Le tremblement de l'Heure sera chose terrible ! » (يقول اخشوا ربكم / *yuhawwifahum yaqūlu-ḥšū rabbakum*).

De nombreux exemples exhortatifs similaires à cette introduction de Q 22 parsèment les homélies – eschatologiques ou non – de Jacques de Saroug. Il nous suffira ici de mentionner trois vers de l’homélie *Sur la Fin* (n°31). D’abord un qui se situe dans la partie introductive de ce texte et s’adresse à « l’ami du monde » (v. 57), comprendre la personne attachée aux biens matériels : « Viens, tremble et écoute l’avènement prodigieux ! » (ܩܝܡܢ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ /tō zū^c wa-šma^c ‘al mētītō d-malyō tahrō)²⁰⁴⁹, ensuite un vers qui se trouve dans une longue invitation à se repentir (vv. 235-60) : « Redoutable est le Jugement : que tout Homme s’enfuit vers la pénitence » (ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ /dḥīl ū dīnō nē^crūq kul nōš la-tyōbūtō)²⁰⁵⁰, et enfin un vers figurant dans la conclusion de l’homélie qui interpelle celui qui aime les richesses : « Tremble devant le feu ; redoute, terrifié, la géhenne » (ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ /zū^c mēn nūrō dḥal w-ēstarad mēn gēhanō)²⁰⁵¹.

Tout comme la première partie de Q 22, 1 s’adresse aux Hommes en leur ordonnant de *craindre* Dieu – car les événements de la Fin seront terrifiants – Jacques de Saroug ordonne aux Hommes qu’il interpelle de *redouter*, de trembler (rejoignant le tremblement de la Terre) et de courir vers le repentir – car le Jugement Dernier et l’Enfer sont redoutables.

La seconde partie du verset coranique est la cause de la première (l’ordre du texte est en quelque sorte inversé) : le texte exhorte les Hommes à craindre Dieu car « le tremblement de l’Heure » (زُلْزَلَةٌ /zalzalāt al-sā‘a), c’est-à-dire le tremblement de la Fin ou le séisme eschatologique, est une « chose terrible » (شَيْءٌ عَظِيمٌ /šay^c ‘azīm). L’adjectif arabe employé ici est polysémique, ce qui conduit Régis Blachère, par exemple, à le traduire par « immense ». Mais étant donné du style littéraire homilétique qui exhorte l’auditoire à croire avant qu’il ne soit trop tard et pour ce faire, emploie des images eschatologiques terrifiantes (cf. le verset suivant), il nous semble qu’à l’instar de ce que nous avons vu à propos du يَوْمٍ عَظِيمٍ (yawm ‘azīm) dans le premier chapitre, le sens de « terrible » convienne mieux²⁰⁵². En cela nous sommes très proches de tous les adjectifs employés par Jacques de Saroug dans ses homélies eschatologiques pour décrire le tremblement (effrayant, violent, lourd, puissant, etc.) et qui ont comme point commun d’insister sur l’aspect terrifiant de celui-ci.

En quoi exactement le « tremblement de l’Heure » est-il terrible ou terrifiant ? Le verset suivant vient décrire le « jour » eschatologique où aura lieu ce bouleversement terrestre :

en ce jour où vous verrez chaque nourrice délaisser ce qu’elle allaite, [où] chaque femme enceinte accouchera de ce qu’elle porte, [où] tu verras les Hommes ivres, bien qu’ils ne le soient point. Le

²⁰⁴⁹ Homélie 1/31, v. 60. Comparer par exemple à l’homélie 3/67, vv. 105-6 : « Songeons maintenant à quel point il est redoutable, cet avènement (ܢܝܪܢܝܢܐ ܗܘܫܘܘܢܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ /nērnē hōšō da-kmō dḥīlō hōy mētītō) ; Car la crainte peut-être nous tiendra un peu à l’écart des dommages » (ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ /d-dam sūrdō nēklēn qalīl mēn sūgfōnē).

²⁰⁵⁰ Homélie 1/31, v. 235.

²⁰⁵¹ *Ibid.*, v. 307.

²⁰⁵² Allant dans ce sens, voir al-Ṭabarī, *Jāmi‘*, VIII, p. 135 : « Puis le Grand et Puissant décrit la terreur des signes et manifestations de ce Jour et dit : “Le tremblement de l’Heure sera chose terrible” » (ثم وصف جل ثناؤه هول أشراف) « *tumma waṣafa jalla ṭanā’uhu hawl ašrāṭ dālīka l-yawm wa-buduwwihi fa-qāla inna zalzalāt al-sā‘a šay^c ‘azīm* ».

<p>tremblements de terre (ܩܘܨܩܘܬܐ ܕܩܘܨܩܘܬܐ/w-nēhwūn zō‘ē b-dūkō dūkō) (v. 8)</p>	<p>les arrêtera, frémissants et stupéfaits (ܩܘܨܩܘܬܐ ܕܩܘܨܩܘܬܐ ܕܩܘܨܩܘܬܐ/d-zō‘ō rhibō mbaṭēl mra‘ēl manēš lhēn) (v. 112)</p>	<p>إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ (ܩܘܨܩܘܬܐ ܕܩܘܨܩܘܬܐ/inna zalzalat al-sā‘a šay’ ‘azīm) (v. 1b)</p>
<p>[Malheureuses celles] qui allaiteront en ces jours-là ! (ܩܘܨܩܘܬܐ ܕܩܘܨܩܘܬܐ ܕܩܘܨܩܘܬܐ/w-la-ylēn d-maynqōn b-hōnūn yōmōtō) (v. 17b)</p>	<p>La nourrice elle-même ne se retournera pas pour prendre son bébé (ܩܘܨܩܘܬܐ ܕܩܘܨܩܘܬܐ ܕܩܘܨܩܘܬܐ/ōf maynaqtō lō mētfanyō d-tēšqūl ‘wēlōh) (v. 136)</p>	<p>en ce jour où vous verrez chaque nourrice délaissée ce qu’elle allaite (ܩܘܨܩܘܬܐ ܕܩܘܨܩܘܬܐ ܕܩܘܨܩܘܬܐ/yawm tarawnahā taḏhalu kull murḏi‘a ‘ammā arḏa‘at) (v. 2a)</p>
<p>Malheureuses celles qui seront enceintes (ܩܘܨܩܘܬܐ ܕܩܘܨܩܘܬܐ/hōy dēn l-baṭnōtō) (v. 17a)</p>	<p>Les accouchées ne se retourneront pas vers le fruit de leur sein (ܩܘܨܩܘܬܐ ܕܩܘܨܩܘܬܐ ܕܩܘܨܩܘܬܐ/lō mētfanyōn yalōdōtō ‘al pērayhēn) (v. 137)</p>	<p>[en ce jour où] chaque femme enceinte accouchera de ce qu’elle porte (ܩܘܨܩܘܬܐ ܕܩܘܨܩܘܬܐ/wa-taḏa‘u kull ḏāt ḥaml ḥamlahā) (v. 2b)</p>

Les remarques suivantes peuvent être formulées concernant les quatre différents moments successifs du tableau :

1) Nous avons d’abord affaire à une exhortation proprement homilétique (qui implique un contexte liturgique et une lecture/récitation devant un auditoire) que l’on retrouve logiquement que dans les deux « homélies » syriaque et arabe. Le but de cette exhortation est de *terrifier* son auditoire, d’où l’emploi dans les deux cas du thème de la crainte.

2) Les tremblements de Terre de la Fin de Marc deviennent un tremblement qui est décrit en plusieurs endroits de l’homélie *Sur la Fin* de Jacques de Saroug comme étant « puissant », « terrifiant » et « effrayant », tout comme le Coran décrit le tremblement comme étant une « chose terrible ».

3) Le texte de Marc se poursuit dans la deuxième partie du v. 17 en évoquant le malheur des femmes qui allaiteront en ces jours eschatologiques puisque d’après les versets précédents, on comprend qu’elles délaissèrent leurs bébés. Les homélies syriaque et arabe rendent cela explicite en indiquant

toutes les deux de la même manière que la nourrice délaissera ou ne se retournera pas pour prendre son bébé.

4) Le dernier élément provient de la première partie du v. 17 de Marc et évoque le malheur des femmes qui seront enceintes, malheur que l'on doit probablement envisager comme l'ont fait les commentaires de Jacques de Saroug et du Coran sur Mc 13, 17 : ces femmes accoucheront et délaisseront leurs nouveau-nés en raison de la terreur du tremblement de ce jour.

Le verset coranique se poursuit avec une phrase qui ne trouve pas d'équivalent dans les homélies eschatologiques de Jacques de Saroug, indiquant qu'en ce jour, « tu verras les Hommes ivres, bien qu'ils ne le soient point », une image qu'Emran El-Badawi rapproche d'un passage d'Isaïe discuté ci-dessus, qui toutefois ne nous semble pas pertinent ici²⁰⁵⁹. Il est plus probable que l'auteur du verset coranique ait cherché à montrer de manière imagée l'étourdissement et la panique qui s'emparera des Hommes après qu'ait eu lieu le terrifiant tremblement de la Fin.

Ce passage se finit par une conclusion qui récapitule la morale homilétique des deux versets : « Le Châtiment de Dieu sera terrible. ». Il nous paraît assez probable que les deux versets qui suivent (vv. 3-4) soient des ajouts postérieurs²⁰⁶⁰, car ils viennent interrompre la thématique eschatologique qui réapparaît au v. 5 avec l'évocation de la Résurrection (الْبَعْثُ/*al-baʿt*) et se poursuit jusqu'au v. 9 ; puis qui se tourne plus loin vers celle du Jugement Dernier (vv. 56-7).

De manière analogue l'homélie *Sur la Fin* (n°67) de Jacques de Saroug aborde la séparation des bons et des mauvais lors du Jugement (vv. 145-246) avant de traiter de la Résurrection (vv. 277 sqq.).

Deux autres brefs passages du Coran emploient une image similaire du tremblement de Terre final, mais sans la racine *zll*. C'est d'abord le cas d'un verset qui a la même construction syntaxique que Q 99, 1, tant et si bien que nombre d'exégètes classiques l'ont expliqué en le paraphrasant à l'aide de la formulation du passage en question²⁰⁶¹ :

Lorsque la Terre sera secouée violemment (إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًا/*idā rujjat al-arḍ rajjan*)²⁰⁶²

²⁰⁵⁹ El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 172. Le verset en question est Is 24, 20 : « La terre vacille comme un ivrogne... », mais nous ne voyons pas bien le rapport entre l'image de la Terre tremblant comme un ivrogne et celle des Hommes qui semblent être ivres alors qu'ils ne le sont pas.

²⁰⁶⁰ Bell, *Commentary*, I, p. 561 considère que seul le verset 4 est une addition postérieure.

²⁰⁶¹ Mujāhid, *Tafsīr*, p. 281 : « Lorsqu'elle sera secouée » (إِذَا زُلْزِلَتْ/*idā zulzilāt*) ; Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 311 : « C'est-à-dire lorsque la Terre sera secouée de son tremblement » (إِذَا زُلْزِلَتْ الْأَرْضُ زُلْزِيلًا/*yaʿnī idā zulzilāt al-arḍ zilzālahā*) ; al-Farrāʿ, *Maʿānī l-Qurʿān*, III, p. 29 : « Lorsqu'elle sera secouée » (إِذَا زُلْزِلَتْ/*idā zulzilāt*) ; ʿAbd al-Razzāq, *Tafsīr*, III, p. 275 rapportant les dires attribués à Maʿmar : « Elle sera secouée d'un tremblement » (زُلْزِلَتْ/*zulzilāt zilzālan*) ; Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qurʿān*, p. 445 : « C'est-à-dire elle sera secouée » (أَيُّ زُلْزِلَتْ/*ayy zulzilāt*) ; et al-Ṭabarī, *Jāmiʿ*, X, p. 599 résume ainsi les opinions des exégètes (Ibn ʿAbbās, Mujāhid et Qatāda) : « Lorsque la Terre sera secouée et qu'elle sera remuée violemment, comme on dit : la flèche tremble dans la cible, avec le sens d'être agitée et secouée » (إِذَا زُلْزِلَتْ الْأَرْضُ/*idā zulzilāt al-arḍ*).

²⁰⁶² Q 56, 4.

Ce verset eschatologique²⁰⁶³ commençant par « Lorsque » introduit un passage décrivant les bouleversements terrestres qui se dérouleront « Lorsqu'aura lieu l'Évènement (الْوَاقِعَةُ/al-wāqī'a) » (v. 1), c'est-à-dire la Fin²⁰⁶⁴. Le premier de ceux-ci est le tremblement de la Terre et le second sur lequel nous reviendrons dans la prochaine sous partie est la destruction des montagnes (vv. 5-6).

De quelle nature est ce premier bouleversement terrestre ? Le verbe que Régis Blachère traduit par « secouer » est رَجَّ (rajja), un hapax qui ne semble pas avoir d'équivalents dans les autres langues sémitiques 'sœurs' de l'arabe²⁰⁶⁵. Etant donné du contexte du verset et de sa formulation qui, nous l'avons noté, est analogue à celle de Q 99, 1 qui décrivait le tremblement de Terre eschatologique, nous avons raison de croire que la traduction de Blachère qui emploie un verbe synonyme de « trembler » est correcte. Ce sens de la racine verbale r j j semble en outre confirmé à la fois par les ouvrages lexicographiques anciens²⁰⁶⁶, et par nombre de tafsīr-s classiques²⁰⁶⁷.

Le passage coranique ne nous fournit aucun renseignement sur les conséquences immédiates du tremblement de Terre (par plus que sur celles de la destruction des montagnes qui suit), un vide que tenteront de combler certains exégètes qui expliquent que tout ce qu'elle contenait, notamment les morts enterrés, seront rejetés sur sa surface²⁰⁶⁸. La suite du passage qui traite des différentes

²⁰⁶³ Bell, *Commentary*, II, p. 337 reconnaît que les vv. 4-7 sont « distinctly eschatological ».

²⁰⁶⁴ Comme le remarque Bell, à partir du v. 4 la rime est différente

²⁰⁶⁵ Zammit, *Lexical Study*, p. 189 ne répertorie pas d'équivalents pour cette racine verbale. Nous n'avons trouvé d'équivalents morphologiques à r j j que dans deux langues : le verbe araméen ܪܝܓ (r'gag) et le syriaque ܪܝܓ (rag) qui signifient tous deux « désirer », un sens incompatible avec le contexte du verset à l'étude. Jastrow, *Dictionary*, p. 1447 et Payne Smith, *Dictionary*, p. 527 ainsi que Sokoloff, *Lexicon*, p. 1431.

²⁰⁶⁶ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿayn*, II, p. 99 : « Le rajj est lorsque tu remues quelque chose » (الرجح تحريكك شيئاً/al-rajj taḥrikuka šayʿan) ; « L'irtijāj dérive de rajj est c'est le tremblement violent » (الارتجاج مطاوعة الرجح وهو أن تزلزل زلزالاً) ; « Le rajj est le » (الرجح التحريك/al-rajj al-taḥrik) ; « [Le verbe] rajja/yarujju [et le substantif] rajj [signifient] mouvoir, trembler et frémir » (رجحاً رجحه يرحه راججاً حركة وزلزاله فارتج) (rajjahu yarujjuhu rajjan ḥarrakahu wa-zalzalahu fa-rtajja).

²⁰⁶⁷ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 311 : « Elle sera secouée et tremblera » (إنها تضطرب وترجح/innahā taḍṭaribu wa-tartajju) ; al-Yazīdī, *Ġarīb al-Qurʿān*, p. 365 : « Elle sera secouée et remuée [comme] la flèche qui tremble dans la Terre » (اضطرب وترجحت والسهم يرتجح في الأرض/idṭarabat wa-taḥarrakat wa-l-sahm yartajju fi l-arḍ) ; et al-Ṭabarī, *Jāmiʿ*, X, p. 599 résume ainsi les opinions attribuées à Ibn ʿAbbās, Mujāhid et Qatāda : « Elle sera remuée violemment, comme on dit : la flèche tremble dans la cible, avec le sens d'être agitée et secouée » (خُرُجَتْ حُرُجَةً مِنْ قَوْطِهِمُ السَّهْمُ يَرْتَجِحُ فِي الْغُرُضِ) (fa-ḥurrikat taḥrikan min qawlihim al-sahm yartajju fi l-ḡaraḍ bi-maʿnā yahtazzu wa-yaḍṭaribu).

²⁰⁶⁸ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 311 : « Elle tremblera comme le fait un enfant dans le berceau, si bien que tout ce qui se trouve sur sa surface comme montagnes, cités, constructions et arbres seront brisés. Tout ce qui se trouvait à l'intérieur [de la Terre] comme arbres et végétations en sortira et elle rejettera les morts et les trésors à sa surface » (وترجح كرجح الصبي في المهد حتى ينكسر كل شيء عليها من جبل أو مدينة أو بناء أو شجر فيدخل فيها كل شيء يخرج منها من شجر أو نبات) (wa-tartajju ka-rajj al-ṣabī fi l-mahad ḥattā taksiru kull šayʿ ʿalayhā min jabal aw madīna aw bināʿ aw šajar fa-yadhulu fiḥā kull šayʿ ḥaraja minhā min šajar aw nabāt wa-talqā mā fiḥā min al-mawtā wa-l-kunūz ʿalā zahrihā) ; et al-Farrāʿ, *Maʿānī l-Qurʿān*, III, p. 29 : « Lorsqu'elle sera secouée, si bien que toutes les constructions qui se trouvent sur la surface de la Terre seront démolies » (إذا زلزلت حتى يهدم كل بناء على وجهه) (idā zilzilāt ḥattā yanhadamu kull bināʿ ʿalā wajh al-arḍ).

catégories de personnes et de leurs rétributions respectives (vv. 7 sqq.), nous laisse entendre qu'à la suite du tremblement eschatologique mentionné en Q 56, 4 aura lieu le Jugement Dernier (qui implique au préalable la Résurrection).

L'autre court extrait coranique, tiré de la sourate al-Muzzammil (Q 73), qui utilise l'image vétéro- et néotestamentaire du tremblement de Terre se situe lui aussi dans un passage qui à sa suite évoque le cataclysme touchant les montagnes et qui, de la même manière, ne traite pas des conséquences de ces bouleversements :

Le jour où tremblera la Terre... (يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ / yawm tarjufu l-ard)²⁰⁶⁹

Le verbe de racine *r j f* qui est employé est le même que nous avons vu dans un autre passage eschatologique, Q 79, 6-7, où il décrivait très probablement, de manière allusive, le tremblement de la Terre suivi d'un « coup » (de trompette ou d'un Cri) entraînant la Résurrection. Nous avons remarqué que le verbe arabe est entre autres l'équivalent de l'araméen ܪܓܓ (r^egaf) pour « trembler », un sens qui était confirmé par l'ancien dictionnaire arabe *Kitāb al-ʿayn*, et qui se trouve à nouveau confirmé dans son occurrence de Q 73, 14 et la manière dont l'a compris un exégète ancien comme Muqātil b. Sulaymān²⁰⁷⁰.

Du point de vue du contexte de ce verset, rien ne nous permet de dire quelles doivent être les conséquences du tremblement de Terre puisqu'il est simplement précédé d'un avertissement adressé à « ceux qui crient au mensonge » (v. 11) pour qui sont réservés l'Enfer (v. 12) ainsi qu'un châtement (v. 13), et suivi d'un bref récit de type *Straflegenden* concernant Pharaon (vv. 15-6), lui-même suivi d'un court dernier passage eschatologique (vv. 17-9) traitant notamment de la fente du ciel (cf. *supra*). Ce n'est qu'un exégète tardif comme al-Ṭabarī qui viendra donner un contexte à Q 73, 14 en écrivant qu'il s'agit ici d'une description du Jour de la Résurrection²⁰⁷¹.

Le dernier verset coranique traitant du tremblement de la Terre ne nous dit lui non plus rien de ses conséquences et évoque ce bouleversement à l'aide du même verbe qui était employé en Q 52, 9 pour décrire le cataclysme eschatologique affectant le ciel²⁰⁷², rejoignant par là l'usage double du verbe

²⁰⁶⁹ Q 73, 14.

²⁰⁷⁰ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 483 : « C'est-à-dire que la Terre sera remuée » (يا يعني تحرك الأرض / ya'ni taḥarraka l-ard). Al-Qummī, *Tafsīr*, p. 727 le comprend ainsi : « C'est-à-dire qu'elle engloutira » (أي تخسف / ayy taḥsufu). Pour cette dernière interprétation cf. Q 67, 16 discuté ci-après.

²⁰⁷¹ Al-Ṭabarī, *Jāmi'*, XI, p. 170 : « Pour ces associationnistes de Qurayš qui t'écoutent, ô Muḥammad, Nous avons les Châtiments que le Grand et Puissant a décrits à propos du Jour où trembleront la Terre et les montagnes. Les deux tremblements de cela sont l'ébranlement de ceux qui s'y trouvent. C'est cela que le Jour de la Résurrection » (إن الدنيا لهؤلاء المشركين من قريش الذين يؤذونك يا محمد العقوبات التي وصفها جل ثناؤه في يوم ترجف الأرض والجبال) *inna ladaynā li-hawlā' al-mušrikīn min Qurayš al-ladīna yu'dūnaka yā Muḥammad al-ūqūbāt al-latī waṣafahā jalla ṭanā'uhu fi yawm tarjufu l-ard wa-l-jibāl wa-rajaḥān dālika idṭirābuhu bi-man ʿalayhi wa-dālika yawm al-qiyaama*).

²⁰⁷² Ce que constate Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 383 qui écrit à propos de ce verset : « C'est-à-dire lorsqu'elle vous transportera jusqu'à la Terre inférieure, comme Ses paroles : “Le jour où le ciel s'agitiera en avant et en

Résurrection (النُّشُور/al-nušūr) est mentionnée au verset précédent, elle n'entretient pas de rapport direct avec le tremblement. Celui-ci est simplement énuméré parmi d'autres catastrophes (cf. au verset suivant l'ouragan de pierres) guettant ceux à qui s'adresse l'homélie arabe s'ils ne se repentent pas. Le tremblement de Terre est ici un « avertissement » (نَذِير/nadīr), comme l'affirme le verset 17, implicitement un avertissement à se repentir urgemment avant que la Fin n'advienne.

3.2.2 La fente de la Terre

Encore une fois, de la même manière que la traduction syriaque du Nouveau Testament et les homélies de Jacques de Saroug, par exemple, employaient le verbe ܐܘܢܐ/ܐܘܢܐ (zō⁶) pour « secouer » afin de décrire le bouleversement affectant les cieux au Jour Dernier et le bouleversement touchant la Terre (sous forme substantivée), le Coran utilise le verbe de racine š q q pour évoquer la fente du ciel (Q 25, 25 ; Q 69, 16 et Q 84, 1) et pour traiter de celle de la Terre lors de la Fin. Le verset en question se situe dans la sourate Qāf (Q 50), dans une courte péricope eschatologique (vv. 41-4) dont nous avons discuté précédemment à propos du Cri qui se fera entendre lors de la Résurrection (v. 42) :

Le jour où se fendra la Terre les [rejetant] rapidement ... يَوْمَ تَشَقُّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا /yawm tašaqqaqu l-arḍ ‘anhum sirā’an)²⁰⁷⁸

Ce troisième et dernier verset de la péricope eschatologique de Q 50 à être introduit par la formule eschatologique « le jour où » décrit la fente de la Terre résultant implicitement en la sortie des morts hors du sol. La suite du verset dit « ... cela sera pour Nous un Rassemblement facile » (ذَلِكَ) دَلِيلًا يَسِيرًا /dālika ḥašr ‘alaynā yasīr, le Rassemblement en question étant l'évènement suivant la Résurrection des morts et précédant le Jugement Dernier (cf. Mc 13, 27 et Mt 24, 31). De plus, l'action du début du verset 44 est décrite comme se produisant « rapidement », un qualificatif qui ne peut que nous rappeler l'insistance sur la vitesse de la Résurrection dans la première épître aux Corinthiens (15, 52 cf. *supra* notre excursus sur le clin d'œil).

Le lien entre cet évènement eschatologique et notre passage est non seulement confirmé par les *mufassirūn* anciens qui ont compris le verset comme décrivant la ressuscitation des morts au Jour de la Résurrection²⁰⁷⁹, mais aussi et surtout par la description analogue du tremblement de la Terre et de sa conséquence qu'en fait Jacques de Saroug.

²⁰⁷⁸ Q 50, 44.

²⁰⁷⁹ Voir en premier lieu al-Ṭabarī, *Jāmi‘*, X, p. 352 : « Le Très-Haut dit : Nous ressusciterons les morts et feront mourir les vivants. A Nous revient le ‘Devenir’ [cf. Q 50, 43] de tous au Jour de la Résurrection, au “jour où se fendra la Terre les [rejetant] rapidement”. Le Grand et Puissant dit : à Nous reviendra leur ‘Devenir’ au jour où la Terre se fendra [...] Et Ses paroles : “se fendra la Terre”, Il dit : la Terre se fendra sous eux [...] et le sens est : au jour où la Terre se fendra sous eux et qu'ils en sortiront rapidement » يقول تعالى ذكره إنا نحن نُحْيِي الموتي ونُمِيت الأحياء (...) و قوله تَشَقُّقُ الْأَرْضِ عَنْهُمْ يقول وإنا مصير جميعهم يوم القيامة يَوْمَ تَشَقُّقُ الْأَرْضِ عَنْهُمْ سِرَاعًا يقول جل ثناؤه وإنا مصيرهم يوم تشقق الأرض [...] والمعنى يوم تشقق الأرض عنهم فيخرجون منها سِرَاعًا wa-numītu l-ahyā’ wa-īlaynā mašīr jamī‘ihim yawm al-qiyāma yawm tašaqqaqu l-arḍ ‘anhum sirā’an yaqūlu jalla ṭanā’uhu wa-īlaynā mašīruhum yawm tašaqqaqu l-arḍ [...] wa-qawluhu tašaqqaqu l-arḍ ‘anhum yaqūlu tašadda’u l-arḍ ‘anhum

En effet, en l'espace d'une brève péricope coranique (Q 50, 41-4) nous retrouvons tous les 'ingrédients' développés plus longuement – et pas nécessairement dans le même ordre – dans l'homélie *Sur la Fin et le Jugement* (n°32) de Jacques de Saroug : a) l'appel de la Fin ; b) le Cri/Signe qui entraîne la Résurrection (pour la correspondance entre ces deux entités cf. *supra*) ; c) le pouvoir de Résurrection de Dieu ; d) la fente/le tremblement de la Terre et e) à nouveau la Résurrection qu'il entraîne. Ces différentes thématiques sont réparties dans l'ordre de Q 50, 41-4 dans la colonne de droite ci-dessous avec les correspondances de l'homélie en question de Jacques de Saroug dans la colonne de gauche :

Jacques de Saroug, homélie 32	Q 50
<p>L'une [des deux femmes] est appelée (<i>ܡܳܬܳܩܳܪܳܝܳܘܳܬܳܐ</i>/mētqaryō), l'autre laissée cruellement ! (v. 64)</p>	<p>Ecoute le jour où l'Appelateur appellera d'un endroit proche (<i>وَأَسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِنْ مَكَانٍ</i> <i>قَرِيبٍ/wa-stami' yawm yunādi l-munādi min makān</i> <i>qarīb</i>) (v. 41)</p>
<p>Son Signe apparaîtra, il ouvrira les tombes ... (<i>ܳܠܳܫܳܝܳܢܳܐ ܳܠܳܩܳܘܳܪܳܝܳܢܳܐ ܳܠܳܩܳܘܳܪܳܝܳܢܳܐ ܳܠܳܩܳܘܳܪܳܝܳܢܳܐ</i>/nōfēq rēmzēh mšarē qabrē) ; et il renversera les rochers pour qu'en sortent les corps des morts (<i>ܳܠܳܫܳܝܳܢܳܐ ܳܠܳܩܳܘܳܪܳܝܳܢܳܐ ܳܠܳܩܳܘܳܪܳܝܳܢܳܐ ܳܠܳܩܳܘܳܪܳܝܳܢܳܐ</i> <i>w-hōgēm šqifē d-nēfqūn pagrē d-mītē</i> <i>mēnhūn</i>) (vv. 27-8)</p> <p>Au tremblement de Son Signe le Schéol s'ouvrira et la mort gémissera (<i>ܳܠܳܫܳܝܳܢܳܐ ܳܠܳܩܳܘܳܪܳܝܳܢܳܐ ܳܠܳܩܳܘܳܪܳܝܳܢܳܐ ܳܠܳܩܳܘܳܪܳܝܳܢܳܐ</i> <i>b-zō'ō d-rēmzēh šīul mēštaryō w-mōtō</i> <i>maylēl</i>) (v. 35)</p>	<p>Le jour où ils entendront le Cri de/avec la Vérité, ce sera le Jour de la Sortie [des tombeaux, i.e. la Résurrection] (<i>يَوْمَ يَسْمَعُونَ</i> <i>يَوْمَ يَأْتِي بِلِلِّيقَاتِهِمْ</i>/yawm yasma'ūna l- <i>šayḥa bi-l-ḥaqq dālīka yawm al-ḥurūj</i>) (v. 42)</p>

[...] *wa-l-ma'nā yawm tašaqqaqu l-arḍ 'anhum fa-yahrujūna minhā sirā'an*). Cf. ensuite Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 393 : « "Le jour où se fendra la Terre les [rejetant] rapidement" vers la voix [de l'ange Séraphiel] » (*إِلَى الصَّوْتِ/ilā l-šawṭ*) ; et al-Farrāʿ, *Ma'ānī l-Qur'ān*, II, p. 365 : "Le jour où se fendra la Terre les [rejetant] rapidement" « vers le lieu du Rassemblement. Elle sera fendue, et le sens est le même » (*إِلَى الْمَحْشَرِ وَتُشَقَّقُ وَالْمَعْنَى وَاحِدٌ/ilā l-maḥšar wa-tušaqqiqa wa-l-ma'nā wāḥid*).

<p>[La Terre] les expulsera en se secouant et fera sortir [les carcasses] à la rencontre du Résurrecteur (<i>مَنْعَى رَحْمَتِهِ مَحْمَدًا مَحْمَدًا مَحْمَدًا مَحْمَدًا</i> / <i>mnaḥḥō w-mōrqō w-mafqō l-ūr'eh damnaḥmōnō</i>)</p> <p>(v. 42)</p>	<p>Certes Nous donnons la vie et faisons mourir. Vers Nous est le Retour (<i>إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَالْإِنَّا</i>) <i>innā naḥnu nuḥī wa-numītu wa-ilaynā l-maṣīr</i>)</p> <p>(v. 43)</p>
<p>... la Terre tremblera... (<i>رُجَّتْ أَرْضُهَا</i> / <i>w-rō'lo ar'ō</i>)</p> <p>(v. 21)</p> <p>Hors d'elle-même, la Terre rejettera la poussière du corps et tous les ossements (<i>أَفْرَدَ دَفْنَهَا</i> / <i>zōnqō mēnōh 'afrō d-pagrō w-garmē kulhūn</i>) ; Et fera sortir à la lumière les squelettes de toutes les générations (<i>أَخْرَجَ مِنْهَا</i> / <i>w-da-šradūdē d-kul šarbōtō mafqō l-nūhrō</i>)</p> <p>(vv. 39-40)</p> <p>v. 42 ci-dessus</p> <p>Et en un clin d'œil, [la Terre] enfantera tous les corps qu'elle avait engloutis (<i>بَعَثَ فِيهَا</i> / <i>w-ba-rfōf 'aynō yōldō l-kulhūn pagrē d-bēl'at</i>)</p> <p>(v. 44)</p>	<p>Le jour où se fendra la Terre, les [rejetant] rapidement (<i>يَوْمَ تَشَقُّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سَرَاعًا</i>) <i>tašaqqaqu l-arḍ 'anhum sirā'an</i>)</p> <p>(v. 44a)</p>
<p>Lorsqu'ils seront ressuscités hors de leurs tombeaux, dès lors, les fils d'Adam (<i>مَنْعَى رَحْمَتِهِ مَحْمَدًا مَحْمَدًا مَحْمَدًا مَحْمَدًا</i> / <i>mō d-qōmū hōkēl yaldōy d-ōdōm mēn qabayhūn</i>) ; Seront tous ensemble des multitudes mêlées, bonnes et mauvaises (<i>مِنْهُمْ</i>)</p>	<p>cela sera pour Nous un Rassemblement facile (<i>ذَلِكَ خَيْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ</i>) <i>dālika ḥašr 'alaynā yasīr</i>)</p>

ܠܗܘܘܘܥܢ ܠܟܠܗܘܢ ܠܟܠܗܘܢ ܠܟܠܗܘܢ ܠܟܠܗܘܢ ܠܟܠܗܘܘܥܢ (vv. 53-4)	(v. 44b)
--	----------

Les cinq moments de nos homélies syriaque et arabe telles que nous les avons représentées dans le tableau sont les suivants :

1) Nous avons proposé, dans notre partie consacrée au Cri, de lire Q 50, 41 comme une scène montrant les Hommes appelés lors de la Séparation de la Fin tout comme le fait l'homélie *Sur la Fin et le Jugement* de Jacques de Saroug dans laquelle il représente les Hommes appelés les uns pour le Paradis, les autres pour l'Enfer lors du Jour Dernier. Il le fait avec le sous-texte de Mt 24, 41 et Lc 17, 35 en tête, décrivant les deux femmes au moulin dont seule l'une d'elles est « appelée » (ܡܳܩܳܪܳܝܳܘܳܬܳܐ / *mētqaryō*), comprendre appelée pour le Paradis. Peut-être pouvons-nous donc considérer que lorsque Q 50, 41 évoque le jour où les Hommes seront « appelés » (ܝܘܢܳܐܳܕܳܝ / *yunādi*), il est fait référence à cet appel eschatologique en vue de la Rétribution.

2) Le Cri (ܣܳܝܳܚܳܐ / *ṣayḥa*) de Q 50, 42, qui est une entité eschatologique quasi-indépendante, entraîne la sortie (ܐܠܳܗܳܘܳܪܳܘܳܝܳܝܳܬܳܐ / *al-hurūj*), comprendre la sortie des morts de leurs tombes. De manière analogue Jacques de Saroug écrit que le Signe (ܪܳܡܳܝܳܐ / *rēmzō*), qui nous l'avons vu est aussi une entité quasi-indépendante intrinsèquement liée au Cri (ܩܳܘܳܠܳܘܳܬܳܐ / *qōlō*) dont l'une des fonctions est eschatologique, entraîne l'ouverture des tombes et la sortie (ܩܳܘܳܠܳܘܳܬܳܐ / *qōlō*) des morts dans l'homélie n°32.

3) Le verset 43 donne la parole à une première personne du pluriel – venant ainsi rompre avec la narration des versets précédents et suivant et laissant entrevoir une interpolation probable – identifiée comme étant Dieu bien que cela ne soit pas mentionné. Il se décrit comme ayant le pouvoir de faire mourir et vivre (ܢܳܫܳܝܳܐ / *nuḥī*; ܩܳܘܳܠܳܘܳܬܳܐ / *qōlō*), dans une phrase stéréotypée qui apparaît avec des variantes en d'autres endroits du Coran (cf. notamment Q 15, 23 et à la troisième personne du singulier cf. par exemple Q 3, 156) et est parfois associé à l'image de Dieu résurrecteur (cf. Q 36, 12 : ܐܳܢܳܐܳܢܳܐ ܳܠܳܐܳܝܳܬܳܐ ܳܠܳܐܳܢܳܐ ܳܠܳܐܳܢܳܐ / *innā naḥnu nuḥī l-mawtā*). Quant à l'homélie syriaque, elle montre les corps expulsés hors de la Terre, allant à la rencontre du « Résurrecteur » (ܡܳܢܳܐܳܚܳܝܳܘܳܬܳܐ / *mnaḥmōnō*), un terme dérivant de la racine syriaque trilitère *n ḥ m* qui donne le verbe ܢܳܫܳܝܳܐ (*naḥēm*) au pael avec le sens de « ressusciter »²⁰⁸⁰, qui trouve son équivalent notamment dans l'arabe مُحِي (muḥī)²⁰⁸¹.

4) L'image générale du bouleversement terrestre eschatologique est, dans ce verset coranique, spécifiquement décrit non plus selon l'image biblique du tremblement de la Terre, mais comme une fente qui, implicitement, laisse sortir les morts. Jacques de Saroug quant à lui, en plus de la formulation habituelle de la Terre tremblant (v. 21), utilise par exemple le « secouement » (verbe

²⁰⁸⁰ Payne Smith, *Dictionary*, p. 335 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 908.

²⁰⁸¹ Manna, *Dictionary*, p. 367. Pour l'emploi de ce terme dans le Coran cf. Q 30, 50 et Q 41, 39 (voir notre discussion à ce sujet dans le troisième chapitre).

بفسي/nfaṣ) de la Terre (v. 42) qui a pour conséquence, là aussi d'« expulser » (verbe راق/raq), de « faire sortir » (نفاق/nfaq), de « rejeter » (زناق/znaq) ou encore d'« enfanter » (إلعد/ilēd) les morts. Cette dernière image est bien entendue celle des Évangiles de Mc 13, 8 et Mt 24, 7-8 qui donnent comme conséquence des tremblements de Terre de la Fin l'enfantement de la Terre (i.e. la résurrection des morts enterrés). De la même manière que ces passages homilétiques syriaques faisant le lien entre bouleversement terrestre et Résurrection ont comme sous-texte les deux « apocalypses synoptiques » susmentionnées, le Coran, lorsqu'il traite du tremblement ou de la fente de la Terre entraînant la résurrection des corps ensevelis, le fait à la manière d'une homélie autour de Mc 13, 8 et Mt 24, 7-8.

Mais nos homélies syriaque et arabe ont un autre sous-texte néotestamentaire. Le vers 44 de l'homélie *Sur la Fin et le Jugement* utilise explicitement l'expression « en un clin d'œil » de 1 Co 15, 52 pour figurer la rapidité de la Résurrection, de la même manière que Q 50, 44 décrit la sortie des morts implicite comme se produisant « rapidement ».

5) La péricope eschatologique coranique se conclut par l'affirmation que cette Résurrection (encore une fois, implicite) est un « Rassemblement » (حشُر/ḥašr) facile pour « Nous ». Que faut-il entendre par là ? Il s'agit de ce que Louis Gardet appelait le « rassemblement universel »²⁰⁸², c'est-à-dire le rassemblement de tous les Hommes (bons et mauvais) après la Résurrection en vue du Jugement. C'est là exactement ce que vient écrire Jacques de Saroug aux vers 53-4 en disant que les « Fils d'Adam » (i.e. les Hommes), bons et mauvais, seront « ensemble » ou « rassemblés » (كنشع/kēnšē) après la Résurrection, une image dont le sous-texte est celui de Mc 13, 27 et Mt 24, 31.

Nous concluons cette sous-partie sur la notion eschatologique de la fente de la Terre en signalant d'abord qu'un verset du Coran pourrait entrer dans la catégorie des versets eschatologiques décrivant la fente de la Terre, si ce n'est que le contexte permet difficilement une identification aux temps de la Fin. Il s'agit d'un court verset qui se présente sous forme de serment dans la sourate al-Ṭāriq (Q 86) :

Par la Terre qui se fend ! (وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ/wa-l-ard dāt al-ṣad^c)²⁰⁸³

Ce verset qui, littéralement, lit « Par la Terre à la fente/fissure »²⁰⁸⁴ se situe quelques versets après une brève péricope eschatologique évoquant de manière allusive la Résurrection et le Jour du

²⁰⁸² Gardet, « Ḳiyāma », V, p. 234.

²⁰⁸³ Q 86, 12.

²⁰⁸⁴ Le substantif arabe صَدْع (ṣad^c) de racine trilitère ṣ d ^c – un hapax dans le Coran – ne semble pas avoir d'équivalents dans d'autres langues sémitiques puisque les noms hébreu שָׂדָה (šēda^c) et araméen ܫܕܐܐ (šid^cā) ont le sens de « tempes ». Voir Jastrow, *Dictionary*, pp. 1262-3. Zammit, *Lexical Study*, p. 251 quant à lui ne répertorie qu'une seule racine 'analogue' avec le sud arabe épigraphique ṣdǵ qui signifie la « manifestation (d'une divinité) ». Mujāhid, *Tafsīr*, p. 332 ad Q 86, 12 donne une définition au substantif : « Le ṣad^c est comme le passage étroit [i.e. la fente] sans rivière et sans berge » (الصَّدْعِ مِثْلَ الْمَأْزِمِ غَيْرِ الْأُودِيَةِ وَغَيْرِ الْجُرُفِ) (al-ṣad^c miṭl al-ma'zim ġayr al-awdiya wa-ġayr al-juruf).

Jugement (vv. 8-10)²⁰⁸⁵. Ce fait nous amène à considérer que ce verset, plutôt que de traiter de la fente de la Terre causée par la pousse des plantes, comme le pensent tous les exégètes musulmans²⁰⁸⁶, ou encore de la certitude du retour des saisons comme l'envisage Richard Bell²⁰⁸⁷, pourrait en réalité faire allusion à la fente de la Terre lors de la Fin, qui se faisant libèrerait non pas les plantes mais les morts comme nous l'avons vu à propos de Q 50, 44. Cette interprétation demeure pour le moment à l'état d'hypothèse.

Un autre passage coranique, lui aussi allusif mais de coloration explicitement eschatologique, emploie le substantif arabe قَارِعَةٌ (*qāri'a*) dans les trois premiers versets de la sourate du même nom (Q 101), donnés ci-dessous dans la traduction de Régis Blachère :

Celle qui fracasse ! / Qu'est-ce que Celle qui fracasse ? / Qu'est-ce qui te fera connaître ce qu'est Celle qui fracasse ? وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ ﴿١﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ ﴿٢﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ ﴿٣﴾ / *al-qāri'a / mā l-qāri'a / wa-mā adrāka mā l-qāri'a*²⁰⁸⁸

La sourate 101 s'ouvre par une formulation coranique fréquente : « x + qu'est-ce que x + qu'est-ce qui te fera savoir ce qu'est x [suivie de la définition ou de considérations touchant à x] »²⁰⁸⁹, considérée à juste titre par Guillaume Dye comme étant l'« indice d'un texte qui relève du genre homilétique »²⁰⁹⁰. L'homéliste coranique attire ici l'attention sur الْقَارِعَةُ (*al-qāri'a*), l'élément x de la formulation, que Blachère traduit par « Celle qui fracasse » en s'alignant sur son interprétation classique qui la rapproche du sens du verbe arabe qui signifie « frapper »²⁰⁹¹. Toutefois, le substantif arabe qui dérive

²⁰⁸⁵ Le verset succédant à cette péripécopie, le 11^{ème}, lit « Par le ciel doué de retour ! » (وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ) (*wa-l-samā' dāt al-raj'*) qui dans notre logique aurait lui aussi pu être lu dans la catégorie des descriptions des bouleversements célestes touchant aux cieus, mais le substantif رَجْعٍ (*raj'*) n'admet pas d'interprétation qui aille dans ce sens.

²⁰⁸⁶ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 513 : « Par les plantes » (بِالنَّبَاتِ/*bi-l-nabāt*) ; al-Farrā', *Ma'ānī l-Qur'ān*, III, p. 144 : « Elle est fendue par les plantes » (تَصَدَّعَ بِالنَّبَاتِ/*tataṣadda'a bi-l-nabāt*) ; 'Abd al-Razzāq, *Tafsīr*, III, p. 416 : « Aux plantes » (ذَاتِ النَّبَاتِ/*dāt al-nabāt*) ; Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 523 : « C'est-à-dire elle est fendue par les plantes » (أَيُّ النَّبَاتِ تَصَدَّعَ بِالنَّبَاتِ/*ayy taṣadda'u bi-l-nabāt*) ; al-Yazīdī, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 424 : « Elle est fendue par les plantes » (أَيُّ ذَاتِ النَّبَاتِ تَصَدَّعَ بِالنَّبَاتِ/*ayy dāt al-nabāt*) ; et al-Ṭabarī, *Jāmi'*, XI, p. 505 résume les opinions attribuées à Ibn 'Abbās, al-Ḥasan, Mujāhid, Qatāda, Ibn Zayd et al-Ḍaḥḥāk ainsi : « Par la Terre qui se fend par les plantes » (وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ بِالنَّبَاتِ/*wa-l-arḍ dāt al-ṣad' bi-l-nabāt*).

²⁰⁸⁷ Bell, *Commentary*, II, p. 525.

²⁰⁸⁸ Q 101, 1-3.

²⁰⁸⁹ Voir à ce propos notre commentaire sur Q 69, 1-3 dans le premier chapitre. Cf. Q 104, 4-6 ; Q 101, 9-1 ; Q 97, 1-3 ; Q 90, 11-3 ; Q 86, 1-3 ; etc.

²⁰⁹⁰ Dye, « La nuit du Destin », p. 154.

²⁰⁹¹ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-'ayn*, III, p. 379 : « Toute chose que tu frappes, tu la *qara'a* » (كُلُّ شَيْءٍ ضَرَبْتَهُ فَقَدْ قَارَعْتَهُ/*kull šay ḍarabtahu fa-qad qara'tahu*) ; « La *qāri'a*, c'est l'adversité/le malheur » (القَارِعَةُ الشَّدَّةُ/*al-qāri'a al-šidda*). La définition d'*al-qāri'a* en tant que « Résurrection » (*al-qiyāma*) qui est aussi donnée par le dictionnaire

de la racine trilitère *q r c* connaît plusieurs équivalents sémitiques²⁰⁹², dont les plus pertinents sont les verbes hébreu קָרַע (*qāraʿ*)²⁰⁹³ et araméen קָרַע (*qʿraʿ*) qui ont tous les deux le sens de « déchirer » et « fendre »²⁰⁹⁴, qui semblent plus adaptés à la fois au contexte et au sous-texte spécifiques de Q 101.

Quel est ce sous-texte ? Pour Emran El-Badawi qui reprend une hypothèse de Günter Lüling, il s’agirait de Mathieu 27, 51-2 qui décrit en ces termes les bouleversements qui ont lieu lorsque Jésus meurt sur la croix :

Et voici que le voile du sanctuaire se déchira en deux du haut en bas ; la terre trembla, les rochers se fendirent ;/ les tombeaux s’ouvrirent, les corps de nombreux saints défunts ressuscitèrent²⁰⁹⁵

El-Badawi considère que la déchirure évoquée dans le premier verset suscité – traduite dans le syriaque de la Pešittā par le verbe ܐܫܪܝܢܐ (*ēšṛīnā*), l’ethpeel de ܫܪܝܢܐ (*šrō*)²⁰⁹⁶ – correspond à l’arabe الْقَارِعَة (*al-qāriʿa*)²⁰⁹⁷. Mais si la correspondance sémantique entre les deux langues est pertinente et que les images eschatologiques – dont celles autour de la Résurrection – sont bien présentes dans l’un et l’autre des deux textes, le *contexte* est pourtant très différent et nous suggère que les versets de Mt 27 ne représentent pas le véritable sous-texte de Q 101.

Quelle est la réponse à la question rhétorique posée par l’homéliste coranique en Q 101, 2-3 ? Qu’est-ce que la *qāriʿa* ? Les versets suivants apportent certains éléments de réponse en décrivant ce « jour où les Hommes seront comme les papillons dispersés » (v. 4)²⁰⁹⁸, « Et où les montagnes seront comme

est clairement une interprétation de Q 101 et non une définition proprement lexicographique. Comparer à Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qurʿān*, p. 537 ad Q 101, 1 : « C’est la Résurrection... » (القيامة/*al-qiyāma*), qui continue en écrivant : « ... car elle frappera les créatures en leurs états et les effrayera. On dit : ils ont été frappés par les adversités du temps » (لِيَأْتِيَهُنَّ تَقْرِعُ الْخَلَائِقِ بِأَحْوَالِهَا وَأَفْرَاعِهَا وَيُقَالُ أَصَابَتْهُمُ قَوَارِعُ الدَّهْرِ) (*li-annahā taqaraʿa l-ḥalāʿiq bi-aḥwālīhā wa-afzāʿihā wa-yuqālu aṣābathum qawāriʿ al-dahr*). Cf. aussi Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 513 : « Dieu – Grand et Puissant – frappera Ses ennemis » (يَقْرَعُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ أَعْدَاءَهُ) (*yaqraʿu Llāh ʿazza wa-jalla aʿdāʾahu*).

²⁰⁹² Voir Leslau, *Dictionary*, p. 439 pour le verbe guèze ቀርዕ (*qarʿa*) qui signifie « frapper la tête d’un bâton » ou « cisailer ». Le premier sens donné rejoint celui de l’arabe susévoqué.

²⁰⁹³ Pour l’emploi de ce verbe dans un contexte de bouleversements de la Fin, cf. Is 63, 19 : « ... Ah ! si tu déchirais les cieux... (לִוְאֵי-קָרַעְתָּ שָׁמַיִם) (*lūa qāraʿtā šāmayim*).

²⁰⁹⁴ Jastrow, *Dictionary*, p. 1424. Cf. aussi Zammit, *Lexical Study*, p. 338. Bell, *Commentary*, II, p. 575 avait constaté le lien avec l’hébreu tandis qu’El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 173 l’avait noté pour ce qui est de l’araméen.

²⁰⁹⁵ Comparer à Mc 15, 38 : « Et le voile du sanctuaire se déchira en deux du haut en bas » et à Lc 23, 44-5 : « C’était déjà presque midi et il y eut des ténèbres sur toute la terre jusqu’à trois heures,/ le soleil ayant disparu. Alors le voile du sanctuaire se déchira par le milieu ».

²⁰⁹⁶ Le verbe simple et à l’ethpeel signifie « fendre » et « déchirer ». Payne Smith, *Dictionary*, p. 483 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 1301.

²⁰⁹⁷ El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 173.

²⁰⁹⁸ Voir à ce propos al-Farrāʿ, *Maʿānī l-Qurʿān*, III, p. 176 : « Il veut dire : comme la multitude de sauterelles montant les unes sur les autres, ainsi les Hommes tournoieront-ils [dans les airs], les uns sur les autres, en ce jour » (يُرِيدُ كَعَوَاءِ الْجَرَادِ يَرْكَبُ بَعْضُهُمْ كَذَلِكَ النَّاسُ يَوْمَئِذٍ يَجُولُ بَعْضُهُمْ فِي بَعْضٍ) (*yurīdu ka-ġūġāʿ al-jarād yarkabu baʿḍuhu baʿḍan*).

les flocons de laine cardés » (v. 5), un jour où les actions des Hommes seront pesées et ils obtiendront rétribution pour le bien ou le mal qu'ils ont œuvré (vv. 6-11). Cet évènement appelé « la Déchirure » ou « la Fente » est donc composé d'un bouleversement terrestre, de la Résurrection et du Jugement²⁰⁹⁹. Le passage de Mt 27 quant à lui décrit notamment à l'aide d'images eschatologiques la mort de Jésus comme entraînant deux bouleversements terrestres différents, la résurrection des saints et la déchirure du voile du sanctuaire. Cette dernière image n'a probablement rien à voir avec une quelconque déchirure eschatologique mais est plutôt une manière symbolique d'exprimer le fait qu'avec la mort de Jésus, la séparation entre les Hommes et Dieu dans le Saint des Saints n'existe plus²¹⁰⁰. Il ressort donc clairement que l'auteur de Q 101 n'a pas Mt 27, 51-2 en tête comme sous-texte et qu'il n'y est pas en train de décrire cette déchirure du rideau, ni les bouleversements terrestres et la résurrection d'une seule catégorie de personnes (les « saints » ou ἁγίων, traduits en syriaque par ܩܕܝܫܐ/*qadišē*) qui surviennent à la suite de la mort de Jésus.

Le texte de Q 101 décrit plutôt, à la manière de ce que nous avons vu précédemment, la Résurrection et le Jugement universels qui succèdent à un terrifiant tremblement. Se faisant, il se rapproche de Q 99 puisque les deux sourates décrivent tour à tour :

- a) le tremblement de Terre (Q 99, 1) et la Déchirure/Fente (Q 101, 1-3)
- b) les Hommes dispersés (Q 99, 6 et Q 101, 4)
- c) le poids des actions des Hommes (Q 99, 7-8 et Q 101, 6-11)

Selon ces comparaisons, الْقَارِعَةُ (*al-qāriʿa*) correspondrait au tremblement de Terre eschatologique, tandis que l'élément b) correspond dans les deux cas très certainement à une scène de Résurrection si l'on se fie à une description analogue en Q 54, 7 qui évoque explicitement les Hommes sortant des tombeaux « comme des sauterelles dispersées », et que l'élément c) est sans équivoque une scène de Jugement.

Comme cela était le cas dans les passages coraniques précédemment discutés autour du tremblement/de la fente eschatologique de la Terre, Q 101 utilise très certainement le sous-texte de Mc 13, 8 et de Mt 24, 7-8 qui décrivent les tremblements de la Terre suivis de l'enfantement, c'est-à-dire la Résurrection, qui a comme finalité le Jugement. En ce sens, on comparera Q 101 à l'homélie *Sur la Fin* (n°67) de Jacques de Saroug qui utilise le sous-texte néotestamentaire de Mc 13 et Mt 24 pour composer plusieurs dizaines de vers sur les bouleversements terrestres (v. 259 sqq.) précédant l'enfantement de la Terre (v. 277 sqq.) ; et surtout à son autre homélie *Sur la Fin* (n°192) qui dans une longue description sur la « terreur » causée par l'avènement du Messie qui reviendra juger les Hommes lors de la Fin²¹⁰¹, écrit :

ka-dālika l-nās yawmaʿidin yajūlu baʿduhum fi baʿd). Voir notre discussion à propos de la sortie des tombeaux dans le chapitre suivant.

²⁰⁹⁹ Comparer à la structure analogue de Q 69, 1-37, abordée dans le premier chapitre.

²¹⁰⁰ Ehrman, *Jesus Before the Gospels*, p. 175.

²¹⁰¹ On lira cette insistance homilétique sur la terreur et la frayeur causée par ce jour (vv. 337, 340, 347, 349, 351-2, etc.) en relation avec les exégèses musulmanes autour de Q 101, 1-3 : al-Qummī, *Tafsīr*, p. 766 : « Dieu la repoussera par sa terreur (?) et les Hommes en seront effrayés » (يُرَدِّدُهَا اللَّهُ لِهَوْلِهَا وَفَزَعِ النَّاسِ بِهَا) / *yuraddiduhā Llāh li-*

Par le craquement puissant dont la force déchirera la Terre (ܒܗܩܪܐܘܬܐ ܕܙܪܝܘܬܐ ܕܫܪܝܘܬܐ ܕܥܘܠܡܐܝܢܐ /b-faq'ō zrīzō d-šōrē l-ar'ō b-ḥasīnūtēh) ; Les hautes montagnes en un instant seront détruites (ܒܗܩܪܐܘܬܐ ܕܫܪܝܘܬܐ ܕܥܘܠܡܐܝܢܐ /bēh mēthagmīn tūrē rōmē qalilōit)²¹⁰²

Le « craquement » (ܒܩܪܥܐ/b-qar'a), selon la traduction française d'Isebaert-Cauuet, dont il est question ici dérive du verbe syriaque ܩܪܥܐ (qar'a) et est l'exact équivalent sémantique de l'araméen ܩܪܥܐ (q'ra')²¹⁰³. Il peut être traduit de différentes manières dont le « fracas » et la « fente »²¹⁰⁴. En ce sens, il est l'exact équivalent de l'arabe قَارِعَة (qāri'a)²¹⁰⁵, à la fois dans la manière dont l'ont compris les exégètes musulmans (« fracas ») et dans son rapport morphologique à l'hébreu et l'araméen (« fente »). De plus, le contexte des vers de Jacques de Saroug montre de grandes affinités avec Q 101 puisque ce « Fracas » ou cette « Fente » déchire la Terre²¹⁰⁶, un des sens du verbe araméen ܩܪܥܐ (q'ra') et une signification que nous avons proposée dans notre lecture synoptique de Q 101, 1-3 et Q 99, 1. En outre, ce « Fracas »/ « Fente » de l'homélie à pour conséquence de détruire les montagnes, ce qui est exactement l'un des résultats provoqués par الْقَارِعَة (al-qāri'a) en Q 101, 5 (cf. *infra*).

Au vue des éléments dont nous venons de discuter, il nous semble justifié de dire que Q 101, 1-3 dans son usage du substantif arabe الْقَارِعَة (al-qāri'a), renvoie non pas à la déchirure du voile du sanctuaire après la mort de Jésus comme le pensent Lüling et El-Badawi (le sous-texte n'est donc pas celui de Mt 27, 51-2), mais à la « Fente » ou à la « Déchirure » de la Terre lors de la Fin des temps qui causera la Résurrection en vue du Jugement – ce qui est confirmé à la fois par le contexte de la sourate (vv. 4-11)²¹⁰⁷, par son sous-texte (Mc 13 et Mt 24) et par une comparaison avec l'homélie syriaque de Jacques de Saroug qui emploie ce même sous-texte néotestamentaire pour décrire la « Fente » ou le « Fracas » qui déchirera la Terre et détruira les montagnes avant le Jugement Dernier.

hawlihā wa-fazi'a l-nās bihā) ; et al-Ṭabarī, *Jāmi'*, XI, p. 680 résumant les opinions attribuées à Ibn 'Abbās, Qatāda et Waki' ainsi : « L'Heure dont la terreur frappera les cœurs des Hommes et l'immensité de ce qui descendra sur eux comme malheurs lors de son avènement. Ce sera l'heure du matin qui ne sera pas suivie de nuit » (ܒܩܪܥܐܘܬܐ ܕܫܪܝܘܬܐ ܕܥܘܠܡܐܝܢܐ /al-sā'at al-latī yaqra'u qulūb al-nās hawlūhā wa-ʿazīm mā yanzilu bihim min al-balā' ʿindahā wa-dālika ṣabiḥa lā layl ba'dahā).

²¹⁰² Homélie 5/192, vv. 359-60.

²¹⁰³ Payne Smith, *Dictionary*, p. 456 : « to burst open, break assunder, shiver, shatter ». Sokoloff, *Lexicon*, p. 1223 : « to split, tear ». Costaz, *Dictionnaire*, p. 285 : « fendre, déchirer ».

²¹⁰⁴ Payne Smith, *Dictionary*, p. 456 : « noise, crash », « a crack, fissure » ; Costaz, *Dictionnaire*, p. 285 : « fracas ».

²¹⁰⁵ Manna, *Dictionary*, p. 497 lui donne notamment l'équivalent arabe صَاعِقَة (ṣā'iqa) employé à six reprises dans le Coran (Q 2, 55 ; Q 4, 153 ; deux fois en Q 41, 13 ; Q 41, 17 ; Q 51, 44) pour décrire un évènement cataclysmique détruisant les anciennes peuplades dans les *Straflegenden*.

²¹⁰⁶ Le verbe syriaque employé ici, ܫܪܝܘܬܐ (šrō), est le même que celui employé en Mt 27, 51 pour décrire la déchirure du voile du sanctuaire.

²¹⁰⁷ On notera que le substantif est employé à deux autres reprises dans le Coran (Q 13, 31 et Q 69, 4), dans des passages qui semblent plus tardifs que Q 101, reprenant *al-qāri'a* pour désigner un Châtiment en général et non ce Fracas ou cette Fente eschatologique. Ce phénomène est comparable à l'emploi eschatologique (primitif ?) du substantif *al-gāšiya* en Q 88, 1 qui est ensuite réutilisé en Q 12, 107 dans un sens plus général.

3.2.3 L'anéantissement de la Terre

Cette destruction eschatologique (de la Terre) se retrouve exprimée de deux manières différentes dans le Coran, dont l'exemple textuel le plus frappant est situé en introduction à une péricope eschatologique dans la sourate al-Fajr (Q 89) :

Lorsque la Terre sera réduite en poussière إِذَا دَكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا / *kallā idā dukkat al-arḍ dakkan dakkan*)²¹⁰⁸

Ce qui suit a partiellement déjà étudié dans notre partie sur la venue du Sauveur eschatologique puisque le verset 22 évoque l'arrivée sur Terre du Seigneur et des Anges dans un style homilétique avec comme sous-texte probable Mt 16, 27.

Avant cet avènement, notre verset d'étude décrit brièvement dans un style toujours homilétique (le دَكًّا دَكًّا / *dakkan dakkan* rejoint le صَفًّا صَفًّا / *ṣaffan ṣaffan* du verset suivant qui s'apparente à une construction syriaque fréquente dans les homélies de Jacques de Saroug) un autre évènement de la Fin. Pour les exégètes musulmans classiques, il est question ici soit de la Terre qui sera « étirée »²¹⁰⁹, soit qui sera « égalisée »²¹¹⁰, qui « tremblera »²¹¹¹, ou encore qui sera « broyée violemment »²¹¹². Chacune de ces interprétations renvoie en réalité à un passage coranique analogue puisque, comme nous l'avons vu certains versets affirment que la Terre tremblera, et comme nous le verrons par la suite, il est question ailleurs de son étirement. La seule exégèse qui adresse véritablement le contenu lui-même est l'interprétation attribuée à Ibn 'Abbās dans le *tafsīr* d'al-Qummī qui utilise un synonyme du verbe employé en Q 89, 21.

Le verbe en question est دَكَّ (dakka), de racine trilitère *d k k*, qui trouve des équivalents morphosémantiques exacts avec l'ougaritique *dk* pour « broyer » et avec l'akkadien *dakāku* pour

²¹⁰⁸ Q 89, 21. Nous ne traduisons pas le premier terme du verset, كَلَّا (*kallā*) dont le sens n'est pas toujours très clair, mais qui ne veut certainement pas dire « mais non ! » ou « prenez garde ! » comme le traduisent certains. C'est certainement avec raison que l'exégète mu'tazilite al-Jubbā'ī, *Tafsīr*, p. 854, écrit que « *Kallā* équivaut ici à *ḥaqqan*, « en vérité » ».

²¹⁰⁹ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 483 : « C'est-à-dire lorsque les montagnes seront délaissées puis égalisées avec la Terre étirée » (مع الأرض الممدودة) (*ya'nī idā turikat fa-stuwīyat al-jibāl ma'a l-arḍ al-mamdūda*).

²¹¹⁰ Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 527 : « Ses montagnes seront broyées et enlevées jusqu'à ce qu'elle soit égalisée » (دُقَّتْ جِبَالُهَا وَأَنْشَازَهَا حَتَّى اسْتَوَتْ) (*duqqat jibāluhā wa-anšāzahā ḥattā-stawat*).

²¹¹¹ Al-Qummī, *Tafsīr*, p. 753 : « C'est le tremblement » (الزَّلْزَلَةُ / *hiya l-zalzala*) et al-Ṭabarī, *Jāmi'*, XI, p. 552 qui fait un 'résumé' de l'opinion attribuée à Ibn 'Abbās qui ne dit que تَهْرِيكُهَا (*tahrikuhā*) : « C'est-à-dire lorsqu'elle sera secouée [cf. Q 56, 4] et qu'elle tremblera [cf. Q 99, 1], tremblement après tremblement et qu'elle sera remuée, mouvement après mouvement » (يَعْنِي إِذَا رُجَّتْ وَزُلْزِلَتْ زَلْزَلَةً بَعْدَ زَلْزَلَةٍ وَحُرِّكَتْ تَهْرِيكًا بَعْدَ تَهْرِيكِ) (*ya'nī idā rujjat wa-zulzilat zalzala ba'd zalzala wa-ḥurrikat tahrikan ba'd tahrik*).

²¹¹² Al-Qummī, *Tafsīr*, p. 753 : « Ibn 'Abbās a dit : Elle sera broyée violemment » (قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فَتَّتْ فَتًّا) (*qāla Ibn 'Abbās futtat fattan*).

« écraser »²¹¹³, ainsi qu’avec l’araméen ܕܩܩܐ (*d^ekak*) dont le sens est « écraser »²¹¹⁴, et avec l’hébreu דָּכָה (*dākā*) qui a le même sens²¹¹⁵.

Autrement, la racine sémitique analogue *d q q* qui est aussi employée en arabe dans le verbe دَقَّ (*daqqa*) pour « broyer » a ce même sens à la fois avec l’araméen ܕܩܩܐ (*d^eqaq*)²¹¹⁶, l’hébreu דָּקַק (*dāqqaq*)²¹¹⁷, le syriaque ܕܩܩܐ (*daqqa*)²¹¹⁸, et le guèze ደቀቀ (*daqqaq*)²¹¹⁹.

Il ressort de cette analyse comparative que le verbe employé en Q 89, 21 a sans aucun doute le sens de « broyer » ou d’« écraser », une image renforcée dans sa violence par la répétition du substantif دَكَّة (*dakk*) dans une fonction adverbiale. Notre passage signifie donc « Lorsque la Terre sera violemment broyée/écrasée ».

Dans son commentaire, Richard Bell ne traite pas de ce verset mais renvoie à un passage similaire qui emploie une partie du même vocabulaire²¹²⁰. Il s’agit d’un verset qui vient à la suite d’un autre que nous avons vu à propos de la trompette final :

[lorsque] la Terre et les montagnes, emportées, seront pulvérisées d’un seul coup (وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً / *wa-ḥumilat al-arḍ wa-l-jibāl fa-dukkatā dakka wāḥida*)²¹²¹

Nous retrouvons ici le verbe de racine trilitère *d k k* de Q 89, 21 employé pour décrire ce qui adviendra à la Terre et aux montagnes après le retentissement de la trompette : elles seront écrasées et/ou broyées, d’où la traduction « pulvérisées » de Régis Blachère. Avant cela, selon la lecture ‘canonique’, l’auteur utilise dans sa forme passive le verbe arabe très commun حَمَلَ (*ḥamala*) qui signifie « porter » et qui trouve nombre d’équivalents sémitiques qui ont le sens d’« amener »²¹²², ou d’« amasser »²¹²³.

²¹¹³ Zammit, *Lexical Study*, p. 176. Zammit répertorie aussi le syriaque ܡܕܩܩܐ (*mdaktā*) pour le « mortier ».

²¹¹⁴ Jastrow, *Dictionary*, p. 307.

²¹¹⁵ *Ibid.*, p. 306. L’auteur du dictionnaire illustre un emploi du verbe avec la phrase suivante : « I will crush them by means of severe afflictions ... and crush Israel by means of persecutions ».

²¹¹⁶ Jastrow, *Dictionary*, p. 319 : « to crush, pound, powder ».

²¹¹⁷ *Ibid.* : idem pour les sens.

²¹¹⁸ Payne Smith, *Dictionary*, p. 96 : « to beat », « to pound » (in a mortar), « to break in pieces », « reduce to powder » et Sokoloff, *Lexicon*, p. 318 : « to pound, crush ».

²¹¹⁹ Leslau, *Dictionary*, p. 140 : « crush, pound, grind, powder ».

²¹²⁰ Bell, *Commentary*, II, p. 539.

²¹²¹ Q 69, 14.

²¹²² En sud arabe épigraphique, le verbe *hml* signifie « amener, faire entrer » (par ex. quelqu’un dans une ville). Cf. Beeston, *Dictionary*, p. 68.

²¹²³ En syriaque, le verbe ܡܩܩܐ (*ḥmal*) veut dire « amasser », « collecter », « regrouper », etc. Cf. Payne Smith, *Dictionary*, p. 146 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 464. Voir aussi Zammit, *Lexical Study*, pp. 148-9.

Le verset affirmerait donc qu'en des temps eschatologiques la Terre et les montagnes seront (em)portées et écrasées d'un coup unique (faisant écho au verset précédent qui parle du coup unique de la trompette)²¹²⁴.

Toutefois, dans le *rasm* non vocalisé des premiers manuscrits coraniques, le début du verset figure ainsi²¹²⁵ : *وحملت الارض والحمال* : *جُمِلَتْ* (*jumilat*), donnant au texte soit le sens de « [lorsque] la Terre et les montagnes seront réunies/rassemblées, et qu'elles seront écrasées d'un coup unique », soit de « [lorsque] la Terre et les montagnes seront liquéfiées/fondues... », selon le sens que l'on donne au verbe arabe *جَمَلَ* (*jamala*)²¹²⁶.

Quoi qu'il en soit des trois options de sens qui s'offrent à nous pour comprendre le premier verbe de Q 69, 14, le sens général en est le même – la destruction, l'anéantissement de la Terre et de ce qui s'y trouve. Dans notre discussion autour de la trompette eschatologique, nous avons noté les affinités entre Q 69, 13-4 et plusieurs vers de l'homélie *Sur la Fin* (n°192) de Jacques de Saroug qui, tour à tour, évoquent la trompette finale qui fait se renverser la Terre, la déchirure de la Terre, et la destruction des montagnes (vv. 353-60 et cf. *supra* en comparaison à Q 101).

Parmi ces vers, nous nous souviendrons que l'une des conséquences directes du son de la trompette (v. 355) est de *dissoudre* les « remparts du monde » (v. 356). Le syriaque *ܡܥܫܬܪܝܘܢ* (*mēštaryōn*) est le même que celui employé dans la traduction de 2 P 3, 12 qui évoque le Jour du Seigneur lorsque les cieux seront dissous, ce qui peut nous faire penser que ce passage néotestamentaire est le sous-texte du vers de Jacques de Saroug. Mais ce verbe connote aussi le même sens que le verset coranique à l'étude envisagé selon notre hypothèse de lecture du 'canonique' *حُمِلَتْ* (*humilat*) en *جُمِلَتْ* (*jumilat*) avec la signification de « faire fondre ».

Nous aurions dès lors affaire dans nos homélies syriaque et arabe au retentissement de la trompette eschatologique (homélie 192, v. 355/ Q 69, 13) décrit avec le sous-texte de 1 Co 15, 52, ainsi que sa conséquence immédiate qui est la dissolution, la fonte de la Terre (homélie 192, v. 356/ Q 69, 14) avec à la fois le sous-texte possible de 2 P 3, 12 pour ce qui est du verbe transmettant cette image spécifique et le sous-texte de Mc 13 et Mt 24 pour la thématique générale du tremblement de la Terre résultant en la Résurrection.

²¹²⁴ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 393 comprend ce verset non pas comme signifiant que la Terre elle-même sera emportée, mais que ce qui se trouve à sa surface le sera : « Ce qui se trouve sur Terre comme eau, arbres et autre [litt. chose] sera emporté » (جَمَلَ ما على الأرض من ماء أو شجر أو شيء) *humila mā 'alā l-arḍ min mā' aw šajar aw šay'* tandis qu'al-Qummī, *Tafsīr*, p. 719 considère que ce qui se trouve sur Terre sera broyé : « [La Terre et les montagnes] tomberont l'une sur les autres et seront broyées » (واقتعت فذلك بعضها على بعض) *waqa'at fa-dukka ba'ḍuha 'alā ba'ḍ*). Al-Ṭabarī, *Jāmi'*, XI, p. 71 quant à lui ne semble pas s'intéresser au sens même du verset et le paraphrase avec Q 99, 1 en tête : « [La Terre et les montagnes] seront secoués d'un seul tremblement » (فزلزلنا) *fa-zulzilātā zalzala wāḥida*).

²¹²⁵ Voir par exemple le BnF Arabe 328 b, fol. 69r, l. 9 ou le BnF Arabe 324 c, fol. 30v, ll. 8-9.

²¹²⁶ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, II, p. 209 : *جمع الشيء جملة (jamala l-šay' jama'ahu)* ; et *جملة يجملة جملاً وأجملة أذابه واستخرج (jamalahu yajmuluhu jamlan wa-qjmalahu aḍābahu wa-staḥraja duhnahu)*, respectivement.

Les conséquences de ce bouleversement terrestre sont qualifiées de « l'Évènement » (أَلْوَأَقِعَةُ / *al-wāqi'a*) au verset 15, Évènement qui est lui-même composée de divers évènements eschatologiques : le ciel se fendra pour laisser place à l'avènement du Seigneur et des Anges (vv. 16-7), à la Résurrection qui est implicite ici, et ce pour l'ultime finalité qu'est le Jugement Dernier (vv. 18-37)²¹²⁷.

Ces deux manières d'illustrer l'anéantissement de la Terre au Jour Dernier dans le Coran peuvent être mises en parallèle avec trois passages tirés des homélies eschatologiques de Jacques de Saroug qui décrivent le même phénomène, mais en employant des images différentes.

D'abord, dans son homélie *Sur le Jugement de la Fin* (n°193) au sein d'une péricope concernant les bouleversements cosmiques et terrestres (vv. 145-86), entre la mention de la chute des étoiles et celle des montagnes frappées par le violent tremblement final, Jacques de Saroug écrit :

Avant que le grand tonnerre ne frappe la Terre pour qu'elle s'écroule (ܐܕܠܘ ܢܗܝܙܘܢܐ ܕܐܪܘܘܬܐ ܕܐܕܠܘ ܕܐܪܘܘܬܐ / *adlō nōhēz ra'mō rabō l-ar'ō d-tēfēl*)²¹²⁸

L'image de l'« écroulement » de la Terre est ici exprimée par le verbe syriaque commun ܐܕܠ (*nfal*) pour « tomber » qui est aussi celui employé dans la traduction syriaque du Nouveau Testament pour décrire la chute des étoiles lors de la Fin. La Terre, comme ces astres ou telle une montagne, est montrée comme tombant ou s'écroulant au Jour Dernier.

Dans son homélie *Sur la Fin* (n°192), au sein d'un passage constitué de questions rhétoriques à propos du moment de l'avènement du Jugement, l'homéliste demande quand le Cri viendra déraciner les montagnes,

Et renverser les fondations de la Terre et la détruire (ܐܘܪܘܬܐ ܕܐܪܘܘܬܐ ܕܐܪܘܘܬܐ ܕܐܪܘܘܬܐ ܕܐܪܘܘܬܐ / *w-šōrē w-mahēt dūmsēh d-ar'ō wa-mṭalēq lōh*)²¹²⁹

Le verbe syriaque ܐܘܪܘܬܐ (*talēq*) qui est employé ici signifie entre autres « détruire »²¹³⁰ – correspondant au verbe arabe ܪܘܒ (*hariba*)²¹³¹ – et rejoint de par son sens général l'image de la Terre écrasée et broyée que l'on trouve dans les versets coraniques suscités.

Enfin, Jacques de Saroug décrit de manière plus radicale encore ce qui adviendra de la Terre lors de la venue de l'*eschaton* dans un passage de l'homélie *Sur la Fin* (n°31) – dont nous avons déjà vu que le début a comme sous-texte Is 24, 20 – qui figure avant l'énumération des bouleversements cosmiques :

²¹²⁷ Bell, *Commentary*, II, p. 415 commente les vv. 13-29 en disant qu'il s'agit d'une description de la Résurrection et du Jugement.

²¹²⁸ Homélie 6/193, v. 163.

²¹²⁹ Homélie 5/192, v. 92.

²¹³⁰ Payne Smith, *Dictionary*, p. 176 et Sokoloff, *Lexicon*, pp. 534-5.

²¹³¹ Costaz, *Dictionnaire*, p. 128. Cf. l'emploi de ce verbe en Q 59, 2 pour parler de la destruction des maisons dans un contexte non eschatologique.

Un tremblement secouera la Terre et elle tanguera comme une cabane (*وَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زُلْفًا فَزُلْفًا وَأُصْبِحُوا عَلَى وِجَاهِهَا فَسَاءَ الْوِجَاهُ* /zō‘ō d-marhēb l-ar‘ō w-nēdō ak ‘arzōlō) ; Et sa beauté et ses œuvres seront réduites à néant (*وَاللَّهُ يَخْتَصِمُ بِهَا* /wa-l-lō mēdēm šōrēk šūfrōh wa-‘bīdōtōh)²¹³²

L’expression « réduit à rien » ou « réduit à néant » exprimée par la formule *لِلَّهِ مَدْرَعٌ عِزٌّ (l-lō mēdēm šōrēk)* qui figure dans le deuxième vers de ce texte illustre probablement le mieux cet « anéantissement » de la Terre qui se produira lors de la Fin et que nous avons vu décrit comme étant le résultat d’un écrasement dans le Coran.

3.2.4 L’aplanissement de la Terre

Le dernier bouleversement terrestre de la Fin affectant la Terre elle-même à être décrit dans le Coran ne trouve pas véritablement de correspondances dans les textes bibliques ou homilétiques antérieurs. L’idée générale rejoint certes celle discutée précédemment, à savoir le fait que la Terre sera détruite en des temps eschatologiques, mais les deux images que nous allons voir insistent sur l’aplanissement ou l’aplanissement qu’elle subira. Si nous ne trouvons pas de correspondances exactes dans des descriptions eschatologiques antérieures, nous nous demanderons dans quelle mesure ces deux versets coraniques s’inscrivent dans le discours homilétique sur la Fin, ce qui reviendra à nous demander une fois encore quels sont le contexte et le sous-texte de ceux-ci.

La première image de la Terre aplanie se situe à la suite de l’introduction eschatologique de Q 84 qui débutait par « Lorsque le ciel se fendra » (v. 1) dont le sous-texte était Mc 13, 25 et Mt 24, 29, et se poursuivait par un verset qui semble être une interpolation (v. 2, cf. v. 5), avant d’ajouter :

Lorsque la Terre sera nivelée (*وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ* /wa-idā l-arḍ muddat)²¹³³

Ce texte s’inscrit dans la suite logique du premier verset, débutant lui aussi par le « lorsque » (*إِذَا/idā*) typique du discours homilétique eschatologique, et prenant comme toile de fond un autre passage des « apocalypses synoptiques » de Marc et Mathieu – les tremblements de Terre de Mc 13, 8 et Mt 24, 7.

Mais il n’est pas question ici spécifiquement d’un tremblement. De quoi s’agit-il alors ? Selon les exégètes classiques, le verset évoque la Terre qui sera étendue (comme la peau d’un animal)²¹³⁴, ou

²¹³² Homélie 1/31, vv. 97-8.

²¹³³ Q 84, 3.

²¹³⁴ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 464 : « Comme la peau [d’un animal] étendue » (*مِثْلُ الْأَدِيمِ الْمَمْدُودِ* /mitl al-adīm al-mamdūd) ; al-Farrāʿ, *Maʿānī l-Qurʾān*, III, p. 138 : « Elle sera étendue et allongée comme l’est la peau de ‘Ukāzī » (*بُسُطَتْ وَمُدَّتْ*) (*بُسُطَتْ وَمُدَّتْ*) ; ‘Abd al-Razzāq, *Tafsīr*, III, p. 407 rapportant les dires attribués à Muḥammad : « Lorsque ce sera le Jour de la Résurrection, Dieu allongera la Terre comme est étendue la peau [d’animal] si bien qu’il ne s’y trouvera pas d’endroit pour que les Hommes posent les pieds. [...] » (*إِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَدَّ اللَّهُ الْأَرْضَ مَدَّ الْأَدِيمِ حَتَّى لَا يَكُونَ لِبَشَرٍ مِنَ النَّاسِ إِلَّا مَوْضِعٌ قَدَمِيهِ*) [...] ; al-Qummī, *Tafsīr*, p. 746 : « Il allongera la Terre ... » (*تَمَدَّتْ الْأَرْضُ* /tamadda l-arḍ...) ; et al-Ṭabarī, *Jāmiʿ*, XI, p. 462 résumant les

fendue²¹³⁵. Comme c'est souvent le cas, ces interprétations reprennent en réalité le vocabulaire de d'autres passages coraniques décrivant un phénomène analogue plus qu'elles n'expliquent le phrasé même du verset en question.

Une étude comparative de la racine verbale peut en revanche nous rapprocher du sens probable originel. Ici, le verbe est مَدَّ (*madda*), de racine trilitère *m d d* qui apparaît plusieurs fois dans le Coran, et de manière notable, dans des versets qui décrivent l'acte *créateur* de Dieu aplanissant la Terre et y plantant des montagnes²¹³⁶, à l'inverse de son acte *destructeur* lors de la Fin tel qu'il est décrit en Q 84, 3. Cette racine trilitère connaît deux équivalents sémitiques pertinents, d'une part avec le verbe hébreu מָדַד (*mādad*) qui signifie notamment « étendre »²¹³⁷, et d'autre part avec le verbe guèze መደደ (*madada*) qui veut dire « étendre » et « niveler »²¹³⁸.

Nous pouvons dès lors affirmer avec un haut degré de certitude que le verset à l'étude signifie « Lorsque la Terre sera nivelée » ou « Lorsque la Terre sera étendue ».

Le sens de Q 84, 3 étant clarifié, que dire de son contexte ? Les versets suivants de la sourate poursuivent la thématique eschatologique en faisant un lien explicite entre le bouleversement terrestre et le rejet de ce que la Terre contient (v. 4), comprendre les corps des défunts enterrés durant la Résurrection, afin que le Jugement Dernier puisse avoir lieu (v. 7 sqq.).

Nous retrouvons ici sans équivoque le scénario des « apocalypses synoptiques » de Marc et de Mathieu qui font le lien entre les tremblements de la Terre et l'« enfantement » (la Résurrection) qui en résultera (en vue du Jugement). Il est dès lors possible d'affirmer que le début de Q 84 est une homélie eschatologique en arabe qui emploie comme sous-texte les chapitres 13 de Marc et 24 de Mathieu.

D'une manière similaire, un dernier verset situé dans la sourate al-Kahf (Q 18) décrit l'état de la Terre (et des montagnes, cf. la sous-partie suivante) lors de la Fin en ces termes :

au jour où [...] tu verras la Terre [rasée] comme une plaine... (تَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً) [...] وَيَوْمَ /wa-yawm [...] *tarā l-arḍ bāriza*)²¹³⁹

La partie du verset que Régis Blachère traduit par « comme une plaine » correspond au seul substantif arabe بَارِزَةً (*bāriza*) qui est un hapax bien que sa forme verbale soit employée huit fois dans le Coran²¹⁴⁰, et qu'un autre passage eschatologique (Q 40, 16) sur lequel nous nous pencherons dans le chapitre suivant utilise une autre forme nominale pour décrire les morts ressuscités avant le Jugement Dernier.

opinions attribuées à 'Alī b. Ḥusayn et Mujāhid : « Lorsque la Terre sera étendue » (وَإِذَا الْأَرْضُ بُسِطَتْ) /wa-idā l-arḍ *busiṭat*).

²¹³⁵ Al-Qummī, *Tafsīr*, p. 746 : « ... et Il la fendra » (فَتَشَقُّقٌ /... *fā-tanšāqqa*).

²¹³⁶ Cf. Q 13, 3 ; Q 15, 19 ; Q 50, 7 ; etc.

²¹³⁷ Jastrow, *Dictionary*, p. 731.

²¹³⁸ Leslau, *Dictionary*, p. 329. Cf. aussi Zammit, *Lexical Study*, pp. 379-80 qui ne répertorie toutefois pas l'hébreu.

²¹³⁹ Q 18, 47.

²¹⁴⁰ Cf. Q 2, 250 ; Q 3, 154 ; Q 4, 81 ; etc. où le verbe a le sens d'« affronter » et de « sortir » de chez soi.

La majorité des *mufasssirūn* ont compris cette évocation de l'état eschatologique de la Terre comme signifiant qu'elle sera rasée, aplaniée de tout ce qui se trouve à sa surface comme montagnes, rochers, arbres et autres²¹⁴¹. Seul al-Farrā' considère – en se basant à la fois sur la suite du verset, sur Q 40, 16 et sur un des sens de la racine verbale *b r z* – qu'il est question de la Résurrection lorsque la Terre rejettera les morts²¹⁴².

Quant aux lexicographes arabes anciens ils donnent au verbe simple بَرَزَ (*baraza*) le sens de « sortir dans le champ, dans la plaine »²¹⁴³, au verbe de quatrième forme أَبْرَزَ (*abraza*) le sens de « divulguer », « montrer »²¹⁴⁴, et au substantif de notre verset, بَارِزَةٌ (*bāriza*) celui d'« apparente »²¹⁴⁵. En se basant sur ces données, le sens du verset serait « au jour où tu verras la Terre apparente ». Toutefois, nous devons insister sur le fait que la signification donnée au substantif بَارِزَةٌ (*bāriza*) par le grand dictionnaire *Lisān al-Arab* du 13^{ème} siècle est une exégèse de Q 18, 47 (comparer au début de l'exégèse d'al-Ṭabarī) et non une définition à proprement parler.

Une analyse comparative se révèle décevante pour tenter de faire sens de la racine trilitère *b r z* car à notre connaissance, le verbe araméen בִּרְזַז (*b'raz*), qui signifie « perforer » ou « percer »²¹⁴⁶, est le seul à nous procurer une équivalence à la racine verbale arabe²¹⁴⁷. Le substantif qui en dérive est בִּרְזָא (*bir'zā*), qui a logiquement le sens de « trou », et plus spécifiquement le trou du tonneau par lequel on le remplit²¹⁴⁸. Il semble difficile de comprendre Q 18, 47 selon cette signification de la « Terre trouée ».

²¹⁴¹ Mujāhid, *Tafsīr*, p. 146 : « Sans pierres sur sa [surface] ni quoi que ce soit qui puisse jeter une ombre » (لا حجر) غياية/la ḥajar 'alayhā wa-lā ḡayāya) ; Muqātil, *Tafsīr*, II, p. 291 : « “où tu verras la Terre rasée” de [ses] montagnes, arbres, etc. » (وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً مِنَ الْجِبَالِ وَالشَّجَرِ وَغَيْرِهِ)/wa-tarā l-arḍ bāriza min al-jibāl wa-l-šajar wa-ḡayruhu) ; et al-Ṭabarī, *Jāmi'*, VII, p. 606 résumant ainsi les interprétations attribuées à Mujāhid et Qatāda : « “tu verras la Terre bāriza”, apparente [i.e. dénudée], et sa surface sera – aux yeux de ceux qui regarderont – sans rien pour la couvrir comme montagnes et arbres qui sont ses burūz [i.e. ce qui paraît] » (وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً)/wa-tarā l-arḍ bāriza zāhira wa-zuhūrahā li-ra'y a'yun al-nāzirīn min ḡayr šay' yasturuhā min jabal wa-lā šajar huwa burūzuhā).

²¹⁴² Al-Farrā', *Ma'ānī l-Qur'ān*, II, p. 69 : « Nous ferons sortir ses habitants de son sein [i.e. de l'intérieur de la Terre ; Nous les ressusciterons] » (أَبْرَزْنَا أَهْلَهَا مِنْ بَطْنِهَا)/abraznā ahlahā min baṭnihā).

²¹⁴³ Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, I, p. 384 : البراز إلى البراز : بَرَزَ يَبْرُزُ بَرُوزًا أَي خَرَجَ إِلَى الْبَرَّازِ (baraza yabruzu burūzan ayy ḥaraja ilā l-barāz). Pour le sens du substantif بَرَّاز (barāz) employé dans cet exemple, voir al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿayn*, I, p. 129 : « Le barāz est le lieu large et spacieux sur la Terre, éloigné et vaste » (البراز المكان الفضاء من الأرض البعيد الواسع)/al-barāz al-makān al-faḍā' min al-arḍ al-ba'īd al-wāsi'.

²¹⁴⁴ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿayn*, I, p. 130 : أَبْرَزْتُ الْكِتَابَ وَالشَّيْءَ أَي أَظْهَرْتُهُ (abraztu l-kitāb wa-l-šay' ayy aẓhartuhu).

²¹⁴⁵ Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, I, p. 385 : بَارِزَةٌ (zāhira).

²¹⁴⁶ Jastrow, *Dictionary*, p. 191.

²¹⁴⁷ Le guèze a le verbe ቤረዘ (*baraza*) qui signifie notamment « séparer », mais comme le note Leslau, *Dictionary*, p. 109, c'est un emprunt à l'arabe. Cf. aussi Zammit, *Lexical Study*, p. 92.

²¹⁴⁸ Jastrow, *Dictionary*, p. 191.

Autrement, Christoph Luxenberg a proposé, dans son *Syro-Aramaic Reading of the Koran*, de lire le terme non pas *بَارِزَة* (*bāriza*) comme il se trouve dans les éditions modernes du Coran, mais sans points diacritiques et sans *alif* médian tel qu'il apparaît dans les plus anciens manuscrits coraniques²¹⁴⁹ : *رره*²¹⁵⁰. De là il propose de pointer la première voyelle comme un *tā'* et de le lire selon la racine *t r z* qui, en syriaque, donne le verbe *ܐܪܝܙܐ* (*tarēz*) qui signifie notamment « fendre ». Dès lors, Luxenberg considère que le sens de l'extrait du verset est « au jour où ... la Terre semblera être fendue ».

Les limites de l'hypothèse de Luxenberg sont multiples. D'abord, le Coran est en arabe et dans cette langue le verbe *تَرَزَ* (*taraza*) n'a nullement le sens de « fendre », mais celui d'« être dur » ou d'« être desséché ». Ainsi, s'il est légitime de lire le texte coranique sans vocalisation, nous pourrions y lire l'adjectif *تَارِزَة* (*tāriza*) décrivant l'aspect de la Terre, mais « la Terre sera sèche » ou « sera dure » ne fait pas sens dans le contexte eschatologique dont il est question en Q 18, 49. Ensuite, aucun substantif syriaque dérivé de la racine *t r z* ne signifie « fendue » comme voudrait le comprendre Luxenberg²¹⁵¹, et celui qu'il utilise pour « rétrotraduire » le sens du passage coranique originel *ܐܪܝܙܐ* (*trizō*) – signifie « rassasié » et « insipide »²¹⁵².

Enfin, il nous paraît excessivement compliqué de passer à travers toutes ces étapes et autant de spéculations pour tenter d'expliquer un terme qui peut tout à fait faire sens en tant que tel.

Il nous semble au final préférable de lire Q 18, 49 à la lumière du passage de Q 84, 3 précédemment étudié qui décrirait donc tout simplement la Terre comme étant « nivelée » (comme un champ ou une plaine, pour suivre la traduction de Blachère).

A l'instar de cet autre verset de la sourate 84, le contexte immédiat dans lequel se trouve notre verset à l'étude évoque les événements propres aux « apocalypses synoptiques » : en Q 18, 47 il est question du « Rassemblement » (*ܚܫܪܢܐܗܘܡ* / *ḥašarnāhum*) qui trouve son parallèle en Mc 13, 27 et Mt 24, 31 (tout comme Q 50, 44 emploie ce sous-texte après avoir évoqué la fente de la Terre), une action qui a lieu après la Résurrection ; et en Q 18, 48-9 il est question du Jugement Dernier durant lequel les actions des Hommes sont examinées.

Il ressort donc clairement que le passage de la sourate al-Kahf est une homélie employant le sous-texte de Mc 13, 8 et Mt 24, 7 concernant les tremblements de Terre (revisités ici comme un aplanissement) qui ont pour conséquence de faire se lever les morts hors d'elle (implicite ici), qui seront rassemblés (sous-texte de Mc 13, 27 et Mt 24, 31) en vue du Jugement Dernier (vv. 48-9, sous-texte de Mt 25, 31 sqq.).

La conséquence immédiate et logique produite par ces différents bouleversements eschatologiques affectant la Terre, et notamment son tremblement, est de se répercuter sur un des éléments

²¹⁴⁹ Voir par exemple le codex Samarkand, fol. 253 r, l. 5.

²¹⁵⁰ Luxenberg, *Syro-Aramaic Reading*, pp. 151-3.

²¹⁵¹ Payne Smith, *Dictionary*, p. 620 donne les substantifs *ܐܪܝܙܘܬܐ* (*trizūtō*) pour « explosé » ou « éclaté » ainsi que *ܐܪܝܙܐ* (*tarzō*) pour la « surabondance » ou le « rassasiement ».

²¹⁵² Sokoloff, *Lexicon*, p. 1666 et Costaz, *Dictionnaire*, p. 397.

naturels qui s’y trouvent : les montagnes. Nous avons déjà entrevu avec des versets comme Q 73, 14 et Q 69, 14 que la Terre et les montagnes sont décrites comme subissant conjointement le même sort, et nous nous proposons à présent d’étudier plus en détail le traitement homilétique coranique de ce deuxième grand cataclysme eschatologique affectant le domaine terrestre.

3.3 Les montagnes dans les textes antérieurs au Coran

Contrairement aux différents bouleversements cosmiques et aux bouleversements touchant la Terre figurant tour à tour dans certains livres vétotestamentaires, dans les Évangiles (surtout dans les soi-disant « apocalypses synoptiques »), dans les homélies syriaques de Narsai et de Jacques de Saroug, puis dans les homélies arabes du Coran, le sort des montagnes lors des temps de la Fin n’est pas évoquée dans les Évangiles, alors qu’elle l’est à la fois dans les livres de l’Ancien Testament que sont Jérémie, Ezéchiel, Habacuc et Isaïe, dans le livre néotestamentaire de l’Apocalypse de Jean et dans les homélies syriaques venant à leur suite.

De quelle nature est ce bouleversement touchant les montagnes lors du Jour dernier ? Deux cas de figure différents sont évoqués dans l’Apocalypse. D’abord, les montagnes sont dites être « ébranlées » dans la suite du passage du sixième chapitre que nous avons maintenant vu à plusieurs reprises dans son évocation du violent tremblement de Terre et des bouleversements cosmiques qui se produisent à l’ouverture du sixième sceau :

... toutes les montagnes et les îles furent ébranlées (καὶ πᾶν ὄρος καὶ νῆσος ἐκ τῶν τόπων αὐτῶν ἐκινήθησαν et ܘܟܘܠ ܩܘܠܘܬܐ ܘܟܘܠ ܩܘܠܘܬܐ ܘܟܘܠ ܩܘܠܘܬܐ ܘܟܘܠ ܩܘܠܘܬܐ /w-kul ṭūrē w-kul gōzrōtō mēn dūkyōthūn ēttzī)²¹⁵³

Les « montagnes » (ὄρος dans le grec originel et ܩܘܠܘܬܐ/ṭūrē dans la traduction syriaque de la Pešittā), en même temps que les îles, sont dites être « ébranlées », le dernier d’une longue série de cataclysmes terrestres et cosmiques énumérés auparavant (Ap 6, 12-4). Le verbe employé dans l’original grec est κινέω, qui ne signifie pas spécifiquement « ébranler » comme le traduit la TOB, mais plutôt « être bougé » « être agité », « être remué »²¹⁵⁴. Le syriaque de la Pešittā suit le sens originel en traduisant par le verbe ܐܬܘܘܘܬܐ (ēttzī), qui signifie « être bougé », « être agité »²¹⁵⁵. Ce verbe n’est autre que l’ettaphal de ܘܟܘܠܐ (zō) qui traduisait déjà le grec σαλεύω pour décrire les cieux tremblant lors de la Fin et qui donnait le substantif ܘܟܘܠܐ (zō’ō) pour le tremblement de Terre.

Enfin, nous remarquerons que la traduction de la TOB ne rend pas la littéralité de la phrase qui est un peu plus complexe puisqu’à la fois en grec et en syriaque il est dit que « toutes les montagnes et les îles seront bougées de leurs emplacements (ἐκ τῶν τόπων et ܘܟܘܠܘܬܐ ܘܟܘܠܘܬܐ /mēn dūkyōthūn) ». Cela peut sembler être un bien mince détail, mais comme nous allons le voir, il est fort probable que cette

²¹⁵³ Ap 6, 14.

²¹⁵⁴ Liddell et Scott, *Lexicon*, p. 952 : « set in motion », « move », etc. et au passif « to be put in motion », « to be moved », « to be stirred ».

²¹⁵⁵ Payne Smith, *Dictionary*, p. 113 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 374.

formulation spécifique soit à l'origine à la fois de certains versets coraniques décrivant les bouleversements touchant les montagnes, ainsi que de plusieurs exégèses sur ceux-ci²¹⁵⁶.

Ensuite, un second extrait de verset de l'Apocalypse de Jean qui vient lui aussi à la suite de l'évocation du violent tremblement de Terre (qui se produit après que la septième coupe eut été déversée dans les airs) mentionne différents cataclysmes et notamment les îles qui s'enfuient, avant d'ajouter :

... et les montagnes disparurent (καὶ ὄρη οὐχ εὐρέθησαν et ܘܡܢܬܝܢ ܠܐ ܩܝܡܘܢ/w-ṭūrē lō ēštkaḥ)²¹⁵⁷

Ce que la TOB traduit ici par le verbe « disparaître » est en réalité la combinaison d'une particule négative (οὐ en grec et ܠ/lō en syriaque), suivie du verbe « voir », « trouver », « être présent » ou encore « exister » (εὐρίσκω et ܘܥܫܬܟܗ/ēštkaḥ)²¹⁵⁸. Littéralement, le verset dit donc que les montagnes ne seront plus présentes, ou qu'elles seront non-existantes.

Ces bouleversements terrestres de la Fin décrits par deux fois dans l'Apocalypse de Jean ont pour point commun le fait de se situer à la suite de la mention des violents tremblements de Terre et de décrire les montagnes comme étant mues : elles sont soit bougées, impliquant possiblement qu'elles tremblent, soit elles n'existent plus – résultat probable de leur destruction (causée par leur tremblement ? leur mouvement ?). En outre, *a contrario* des tremblements de Terre de Mc 13 et de Mt 24, ces catastrophes terrestres n'entraînent pas la Résurrection, le Rassemblement ou le Jugement.

Les images néotestamentaires des montagnes subissant divers bouleversements sont, au moins en partie, héritées de versets situés dans des passages 'pré-eschatologiques' de l'Ancien Testament. Les plus pertinents, en raison du fait qu'ils figurent dans des livres au contenu eschatologique, sont au nombre de six²¹⁵⁹.

Au début du livre de Jérémie, d'abord, un monologue du prophète éponyme le montre se lamentant sur le châtement divin réservé à Jérusalem, déplorant le vide de la Terre et le ciel sans lumière (Jr 4, 23) avant de dire :

²¹⁵⁶ Brady, « Revelation and the Qur'an », p. 219 fait le parallèle entre « The eschatological imagery of [...] moving mountains » de Ap 6, 14 et Q 16, 20 ; Q 13, 31 ; Q 18, 47 ; Q 20, 105 ; Q 27, 88 ; Q 52, 10 ; Q 69, 14 ; Q 77, 10 et Q 81, 3.

²¹⁵⁷ Ap 16, 20.

²¹⁵⁸ Liddell et Scott, *Lexicon*, pp. 729-30 et Payne Smith, *Dictionary*, p. 576 ainsi que Sokoloff, *Lexicon*, p. 1556.

²¹⁵⁹ On verra en outre Michée 1, 4 : « Les montagnes fondent sous ses pas, les fonds de vallée se crevassent... » ; Psaumes 18, 8 : « ... les fondations des montagnes frémirent et furent troublées quand il se mit en colère. » ; Psaumes 46, 3-4 : « ... et quand les montagnes basculent au cœur des mers./ Leurs eaux grondent en écumant, elles se soulèvent et les montagnes tremblent. » ; Juges 5, 5 : « les montagnes s'affaissèrent devant le Seigneur... » ; Exode 19, 18 : « ... toute la montagne trembla violemment » ; etc.

Je regarde les montagnes : elles tremblent ; toutes les collines sont ballottées. (רָאִיתִי הַהָרִים וְהַנְּהַיָּה / rāyiti hē-hārīm v^e-hīneh rō^ašīm v^e-kāl ha-g^ebā^ot hit^e qal^e qālū)²¹⁶⁰

Les « montagnes » (הָרִים/hārīm, en hébreu) sont décrites comme tremblantes, à travers l'emploi du verbe רָעַשׁ (rā^aš)²¹⁶¹, le même qui était utilisé pour décrire l'état du ciel et de la Terre dans des versets vétérotestamentaires discutés plus haut. Ce tremblement est le résultat de la colère divine (Jr 4, 26) qui aura pour conséquence le châtement du peuple de Jérémie.

L'idée analogue des montagnes (en même temps que les « parois rocheuses » et les « murailles ») étant abattues en raison de la colère divine qui fait trembler la Terre se trouve dans un oracle contre Gog du livre d'Ezéchiel susmentionné en raison de son traitement dudit tremblement de Terre :

... les montagnes s'abattront... (וְנִהְרְסוּ הַהָרִים / v^e-nēhēr^e sū hē-hārīm)²¹⁶²

Ici le sort de ces mêmes « montagnes » est décrit par l'intermédiaire du verbe הָרַס (hāras) au nifal qui a le sens d' « être réduit en ruines »²¹⁶³, ou plus simplement dit « être détruit ».

A la fin du livre d'Habaquq, ensuite, figure une prière du prophète du même nom qui prend la forme d'un psaume. Celle-ci décrit l'arrivée de Dieu et la terreur qu'elle cause sur Terre, écrivant notamment :

... Les montagnes éternelles se sont disloquées, les collines antiques se sont effondrées. ... (וַיִּתְפַּצְצוּ וַיִּתְפַּצְצוּ / va-yit^e pōš^e sū har^e rey^a ad šaḥū gib^e o^t olām)²¹⁶⁴

Puis, quelques versets plus loin, après avoir évoqué d'autres bouleversements causés par la peur inspirée par la vue de Dieu, la prière se poursuit en ces termes :

Les montagnes t'ont vu : elles tremblent. ... (רָאוּךָ יְהִילוּ הָרִים / rāuka yāhīlū hārīm)²¹⁶⁵

Ces deux extraits décrivent les « montagnes » d'une part comme étant « brisées » en employant le verbe הִתְפַּצְּסָה (hit^e pōš^eš) à l'hithpolel²¹⁶⁶, et d'autre part comme « tremblant » avec le verbe חִיל (hyl)²¹⁶⁷, sous l'effet de la crainte de Dieu.

²¹⁶⁰ Jr 4, 24.

²¹⁶¹ Holladay, *Lexicon*, p. 344 : « quaking ».

²¹⁶² Ez 38, 20.

²¹⁶³ Holladay, *Lexicon*, p. 84 : « to be laid in ruins ». Comparer à l'emploi de ce verbe en Jr 31, 40.

²¹⁶⁴ Ha 3, 6.

²¹⁶⁵ Ha 3, 10.

²¹⁶⁶ Koehler et Baumgartner, *Lexicon*, III, p. 954 « to be shattered », et Jastrow, *Dictionary*, p. 1145 : « to be shattered ».

²¹⁶⁷ Holladay, *Lexicon*, p. 102 : « tremble ».

Enfin, cette même image des montagnes personnifiées, tremblantes de peur devant Dieu, se trouve à plusieurs reprises dans le livre d'Isaïe²¹⁶⁸, dont nous citons deux versets décrivant la colère divine et ses conséquences :

... la colère du Seigneur s'enflamme contre son peuple, il étend la main pour le frapper, les montagnes tremblent... (וַיִּרְגְּזוּ הַהָרִים / *va-yir^eg^ezū hē-hārīm*)²¹⁶⁹

... Ah ! si tu déchirais les cieux et si tu descendais, tel que les montagnes soient secouées devant toi. (לֹא־קָרַעְתָּ שָׁמַיִם יְרֵדְתָּ מִפְּנֵי הָרִים נָזְלוּ / *lūa qāra^etā šāmayim yārad^etā mi-pānēykā hārīm nāzōlū*)²¹⁷⁰

Nous retrouvons d'une part le verbe רָגַז (*rāgaz*) pour « trembler », que nous avons vu employé pour décrire les cieux ébranlés dans le même livre, en Is 13, 13 et d'autre part le verbe זָלַל (*zālal*) au nif'al, נָזְלוּ (*nāzōlū*), qui signifie aussi « trembler » et qui correspond morphologiquement et sémantiquement à l'arabe زَلَزَلَ (*zalzala*) employé pour décrire le tremblement de la Terre en Q 99, 1 et Q 22, 1.

Il ressort qu'Ap 6, 14 s'inspire très probablement de l'image vétérotestamentaire fréquente des montagnes tremblantes ou ébranlées et qu'Ap 16, 20 qui parle des montagnes disparaissant le fait en élaborant sur les descriptions des montagnes secouées si violemment qu'elles sont brisées (Ha 3, 6). La différence entre les deux corpus de textes réside principalement dans le contexte : dans l'Ancien Testament, l'ébranlement des montagnes est causé par l'arrivée de Dieu sur Terre (soit parce qu'elles sont personnifiées et qu'elles tremblent à sa vue, soit parce que Dieu les détruit) et est parfois, mais pas toujours, lié à d'autres destructions cosmiques ou terrestres ; tandis que dans l'Apocalypse de Jean les bouleversements touchant les montagnes sont la conséquence d'actions apocalyptiques (ouverture des sceaux par l'agneau et déversement des coupes par les anges) et non d'interventions divines directes. De plus, dans les deux versets néotestamentaires, les bouleversements touchant les montagnes se situent dans la suite immédiate des tremblements de Terre (Ap 6, 12 et Ap 16, 18).

L'homéliste Jacques de Saroug a recours à de très nombreuses reprises aux descriptions des montagnes étant affectées par un cataclysme eschatologique dans les six homélies sur ce thème que nous avons étudiées. En effet, nous avons répertorié neuf passages qui traitent de ce bouleversement terrestre, exprimé par l'intermédiaire de non moins de neuf verbes syriaques différents. Paradoxalement, ceux de la traduction de la Pešittā ne figurent pas parmi ceux-là.

Les homélies syriaques ne décrivent donc ni les montagnes comme étant déplacées de leurs emplacements, ni comme étant non existantes. Jacques de Saroug utilise le verbe رَاطَ (*ratt*) pour

²¹⁶⁸ Voir Is 54, 10 : « Quand les montagnes feraient un écart et que les collines seraient branlantes, mon amitié loin de toi jamais ne s'écartera... » et Is 64, 2 : « si tu faisais des choses terrifiantes, que nous n'attendons pas : tu descendrais, les montagnes seraient secouées devant toi ».

²¹⁶⁹ Is 5, 25.

²¹⁷⁰ Is 63, 19.

exprimer leur tremblement²¹⁷¹ – à l’instar des versets vétérotestamentaires – ou bien toute une série de verbes qui connotent la thématique de leur destruction, par l’intermédiaire d’images variées, dont certaines avaient déjà été utilisée pour décrire d’autres bouleversements eschatologiques précédemment étudiés.

Ces différents textes homilétiques qui évoquent le sort des montagnes au Jour Dernier le font tous au sein d’un discours plus vaste qui a trait aux bouleversements cosmiques et terrestres. En cela il s’écarte des « apocalypses synoptiques » de Mc et Mt qui ne font aucune mention des montagnes, mais se rapproche des « homélies coraniques » eschatologiques qui intègrent différentes descriptions des bouleversements touchant les montagnes, bien souvent situées elles aussi dans une péricope traitant des cataclysmes terrestres et/ou cosmiques de la Fin.

3.4 Le sort eschatologique des montagnes dans le Coran

Le discours coranique eschatologique sur les montagnes, ou *جبال* (*jibāl*) en arabe²¹⁷², est, à l’instar de celui de Jacques de Saroug, très riche en descriptions imagées et peut être divisé en trois catégories selon le sort qui leur est réservé : elles trembleront (Q 73, 14), elles seront détruites ou anéanties (Q 20, 105 ; Q 56, 5 ; Q 69, 14 ; Q 70, 9 ; Q 73, 14 ; Q 77, 10 et Q 101, 5) et elles seront déplacées ou déracinées (Q 18, 47 ; Q 27, 88 ; Q 52, 10 ; Q 78, 20 et Q 81, 3).

Dans ce qui suit, nous nous intéresserons à ces différents versets coraniques en tentant de les comprendre dans leur contexte, selon leurs interprétations anciennes et en tentant d’éclaircir les complexités lexicales à l’aide d’études comparatives sémitiques. Nous chercherons enfin à les comprendre à la lumière de passages analogues des homélies eschatologiques de Jacques de Saroug pour essayer, une fois encore, d’intégrer le discours coranique sur la Fin dans la continuité des homélies syriaques de l’Antiquité Tardive, qui elles-mêmes emploient un sous-texte néotestamentaire et/ou vétérotestamentaire.

3.4.1 Le tremblement des montagnes

Un seul verset coranique décrit le « tremblement » des montagnes au Jour Dernier, dans la sourate al-Muzzammil (Q 73), et ce dans un contexte eschatologique qui évoque d’abord le châtement de l’Enfer réservé à ceux qui crient au mensonge (vv. 11-3) et ensuite le jour où le ciel sera fendu (v. 18) :

²¹⁷¹ Payne Smith, *Dictionary*, p. 552 : « to tremble, shudder, quake, shake » et voir l’exemple textuel « the earth was quaking and shaking to and fro » (ܠܟܘܢ ܠܟܘܢ ܠܟܘܢ ܠܟܘܢ ܠܟܘܢ ܠܟܘܢ/wō ar’ō rōtō w-zō’ō lkō wa-lkō). Voir aussi Sokoloff, *Lexicon*, p. 1495 : « to tremble ».

²¹⁷² Le terme *جبال* (*jibāl*) au pluriel est employé 33 fois dans le Coran, tandis que son singulier, *جبل* (*jabal*) l’est à 6 reprises. Il convient de noter que l’exact équivalent morphosémantique du syriaque pour « montagne », ܬܘܪܐ (*tūrō*), se trouve dans le terme arabe *تور* (*tūr*) qui apparaît 10 fois dans le Coran, mais jamais dans des passages eschatologiques.

d'autres langues sémitiques²¹⁸⁰. En outre les deux termes sont des hapax dont les racines ne sont employées qu'en Q 73, 14, ce qui ne nous permet pas d'effectuer des comparaisons intertextuelles.

Les exégètes musulmans anciens ont ainsi considéré, à l'unanimité, que le substantif كَتِيب (*kaṭīb*) signifie « le sable » (الزَّمْل/ *al-raml*)²¹⁸¹, et que مَهِيل (*mahīl*) exprime l'idée de ce qui coule ou se répand du sommet à la base²¹⁸² – idée qui impliquerait que l'auteur du texte ait eu l'image des montagnes réduites en poussière en tête, d'où notre traduction de « dune de sable » (mais dune de poussière aurait aussi été envisageable) dont les grains coulent et se répandent du haut en bas.

Notre verset à l'étude débute donc par une mention du bouleversement eschatologique qu'est le tremblement de la Terre et des montagnes à la manière de l'homélie *Sur la Fin et le Jugement* de Jacques de Saroug – avec comme sous-texte probable Ap 6, 14 – et poursuit en décrivant le résultat de ce tremblement : les montagnes seront détruites²¹⁸³, réduites en poussière et dispersées.

²¹⁸⁰ Zammit, *Lexical Study*, pp. 351 et 424 ne répertorie ni d'équivalence pour *k t b* ni pour *h y l*.

²¹⁸¹ Al-Farrāʿ, *Maʿānī l-Qurʾān*, III, p. 93 : « Le *kaṭīb* est le sable » (والكتيب الزمّل/ *wa-l-kaṭīb al-raml*) ; Abd al-Razzāq, *Tafsīr*, III, p. 358 rapportant les dires attribués à al-Kalbī : « Le *kaṭīb* est ce qui s'apparente au sable » (والكتيب من الزمّل/ *wa-l-kaṭīb min al-raml*) ; Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qurʾān*, p. 494 : « C'est-à-dire du sable » (أَي رَمَلًا/ *ayy ramlan*) ; al-Qummī, *Tafsīr*, p. 727 : « Comme le sable » (مِثْل الزمّل/ *miṭl al-raml*) ; et al-Ṭabarī, *Jāmiʿ*, XI, p. 170 qui résume ainsi l'interprétation attribuée à Ibn ʿAbbās et Mujāhid : « Les montagnes seront du sable » (وكانت الجبال رملاً/ *wa-kānat al-jibāl ramlan*).

²¹⁸² Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 410 : « le *mahīl* c'est le sable qui, lorsqu'il est remué, une partie en suit une autre » (والمهيل الزمّل الذي إذا حرك تبع بعضه بعضاً) ; al-Farrāʿ, *Maʿānī l-Qurʾān*, III, p. 93 : « et le *mahīl* est ce qui, lorsque sa base est remuée, est répandu/versé sur toi depuis son sommet et le *mahīl* est le participe passif » (والمهيل الذي تحرك أسفله فينهال عليك من أعلاه والمهيل المفعول) ; Abd al-Razzāq, *Tafsīr*, III, p. 358 rapportant les dires attribués à al-Kalbī : « Le *mahīl* est ce qui, lorsque tu en prends une partie, une autre la suit. » (المهيل) ; al-Aḥfaṣ, *Maʿānī l-Qurʾān*, p. 299 : « Il dit *mahīlan* de la même manière que tu dis je l'ai répandu, il est répandu » (وقال مهيلاً لأنك تقول) ; Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qurʾān*, p. 494 : « C'est-à-dire [...] ruisselant » (أَي سَائِلًا/ *ayy [...] sāʾilan*) ; al-Yazīdī, *Ġarīb al-Qurʾān*, p. 397 à propos de *mahīlan* : « On dit : J'ai répandu la poussière sur lui – je l'ai répandue » (يقال هلت عليه التراب أهيله/ *yuqālu hiltu ʿalayhi l-turāb ahīluhu*) ; al-Qummī, *Tafsīr*, p. 727 : « Comme le sable qui descend en suivant la pente » (مِثْل الزمّل ينحدر/ *miṭl al-raml yanḥadiru*) ; et al-Ṭabarī, *Jāmiʿ*, XI, pp. 170-1 résumant l'interprétation attribuée à Ibn ʿAbbās et Mujāhid : « ... ruisselant, répandu. Le *mahīl* est le participe passif de ce que l'on dit : j'ai répandu le sable – je l'ai répandu. Il en est ainsi lorsque sa base est remuée et qu'il est versé/répandu sur [la base] depuis sa [partie] la plus élevée » (سَائِلًا متناثراً والمهيل مفعول من قول القائل هلت الزمّل فأنا أهيله وذلك إذا حرك أسفله فانهال عليه من أعلاه) ; *mahīl mafūl min qawl al-qāʾil hiltu l-raml fa-anā ahīluhu wa-dālika idā ḥurrika asfalahu fa-inhāla ʿalayhi min aʿlāhi*.

²¹⁸³ On notera qu'al-Qummī, *Tafsīr*, p. 727 interprète ainsi la première partie de Q 73, 14 : « C'est-à-dire qu'elles s'affaisseront » (أَي تَحْسُفُ/ *ayy taḥsufu*).

différente en disant que cela signifie que Dieu « les arrachera » (يقلعها/yaqla‘uhā)²¹⁸⁷ ou qu’il « les déracinera » (يستأصلها/yastaʿsiluhā)²¹⁸⁸. Al-Ṭabarī quant à lui reprend ces deux derniers verbes en y ajoutant d’autres et en paraphrasant des passages coraniques analogues afin d’expliquer le sens de ce passage :

Réponds-leur : Mon Seigneur les emportera violemment, Il les fera voler en les arrachant, Il les déracinera de leurs racines, Il les pulvérisera les unes contre les autres [cf. Q 69, 14] et Il en fera de la poussière dispersée [cf. Q 56, 5-6] (فقل لهم يذريها ربي تدرية ويطيرها بقلعها واستئصالها من أصولها وذك بعضها) (fa-qul lahum yudarriyuhā rabbī taḍriya wa-yuṭayyiruhā bi-qal‘ihā wa-staʿsalahā min uṣūlihā wa-dakka ba‘dahā ‘alā ba‘d wa-taṣīruhu iyyāhā habā^{xn} munbattan)²¹⁸⁹

Il est difficile de s’y retrouver parmi toutes ces interprétations du verbe en question qui est expliqué par des verbes aussi différents que « déraciner » et « pulvériser », ou encore « emporter » et « en faire de la poussière », bien que la thématique de l’annihilation de ces montagnes y soit commune.

La racine trilitère *n s f* de laquelle dérive le verbe à l’étude connaît de très nombreux équivalents morphosémantiques dans diverses langues sémitiques ‘sœurs’ qui peuvent nous conduire à mieux cerner son sens précis. Le verbe akkadien *našāpu* signifie « souffler »²¹⁹⁰, sens qu’ont aussi l’hébreu נָשַׁף (*nāšaf*) et l’araméen ܢܫܦ (*nēšaf*)²¹⁹¹. D’un point de vue sémantique, c’est le syriaque ܢܫܒ (*nšab*) qui correspond à ces sens²¹⁹², tandis que le verbe morphologiquement équivalent est ܢܫܦ (*nšaf*), qui signifie « écraser », « pulvériser », « retirer complètement »²¹⁹³. Avec ce dernier verbe, nous nous rapprochons de sens tout à fait compatibles avec le contexte de Q 20, 105.

Une dernière équivalence avec le verbe arabe نَسَفَ (*nasafa*) se trouve dans le verbe sud arabe *nsf*, attesté de manière épigraphique, qui signifie « détruire » ou « dissiper comme de la poussière »²¹⁹⁴. Ce sont là des sens qui sont eux aussi complètement envisageables dans le contexte de notre verset à l’étude.

Ainsi, en nous basant sur les sens des verbes analogues en syriaque et en sud arabe – sens qui trouvent leurs correspondances dans des verbes arabes synonymes donnés par les exégètes musulmans classiques – notre passage de Q 20, 105 lirait : « Mon Seigneur les détruira/pulvérisera totalement » ou « Mon Seigneur les dissipera/dispersera totalement ». Il nous semble qu’il faille pencher en faveur de la seconde solution en raison de l’emploi du verbe quelques versets plus haut, en Q 20, 97 qui rapporte le récit concernant l’adoration du Veau d’Or et spécifiquement de Moïse le

²¹⁸⁷ Al-Farrāʿ, *Ma‘ānī l-Qurʿān*, II, p. 106.

²¹⁸⁸ Al-Yazīdī, *Ġarīb al-Qurʿān*, p. 250.

²¹⁸⁹ Al-Ṭabarī, *Jāmi‘*, VII, p. 913.

²¹⁹⁰ Zammit, *Lexical Study*, p. 400.

²¹⁹¹ Jastrow, *Dictionary*, p. 941.

²¹⁹² Payne Smith, *Dictionary*, p. 353 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 951

²¹⁹³ Payne Smith, *Dictionary*, p. 354 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 954.

²¹⁹⁴ Beeston et al., *Dictionary*, p. 99.

brûlant et en dispersant la cendre dans la mer (لَنْسِفَنَّاهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا) /la-nansifannahu fi l-yamm nasfan)²¹⁹⁵. Il semble donc assez évident que l'auteur de ces textes coraniques a cherché à faire un parallèle entre l'image du Veau d'Or réduit en cendres, dispersées dans la mer et celle des montagnes au Jour Dernier, implicitement réduites en poussière, explicitement dispersées.

La suite du passage coranique a été comprise de deux manières différentes par les exégètes et les traducteurs du Coran en raison de l'ambiguïté du pronom personnel affixé au premier verbe de Q 20, 106 traduit par « Il la [i.e. Terre]/les [i.e. montagnes] laissera » : يَذْرُهَا (yaḍaruhā). En effet, le -hā n'a pas de référent explicite et à notre connaissance, tous les *mufassirūn* suivis de Régis Blachère ont considéré qu'il renvoie à la Terre (qui est un nom féminin en arabe)²¹⁹⁶. Toutefois, celle-ci n'est nullement mentionnée dans la péricope eschatologique de Q 20, 100-12 et il nous semble plus logique de considérer que le -hā renvoie à ce qui précède, c'est-à-dire les montagnes (le pluriel d'objet entraînant une troisième personne du singulier féminin).

Selon cette compréhension, de quelle manière seront laissées les montagnes ? Le verset 106 emploie les deux substantifs قَاعًا صَفْصَفًا (qā'an ṣafṣafan) qui, à notre connaissance, n'ont pas d'équivalents dans d'autres langues sémitiques²¹⁹⁷. De plus, ces deux formes sont des hapax dans le Coran²¹⁹⁸. En général, les exégètes musulmans classiques ont compris cette expression comme désignant un lieu plat, uni et égalisé²¹⁹⁹. Cela explique la traduction « bas-fond uni » que propose Blachère.

²¹⁹⁵ Q 20, 97 : « [Moïse] dit : [...] Regarde la divinité devant qui tout le jour tu fais retraite pieuse. Nous allons certes la brûler et en disperser totalement la cendre dans la mer ! ». Comparer à Ex 32, 20 : « [Moïse] prit le veau qu'ils avaient fait, le brûla, l'écrasa tout fin, le répandit à la surface de l'eau (וַיִּזְרַק עַל-פְּנֵי הַיָּם/va-yizēr 'al p'ney ha-mayim)... ».

²¹⁹⁶ Voir surtout les explications d'al-Jubbā'ī, *Tafsīr*, p. 605 : « Que représente le -hā de yaḍaruhā ? Ce ne peut plus être les montagnes du vt précédent, puisque Dieu les a pulvérisées. Par ce -hā, il faut comprendre l'emplacement (makān, mawḍi') qu'occupaient ces montagnes. »

²¹⁹⁷ Zammit, *Lexical Study*, pp. 347-8 et p. 255 respectivement, ne répertorie aucune équivalence ni pour q w ' , ni pour ṣ f ṣ f. Toutefois, on remarquera que le syriaque a le substantif مَحْمَم (qō'ūyō), qui dérive du verbe مَحَم (q'ā), signifiant l'« appeleur » ou le « héraut » et que deux versets plus loin, Q 20, 108 mentionne « l'Appaleur » (الدَّاعِي/al-dā'i) qui est lui aussi qualifié de « sans tortuosité » (لَا عِوَجَ لَهُ/lā 'iwaj lahu). Peut-être cette piste mériterait-elle d'être approfondie.

²¹⁹⁸ Q 24, 39 emploie le substantif قَيْعَة (qī'a), de même racine trilitère q w ' , que Blachère traduit par « plaine ». Concernant صَفْصَف (ṣafṣaf), Bell, *Commentary*, I, p. 534 écrit qu'il n'est utilisé qu'ici et signifie « en rangées (?) », l'assimilant ainsi à la racine trilitère ṣ ff.

²¹⁹⁹ Mujāhid, *Tafsīr*, p. 158 : « rendu égal » (مُسْتَوِيًا/mustawīyan) ; Muqātil, *Tafsīr*, II, p. 341 : « “et Il la laissera un bas-fond” sans poussière, “uni” sans végétation » (فِيهَا صَفْصَفًا لَا نَبْتَ فِيهَا/fa-yaḍaruhā qā'an lā turāb fihā lā nabt fihā) ; al-Farrā', *Ma'ānī l-Qur'ān*, II, p. 106 : « Le qā' est l'endroit où l'eau demeure stagnante et le ṣafṣaf est [l'endroit] lisse/uni sans végétation » (القَاعُ مُسْتَقِعُ الْمَاءِ وَالصَّفْصَفُ الْأَمْلَسُ الَّذِي لَا نَبَاتَ فِيهِ) wa-l-ṣafṣaf al-amlas al-laḍī lā nabāt fihī) ; Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 282 : « Le qā' de la Terre est l'égalisation qui élève l'eau et le ṣafṣaf est l'égalisation qui ne contient pas de végétation » (القَاعُ مِنَ الْأَرْضِ الْمُسْتَوِيِ الَّذِي يَعْوَهُ الْمَاءُ) wa-l-qā' min al-arḍ al-mustawī l-laḍī ya'lwahu l-mā' wa-l-ṣafṣaf al-mustawī yurīdu lā nabt fihā) ; al-Yazīdī, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 250 : « Le qā' est ce qui élève l'eau » (القَاعُ الَّذِي يَعْوَهُ الْمَاءُ) al-qā' al-laḍī ya'lwahu l-

Le verset 107 enfin, utilise lui aussi deux substantifs pour décrire par la négative ce que l'on ne verra plus dans ce « bas-fond uni » : ni عَوْجاً ('iwajan), ni أَمْتاً (amtan). Le premier terme, عَوْج ('iwaj), employé neuf fois dans le Coran (seulement sous forme substantivée) et de racine trilitère ' w j trouve son équivalent sémitique morphosémantique le plus pertinent dans le verbe guèze ሰገ (oga) qui signifie « être tordu » ou « être courbé »²²⁰⁰. Il ne fait dès lors pas de doute que le substantif arabe signifie « tortuosité »²²⁰¹. Le second, أَمْت (amt), est un hapax qui ne semble pas avoir de correspondances dans d'autres langues sémitiques 'sœurs'²²⁰². Les exégètes musulmans classiques l'ont le plus souvent compris comme étant un antonyme du précédent, dans leur compréhension de عَوْج ('iwaj) comme signifiant « abaissement », c'est-à-dire dans le sens d'« élévation »²²⁰³. De cette manière, la plupart des *mufassirūn* interprètent Q 20, 107 comme signifiant que l'emplacement où se tenaient jadis les montagnes sera plat, uni et rasé (sans renforcement ni élévation) de par le fait que celles-ci auront été réduites en poussière.

Bien que le sens exact de Q 20, 106-7 demeure sujet à caution, il semble décrire le résultat de Q 20, 105 qui quant à lui est clair : les montagnes seront dispersées comme le sont les particules de poussière (ou de sable, cf. Q 73, 14). C'est l'image qui est véhiculée par le verbe نَسَفَ (nasafa) qui, outre les passages discutés (Q 20, 97 et 105), est employé une autre fois dans le Coran, à la suite de la description des bouleversements cosmiques de la Fin (lorsque les étoiles seront effacées et lorsque le ciel sera fendu) de la sourate al-Mursalāt (Q 77) :

mā) ; à propos de *al-ṣafṣaf* : « L'égalisation de la Terre » (المستوي من الأرض / *al-mustawī min al-arḍ*) ; et al-Jubbā'ī, *Tafsīr*, p. 605 : Que signifie qā' ? Une terre dénudée (*arḍun munkāšifa*) ».

²²⁰⁰ Leslau, *Dictionary*, p. 78. Pour d'autres équivalences moins pertinentes cf. Zammit, *Lexical Study*, pp. 298-9 qui, outre le guèze, répertorie l'araméen 'ūgyā « cavity dug around a tree » ; et l'hébreu 'ūgyā « disc or cake of break ».

²²⁰¹ C'est en ce sens que le comprend notamment al-Yazīdī, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 250 : « Le 'iwaj est ce qui tourne à droite et à gauche. » (ما اعوجج يمينا وشمالاً) / *al-'iwaj mā a'wajja yamīnan wa-šimālan*). D'autres exégètes donnent à ce substantif le sens d'« abaissement », de manière contraire au sens donné à *amt*. Cf. Mujāhid, *Tafsīr*, p. 158 : « abaissement » (حفضاً / *ḥafḍan*) et Muqātil, *Tafsīr*, II, p. 341 : « c'est-à-dire abaissement » (يعني خفضاً / *ya'ni ḥafḍan*). Enfin, 'Abd al-Razzāq, *Tafsīr*, II, p. 377 rapportant les dires attribués à Qatāda donne à 'iwaj le sens de « fente » (صدعاً / *ṣad'an*).

²²⁰² Zammit, *Lexical Study*, p.78 ne répertorie aucune correspondance pour la racine arabe ' m t.

²²⁰³ Mujāhid, *Tafsīr*, p. 158 : « élévation » (ارتفاعاً / *irtafā'an*) ; Muqātil, *Tafsīr*, II, p. 341 : « c'est-à-dire élévation » (رفعاً / *ya'ni raf'an*) ; al-Farrā', *Ma'ānī l-Qur'ān*, II, p. 106 : « Le *amt* est le lieu de collines sur la Terre et ce qui s'y élève et on dit que ce sont les lits des fleuves » (موضع التبتك من الأرض ما ارتفع منها ويقال مسابيل الأودية) / *al-amt mawḍū' al-nabak min al-arḍ mā irtifa'a minhā wa-yuqālu masā'il al-awdiya*) ; al-Jubbā'ī, *Tafsīr*, p. 605 : à propos du v. 107 : « *Amtan*, càd : *rābiyatan*, une hauteur, une élévation de terrain » ; et al-Qummī, *Tafsīr*, p. 420 « Le *amt* est l'élévation » (الأمم الارتفاع) / *al-amt al-irtifā'*). Pour d'autres opinions concernant le sens de ce terme, cf. 'Abd al-Razzāq, *Tafsīr*, II, p. 377 : « sans abondance [de végétation] » (ولا أكمة) / *wa-lā akmah*) et al-Yazīdī, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 250 : « Le *amt* est ce qui élève une fois et baisse une autre » (والأمت ما كان يرتفع فيه مرة ويهبط فيه أخرى) / *wa-l-amt mā kāna yurtafa'u fihi marra wa-yuhbaṭu fihi uḥrā*). Cette dernière interprétation semble être basée sur le sens de 'iwaj, c'est-à-dire que *amt* serait quelque chose d'inégal, de tordu. Comparer à Bell, *Commentary*, I, p. 534 qui considère que *amt* signifie « courbure ».

Lorsque les montagnes seront dispersées (وَإِذَا الْجِبَالُ نُسِفَتْ /wa-īdā l-jibāl nusifat)²²⁰⁴

Puisque nous retrouvons dans ce verset le même verbe et le même sujet qu'en Q 20, 105 son sens ne fait aucun doute, et ce en dépit de sa brièveté²²⁰⁵. De plus, le fait qu'il se situe dans une péricope eschatologique (v. 7 sqq.) au sein d'un discours sur les cataclysmes cosmiques de la Fin l'inscrit clairement dans la continuité des « apocalypses synoptiques » de Mc et Mt ainsi que dans celle d'Ap 6, 12-4 qui, rappelons-le, mentionne tour à tour les étoiles tombant du ciel, les cieux enroulés et les montagnes bougées de leurs emplacements ou ébranlées.

Si Mc et Mt ne mentionnent nullement de catastrophes touchant les montagnes et qu'Ap 6, 14 le fait, mais en les décrivant comme étant déplacées ou ébranlées, comment comprendre les images coraniques que nous venons de voir qui montrent les montagnes dispersées lors du Jour Dernier ? Un passage de l'homélie *Sur la Fin* (n°67) de Jacques de Saroug qui se situe dans une section concernant l'enfantement de la Terre (i.e. la Résurrection) et dont le sous-texte est clairement Mc 13, 8 et Mt 24, 8 emploie une image frappante qui nous rappellera celle des passages coraniques que nous venons de voir :

Il dispersera les montagnes mais rassemblera les os qui étaient dispersés (وَإِذَا نَسَفَ الْجِبَالَ مَجْمَعًا وَأَدَّى الْحَيَاةَ فِي الْبُحْرِ) /dōrē l-tūrē w-kōnēš garmē da-zdīqīn wōw ; Il fera disparaître les collines mais édifiera les corps des Hommes (مَسَفَ الْجِبَالَ مَجْمَعًا وَأَدَّى الْحَيَاةَ فِي الْبُحْرِ) /msīf rōmtō wa-l-qōmōtō d-nōšō bōnē)²²⁰⁶

Le verbe qui introduit le vers 297 de ce passage homilétique est نَسَفَ (drō) dont le sens est celui de « disperser » ou « répandre » (à propos de la poussière, notamment)²²⁰⁷, et dont une des traductions en arabe n'est autre que le verbe نَسَفَ (nasafa)²²⁰⁸. Jacques de Saroug a ici recours à cette image pour insister de manière poétique – en employant un couple de verbes antithétiques – sur le fait que si les montagnes seront *dispersées* au Jour Dernier, les os des morts eux seront *rassemblés* pour la

²²⁰⁴ Q 77, 10.

²²⁰⁵ Seuls trois exégètes commentent ce court verset : Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 435 : ... seront dispersées « Il dit : de leurs bases, si bien qu'elles seront établies sur la Terre comme elles l'étaient la première fois » (يقول من أصلها حتى) /yaqūlu min aṣliḥā wa-stawwat bi-l-arḍ kamā kānat awwal marra ; al-Qummī, *Tafsīr*, p. 734 : « C'est-à-dire qu'elles seront arrachées » (تقلع أي /ayy tuqli'a) ; et al-Ṭabarī, *Jāmi'*, XI, pp. 295-6 : « “Lorsque les montagnes seront dispersées” de leurs bases, “et qu'elles seront poussière dispersée” [Q 56, 6] » (وَإِذَا الْجِبَالُ نُسِفَتْ مِنْ أَسْفَلِهَا فَكَانَتْ هَبَاءً مَبْتَثًا).

²²⁰⁶ Homélie 3/67, vv. 297-8.

²²⁰⁷ Payne Smith, *Dictionary*, p. 97 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 322.

²²⁰⁸ Manna, *Dictionary*, p. 206. L'auteur de ce dictionnaire donne entre autres les équivalents suivants : ذرا (darā) pour « enlever et disperser » et شَتَّتَ (šattata) pour « séparer, disperser ». Cf. aussi Costaz, *Dictionnaire*, p. 70 : نثر (naṭara) pour « répandre, disperser » (cf. à propos des étoiles Q 82, 2) et فَرَّقَ (farraqa) pour « séparer, diviser ».

Résurrection. Le verset suivant vient renforcer cette description en parlant à la fois des collines qui ne seront plus, et des corps qui seront (re)construits²²⁰⁹.

Bien que les deux passages coraniques étudiés n'emploient pas les mêmes tournures de phrase en véhiculant les mêmes idées autour de l'opposition destruction terrestre/ recréation des Hommes, ils utilisent le verbe équivalent du syriaque ܕܪܘܢ (*drō*) pour décrire ce qui arrivera aux montagnes à la Fin des temps. Ni les homélies de Jacques de Saroug, ni le Coran ne font appel ce faisant à une image vétérotestamentaire ou néotestamentaire, mais brodent plutôt autour de passages comme Ap 6, 14 et créent de nouvelles manières imagées de parler des bouleversements terrestres eschatologiques.

La question qui subsiste est pourquoi les montagnes sont-elles décrites comme étant dispersées ? D'où vient l'idée qu'il ne restera plus qu'un « bas-fond uni » ? Nous avons vu que le verset 14 de la sourate al-Hāqqa (Q 69) lisait : « [lorsque] ... les montagnes ... seront violemment écrasées d'un coup unique », en employant le verbe دَكَّ (*dakka*) pour « écraser » ou « broyer ». Un tel verset vient expliquer pourquoi si les montagnes sont broyées, elles seront ensuite implicitement réduites en poussière et donc explicitement dispersées. Un autre passage coranique va dans ce sens, reliant explicitement la destruction violente des montagnes à leur résultat final :

Et [lorsque] les montagnes seront violemment écrasées/ Et qu'elles seront poussière dispersée
(فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًّا) وَوُضِعَتِ الْجِبَالُ بَسًّا / *wa-bussat al-jibāl bassan/ fa-kānat habā^{xn} munbattan*)²²¹⁰

Ce groupe de deux versets vient juste après le passage que nous avons étudié plus haut à propos du tremblement de la Terre (Q 56, 4, √r j j) et se poursuit par des descriptions des rétributions attribuées aux « gens de la gauche » (l'Enfer), aux « gens de la droite » (le Paradis), etc. Nous avons donc affaire à une sourate explicitement eschatologique décrivant succinctement les bouleversements terrestres de la Fin qui viendront avant le Jugement Dernier (ceux-ci entrent dans la composition de « l'Évènement » ou الواقعة / *al-wāqī'a* du v. 1 qui donne son nom à la sourate).

Notre passage à l'étude débute par le verbe arabe بَسَّ (*bassa*), un hapax dans le Coran, que Régis Blachère traduit par « seront mis en marche, rapides », en se fondant probablement à la fois sur des passages analogues comme Q 18, 47 et d'autres que nous verrons par la suite, et à la fois sur un des sens répertoriés pour cette forme verbale qui lui donne le sens de « faire marcher » une bête de somme²²¹¹. Pourtant cette signification n'est pas la plus pertinente dans le contexte précis de Q 56, 5-6 et aussi bien une étude des exégèses musulmanes classiques sur ce terme et une analyse sémitique comparative fait ressortir que ce n'est certainement pas le sens qu'emploie Blachère qu'il faut donner au verbe de racine trilitère *b s s*.

²²⁰⁹ Par l'intermédiaire des verbes اسف (asīf) pour « faire disparaître », « cesser d'exister » et بنى (*bnō*) pour « construire », « édifier », respectivement. Cf. Payne Smith, *Dictionary*, pp. 369 et 48, respectivement. Voir aussi Sokoloff, *Lexicon*, p. 987 : « détruire » et p. 161 : « construire, édifier », respectivement.

²²¹⁰ Q 56, 5-6.

²²¹¹ Ibn Manzūr, *Lisān al-ʿArab*, I, pp. 417-8 : « Je la basas/absas [i.e. la monture] lorsque je la stimule à la marche et la fait avancer en lui disant “bis bis !” » (بَسَّ بِسَّ إِذَا سَقْتَهَا وَأَبَسَّتْهَا وَجَرَّتْهَا وَقَلَّتْ لَهَا بَسَّ بَسَّ) / *basastuhā wa-absastuhā idā suqtuhā wa-zajartuhā wa-qultu lahā bis bis*). Cf. aussi Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿayn*, I, p. 139.

équivalentes à celle de l'arabe conviennent au contexte de notre verset coranique, mais le sens de l'hébreu et de l'araméen nous semble être le plus pertinent en raison de l'exacte correspondance morphologique entre les deux d'une part, en raison de la proximité du verbe دَكَّ (*dakka*) employé dans un contexte similaire en Q 69, 14 d'autre part et enfin compte tenu du résultat de l'action de ce verbe qui est décrite dans la suite du passage de Q 56.

Le verset suivant, à l'instar de Q 20, 106-7, vient donc décrire le résultat de l'écrasement ou du broyage des montagnes lors de la venue de l'Évènement. Ce qui restera des montagnes est décrit par le nom هَبَاء (*habā'*) qualifié par l'adjectif مُنْبَتَّ (*munbatt*). Ce premier, qui dérive de la racine trilitère *h b w*, ne semble pas avoir d'équivalents dans d'autres langues sémitiques²²²⁰, et n'est employé qu'à une seule autre reprise dans le Coran, après la mention du « Jour où [les mécréants] verront les anges » : « Nous avons considéré les œuvres [que ces mécréants] ont accomplies et Nous les avons réduites en poussière dispersée » (وَاقْدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا) / *wa-qadimnā ilā mā 'amilū min 'amal fa-ja'alnāhu habā' manṭūran*)²²²¹.

Les *mufassirūn* ont compris هَبَاء (*habā'*) comme se référant aux petites particules qui volent dans les airs, en le décrivant notamment comme « ce que les vents enlèvent et dispersent comme parties sèches de [l']arbre » (مَا تَذْرُوهُ الرِّيحُ مِنْ حَطَامِ هَذَا الشَّجَرِ) / *mā taḍrūhu l-riyāḥ min ḥuṭām hādā l-šajar*)²²²², c'est-à-dire la « poussière » (غُبَارٌ/*gubār* et تُرَابٌ/*turāb*)²²²³. En cela, nous retrouvons l'image de Q 73, 14 décrivant les montagnes comme une « dune de sable répandue » (كَتَيْبًا مَّهِيلًا) / *kaṭīban mahīlan*) à la suite de leur tremblement.

²²²⁰ Zammit, *Lexical Study*, pp. 415-6 ne répertorie aucune équivalence pour *h b w*.

²²²¹ Q 25, 23.

²²²² 'Abd al-Razzāq, *Tafsīr*, III, p. 276 rapportant les dires attribués à Qatāda. Comparer à al-Ṭabarī, *Jāmi'*, X, p. 601 rapportant lui aussi les dires attribués à Qatāda : « C'est ce que les vents enlèvent et dispersent/répendent de l'arbre » (هُوَ يَبِيسُ الشَّجَرَ الَّذِي تَذْرُوهُ الرِّيحُ) / *huwa yabīs al-šajar al-laḍī taḍrūhu l-riyāḥ*).

²²²³ Muqātil, *Tafsīr*, III, pp. 311-2 : « C'est-à-dire la poussière que tu vois dans le [rayon de] soleil lorsqu'il entre par la fenêtre de la maison » (يَعْنِي الْغُبَارَ الَّذِي تَرَاهُ فِي الشَّمْسِ إِذَا دَخَلَ مِنَ الْكُوَّةِ فِي الْبَيْتِ) / *ya'ni l-gubār al-laḍī tarāhu fī l-šams idā daḥala min al-kuwwa fī l-bayt*) ; Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 445 : « C'est-à-dire poussière dispersée » (أَيُّ) / *ayy turāban muntaširan*) ; al-Yazīdī, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 365 : « Le *habā'* et la *habwa* sont la poussière » (وَالْهَبَاءُ وَالْهَبْوَةُ الْغُبَارُ) / *wa-l-habā' wa-l-habwa al-gubār*) ; al-Qummī, *Tafsīr*, p. 681 qui doit certainement être rapproché de l'interprétation de Muqātil (i.e. ce ne sont pas les rayons mais la poussière que l'on y voit dont il est question) : « Le *habā'*, ce sont les rayons du soleil qui entrent par la fenêtre » (الْهَبَاءُ الَّذِي يَدْخُلُ فِي الْكُوَّةِ مِنْ شَعَاعِ) / *al-habā' al-laḍī yadhulu fī l-kuwwa min šu'ā' al-šams*) ; et al-Ṭabarī, *Jāmi'*, X, p. 601 résumant les dires attribués à Ibn 'Abbās, Sa'īd et Mujāhid : « Ce sont les rayons du soleil qui entrent par la fenêtre en ayant comme l'aspect de la poussière » (هُوَ شَعَاعُ الشَّمْسِ الَّذِي يَدْخُلُ مِنَ الْكُوَّةِ كَهَيْئَةِ الْغُبَارِ) / *huwa šu'ā' al-šams al-laḍī yadhulu min al-kuwwa ka-hay'at al-gubār*). Ce dernier exégète rapporte en outre une opinion attribuée à Ibn 'Abbās que nous n'avons vue nulle part ailleurs, *ibid.*, X, p. 602 : « Ce sont les étincelles de feu qui volent et se dispersent sans surveillance (?) » (هُوَ مَا تَطَايَرُ مِنْ شَرَرِ النَّارِ الَّذِي لَا عَيْنَ لَهُ) / *huwa mā taṭāyara min šarar al-nār al-laḍī lā 'ayn lahu*).

Cette « poussière » est ensuite qualifiée de مُبْتَتًا (*munbattān*), un terme qui dérive de la racine trilitère *b t t*, qui à notre connaissance ne trouve qu'une seule correspondance morphosémantique pertinente en ougaritique avec l'adjectif *bṭ* qui signifie « dispersé »²²²⁴. En outre on retrouve cette racine employée sous diverses formes à huit autres reprises dans le Coran²²²⁵. En comparant les formulations de Q 56, 6 et de Q 25, 23, l'on pourrait déduire que مُبْتَتًا (*munbattān*) est un synonyme de مَشْتُورًا (*maṣṣūran*), logique à laquelle semblent avoir recours des exégètes comme Muqātil b. Sulaymān et al-Yazīdī²²²⁶. D'autres *mufassirūn* font appel à l'image de la poussière ou de la terre remuée et dispersée par les sabots des chevaux, en attribuant cette interprétation, explicitement ou non, à 'Alī b. Abī Ṭālib²²²⁷.

Il ressort des analyses sémitiques comparatives, de ces interprétations, d'une comparaison avec les formulations analogues de Q 25, 23 et Q 73, 14 ainsi que du contenu lui-même de Q 56, 5 que le résultat de l'écrasement ou du broyage des montagnes au Jour Dernier est leur réduction en fines particules (poussière, sable) qui seront dispersées (ou éparpillées, répandues, etc.).

Si nous revenons à l'homélie de Jacques de Saroug *Sur la Fin* (n°67), des vers précédant ceux que nous avons cités ci-dessus à propos des montagnes dispersées, ils décrivent eux aussi ce qui adviendra des montagnes lors de la Fin au sein d'une péripécie sur les bouleversements qui toucheront les cieux et la Terre en ces temps (vv. 247-76) :

Il renversera et mettra en pièces les puissantes montagnes et les jettera bas (*مفصلا لفة، حارة* / *mfaṣṣaḥ šōdē l-tūray 'ušnō w-sōḥēflhūn*) ; Les roches escarpées, il les brisera, les renversera, les abattra et les réduira en miettes (*والمفصلا لفة، حارة* / *w-gōēd maḥēt šqifē rōmē wa-mrabah lhūn*)²²²⁸

²²²⁴ Zammit, *Lexical Study*, p. 88. L'auteur répertorie aussi le verbe sud arabe *btt*, mais son sens de « communiquer » ne convient pas au contexte de ce verset coranique.

²²²⁵ Q 2, 164 ; Q 4, 1 ; Q 12, 86 ; Q 31, 10 ; Q 42, 29 ; Q 45, 4 ; Q 88, 16 et surtout Q 101, 4 qui emploie le terme dans un contexte eschatologique (cf. *infra*).

²²²⁶ Muqātil, *Tafsīr*, III, pp. 312 : « [la poussière] qui est dispersée » (المشتور/*al-maṣṣūran*) et al-Yazīdī, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 365 : « Séparée, dispersée » (متفرقاً منشوراً/*mutafarriqan maṣṣūran*).

²²²⁷ Mujāhid, *Tafsīr*, p. 281 rapportant les dires attribués à 'Alī : « la poussière des bêtes » (ريح الدواب/*rahaj al-dawābb*) ; Muqātil, *Tafsīr*, III, pp. 312 rapportant l'interprétation elle aussi attribuée à 'Alī : « [la poussière] qui est dispersée, qui monte et se répand par les sabots des chevaux » (المشتور الذي يسطع من حوافر الخيل من الغبار/*al-maṣṣūran al-ladī yaṣṭa'ū min ḥawāfir al-ḥayl min al-ḡubār*) ; dans une formulation quelque peu différente cf. 'Abd al-Razzāq, *Tafsīr*, III, p. 276 rapportant les dires attribués à 'Alī : « Le *munbatt*, ce sont les traces des bêtes » (المنبت / *al-munbatt huwa āṭār al-dawābb*) ; Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 445 ne précisant pas la paternité de cette interprétation : « Et le *habā'* *al-munbatt* est la poussière qui monte et se répand par les sabots des chevaux » (والهباء المنبت ما سطع من سنايك الخيل/*wa-l-habā' al-munbatt mā ṣaṭa'a min sanābik al-ḥayl*) ; et al-Ṭabarī, *Jāmi'*, X, p. 601 rapportant les dires attribués à 'Alī dans la même formulation que Mujāhid : « C'est la poussière des bêtes » (هو ریح الدواب/*huwa rahaj al-dawābb*).

²²²⁸ Homélie 3/67, vv. 259-60.

l'adjectif مَنْفُوش (*manfūš*)²²⁴⁴. On notera qu'à partir de l'exégèse d'al-Farrā' (m. 207/822), certains interprètes considèrent que ce dernier terme renvoie à la couleur de cette laine²²⁴⁵, bien que la raison n'en soit par réellement explicitée et demeure mystérieuse à nos yeux.

La racine sémitique trilitère de laquelle dérive l'adjectif en question, qui est un hapax, est *n f s*²²⁴⁶. Elle connaît de nombreux équivalents dans d'autres langues 'sœurs' qui peuvent nous renseigner plus précisément sur le sens probable du terme qui qualifie les flocons de laine en Q 101, 5²²⁴⁷. C'est le cas du verbe guèze ነፍሰ (*naḥṣa*) qui, à propos de l'eau, signifie notamment « être dispersée »²²⁴⁸, sens que l'on retrouve partiellement en sud arabe ou le verbe *hfs* (de la racine *n f s*) veut dire « ouvrir (des vannes) »²²⁴⁹ et que l'on retrouve entièrement avec les verbes hébreu נָפַס (*nāḥas*) et araméen נָפַס (*nāḥas*) qui signifient tous deux entre autres « disperser »²²⁵⁰. Par analogie, on pourrait donc déduire qu'il s'agit dans notre verset à l'étude des flocons de laine *dispersés* (comme l'étaient les montagnes en Q 20, 105 ; Q 77, 10 et Q 56, 6). C'est là une des possibilités.

Autrement, il est intéressant de constater que le verbe syriaque de racine analogue نَفَس (*nfaṣ*), au pael نَفَس (*nafēs*), signifie « trembler violemment » et surtout « briser en morceaux »²²⁵¹, ce qui rejoint

²²⁴⁴ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 512 ad Q 101, 5 : « comme la laine broyée » (كَالصُّوفِ الْمَدْفُوفِ/*ka-l-ṣūf al-mandūf*), id., p. 398 ad Q 70, 9 : « flocons de laine cardés » (بِالصُّوفِ الْمَنْفُوشِ/*bi-l-ṣūf al-manfūš*) ; Abd al-Razzāq, *Tafsīr*, III, p. 456 ad Q 101, 5 rapportant les dires attribués à Qatāda : « Ce sont les flocons de laine » (هُوَ الصُّوفِ/*huwa l-ṣūf*), et id., p. 346 ad Q 70, 9 rapportant les dires attribués à Qatāda : « Comme les flocons de laine » (كَالصُّوفِ/*ka-l-ṣūf*) ; al-Aḥḥāṣ, *Maʿānī l-Qurʾān*, p. 312 ad Q 101, 5 : « Son nom d'unité est *ʿihna*, comme *ṣūf* [flocons de laine] et *ṣūfa* » (وَوَاحِدُهَا) (wa-wāḥiduhā l-ʿihna miṭl al-ṣūf wa-l-ṣūfa) ; al-Yazīdī, *Ġarīb al-Qurʾān*, p. 397 ad Q 101, 5 : « Les flocons de laine » (الصُّوفِ/*al-ṣūf*) ; Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qurʾān*, p. 485 ad Q 70, 9 : « C'est-à-dire comme les flocons de laine » (أَيُّ الصُّوفِ/*ayy ka-l-ṣūf*) ; al-Qummī, *Tafsīr*, p. 766 ad Q 101, 5 : « Le *ʿihn* ce sont les flocons de laine » (الصُّوفِ الْعَيْنِ/*al-ʿihn al-ṣūf*) ; et al-Ṭabarī, *Jāmiʿ*, XI, p. 92 ad Q 70, 9 résume la seule opinion concernant ce verset (attribuée à Mujāhid et Qatāda) par la paraphrase suivante : « Les montagnes seront comme les flocons de laine » (وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالصُّوفِ/*wa-takūnu l-jibāl ka-l-ṣūf*).

²²⁴⁵ Al-Farrā', *Maʿānī l-Qurʾān*, III, p. 176 : « Car leurs couleurs seront différentes comme le sont les couleurs des flocons de laine » (لِأَنَّ أَلْوَانَهَا مُخْتَلِفَةٌ كَأَلْوَانِ الْعَيْنِ/*li-anna alwānuhā muḥṭalifa ka-alwān al-ʿihn*) ; Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qurʾān*, p. 537 : « Les flocons de laine teints » (الصُّوفِ الْمَصْبُوغِ/*al-ṣūf al-maṣbūg*) ; et al-Ṭabarī, *Jāmiʿ*, XI, p. 681 résume ainsi deux interprétations attribuées à Qatāda : « Le Très-Haut dit : Le jour où les montagnes seront comme les flocons de laine cardée. Le *ʿihn* ce sont les flocons de laine de couleur » (يَقُولُ تَعَالَى ذِكْرَهُ وَيَوْمَ تَكُونُ الْجِبَالُ كَالصُّوفِ الْمَنْفُوشِ وَالْعَيْنُ هُوَ الْأَلْوَانُ مِنَ الصُّوفِ/*yaqūlu Taʿālā dikruhu wa-yawm takūnu l-jibāl ka-l-ṣūf al-manfūš wa-l-ʿihn huwa l-alwān min al-ṣūf*).

²²⁴⁶ Seul un autre passage du Coran emploie cette racine trilitère sous une forme verbale, en Q 21, 78 : « [Fais aussi mention de] David et de Salomon quand ils arbitrèrent au sujet de l'emblavure dévastée (نَفَسَتْ فِيهِ/*nafaṣat fīhi*) par les ovins d'un groupe de gens. Nous fûmes témoins de leur sentence ».

²²⁴⁷ Zammit, *Lexical Study*, p. 407.

²²⁴⁸ Leslau, *Dictionary*, pp. 389-90 : « flee, escape, be scattered, vanish (water) ».

²²⁴⁹ Beeston et al., *Dictionary*, p. 93.

²²⁵⁰ Jastrow, *Dictionary*, p. 925.

²²⁵¹ Payne Smith, *Dictionary*, p. 345 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 933.

le *مندوف* (*mandūf*) de Muqātil b. Sulaymān, et en particulier qui trouve des équivalents avec l'araméen *ܢܦܫܐ* (*n^efaš*), l'hébreu *נִפְּשׁ* (*nifēs*) au piel, et le syriaque *ܐܬܢܦܫܐ* (*ētnfēs*) à l'ethpe'el, dont le sens des trois est précisément de « carder » la laine²²⁵². Il semble donc que la traduction de Régis Blachère, qui se base certainement sur des considérations lexicographiques arabes, soit correcte²²⁵³.

Que le verset affirme qu'au Jour Dernier les montagnes seront comme les flocons de laine dispersés ou cardés (et non « teints » comme le pensent certains exégètes), l'image véhiculée par Q 101, 5 (ainsi que par Q 70, 9) est celle des montagnes écrasées, broyées et donc détruites²²⁵⁴. La conséquence en est qu'à la Fin des temps, il ne restera plus de ces éléments – qui en temps normal sont si hauts et forts – que d'infimes particules qui sont représentées de manière poétique à l'aide d'images frappantes comme le sable, la poussière ou les flocons de laine dispersés ou éparpillés.

Bien que l'on ne retrouve ces images précises ni dans les textes bibliques, ni dans les homélies eschatologiques de Jacques de Saroug, il est certain que la mise à bas, la destruction et la dispersion des montagnes qui est évoquée en détails à de nombreuses reprises dans ces dernières rejoint, de par ses descriptions évocatrices de la violence de la destruction touchant les montagnes lors de la Fin, les évocations coraniques du même phénomène.

3.4.3 Le déplacement/déracinement des montagnes

Dans le Coran, la dernière image qui est employée pour décrire le bouleversement eschatologique qui touchera les montagnes est celui de leur déplacement qui est exprimé par l'intermédiaire de deux verbes qui ont en commun le fait qu'ils se trouvent dans des passages où la trompette finale déclenche cette action. Le premier verbe est *مَرَّ* (*marra*), un verbe commun qui ne pose pas de

²²⁵² Jastrow, *Dictionary*, p. 925 : « to hatchel wool » et Costaz, *Dictionnaire*, p. 208 qui donne au verbe l'équivalent arabe *نَفَسَ* (*nafaša*) ainsi que Payne Smith, *Dictionary*, p. 345 qui donne le substantif *نَفْسَة* (*nēfsō*) qui signifie le « cardage » de la laine.

²²⁵³ Voir al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿayn*, IV, p. 250 : *التفش مدك الصوف حتى ينتفش بعضه عن بعض* (*al-naḫš madduka l-ṣūf ḥattā yantafīša baʿḍuhu ʿan baʿḍ*).

²²⁵⁴ Voir Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 512 : « [Dieu] dit : “Cette montagne, lorsque je la frapperai, elle ne sera plus rien à cause de la force de la terreur. Dans quel état seras-tu en ce jour, ô Fils d'Adam [i.e. Homme] ?” Il répondra : “Comme les flocons de laine cardées dans la faiblesse causée par le broyage des flocons de laine” » (*يقول هو جبل*) *yaqūlu hādā jabal fa-idā massastuhu fa-huwa lā šayʾ min šiddat al-hawl fa-mā ḥāluka yawmaʿidin yā Ibn Ādam qāla ka-l-ṣūf al-manfūs fi l-wahn awhana mā yakūnu l-ṣūf idā tuqīšša*) et Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qurʿān*, p. 485 : « C'est-à-dire comme les flocons de laine ; et il en est ainsi car elles seront aplaties » (*أي كالصوف وذلك أنها تبس*) (*ayy ka-l-ṣūf wa-dālīka annahā tubassu*). Bell, *Commentary*, II, p. 423 renvoie à Ahrens qui cite Ephrem pour l'idée des montagnes fondant de peur, mais c'est avec raison qu'il conclut : « but the Qurʿān's idea seems rather to be that they are pounded small ».

difficulté de compréhension²²⁵⁵, et qui est employé dans un passage que nous avons déjà vu à propos des conséquences du retentissement de la trompette eschatologique :

[le jour où] tu verras les montagnes que tu crois immobiles passer ainsi que font les nuages... (وَتَرَى)
 وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ /wa-tarā l-jibāl taḥsabuhā jāmidā wa-hiya tamurru marr al-
 saḥāb)²²⁵⁶

Nous ne reviendrons pas en détails sur ce verset étudié précédemment, mais noterons simplement d'une part qu'à travers la métaphore des montagnes passant comme les nuages, flottant dans le ciel, l'auteur de ce verset implique probablement leur déracinement qui en est la cause ; et d'autre part que les *mufassirūn* qui l'ont peu commenté, interprètent le terme جامدة (*jāmida*) comme signifiant « à leur place », « immobiles » ou « dressées »²²⁵⁷, et expliquent le verbe à l'aide d'un synonyme utilisé ailleurs dans le Coran pour décrire le mouvement des montagnes comme celui des nuages : « s'en aller », « marcher » (سيرا/sayara)²²⁵⁸.

C'est ce verbe arabe de racine trilitère *s y r*, qui apparaît quelques vingt-six fois dans le Coran, qui se trouve employé dans cinq versets pour illustrer ce qui adviendra des montagnes lors des temps derniers. Bien que cette racine n'ait pas d'équivalents exacts dans d'autres langues sémitiques, nombreuses sont celles qui connaissent des substantifs ou des verbes dont le champ sémantique est celui du déplacement, comme c'est le cas des verbes hébreux שׁוּר (*šūr*) et סוּר (*sūr*) qui signifient respectivement « voyager » et « partir »²²⁵⁹, comme le verbe araméen סוּר (*sūr*) pour « faire le tour », « visiter »²²⁶⁰, et enfin comme les substantifs araméen שׁוּרָא (*š'yarā*) ou שׁוּרָא (*š'yar'tā*) et syriaque سَوْرَتَا (*šyōrtō*) pour la « caravane »²²⁶¹.

²²⁵⁵ La forme verbale est employée à onze reprises dans le Coran à propos de personnes se déplaçant. Cf. en Q 2, 259 (à propos d'un homme dans une parabole sur la Résurrection) ; Q 7, 189 (à propos d'Eve) ; Q 10, 12 (à propos de l'Homme) ; Q 11, 38 (à propos des notables du peuple de Noé) ; etc.

²²⁵⁶ Q 27, 88.

²²⁵⁷ Muqātil, *Tafsīr*, II, p. 487 : « “tu verras les montagnes que tu crois immobiles” c'est-à-dire que tu crois à leur emplacement, “passer ainsi que font les nuages” puis s'installer sur la Terre » (وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً يَعْنِي تَحْسَبُهَا) « وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ فَتَسْتَوِي فِي الْأَرْضِ /wa-tarā l-jibāl taḥsabuhā jāmidā ya'nī taḥsabuhā makānahā wa-hiya tamurru marr al-saḥāb fa-tastawī fī l-ard') ; Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 327 : « C'est-à-dire immobiles » (أَيِّ واقفة) *ayy wāqifa*) ; et al-Ṭabarī, *Jāmi'*, VIII, p. 724 : « “tu verras les montagnes”, ô Muḥammad, ce jour-là “que tu crois” dressées, en train de passer » (وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ فَتَسْتَوِي فِي الْأَرْضِ /wa-tarā l-jibāl yā Muḥammad yawma'īdin taḥsabuhā qā'ima wa-hiya tamurru).

²²⁵⁸ Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 327 : « Elles s'en iront comme s'en vont [cf. Q 52, 10] les nuages. Cela [aura lieu] lorsqu'il sera sonné dans la trompette. » (تَسِيرُ سِيرَ السَّحَابِ هَذَا إِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ) *tasīru sayr al-saḥāb hādā idā nufiḥa fī l-šūr*).

²²⁵⁹ Zammit, *Lexical Study*, p. 233.

²²⁶⁰ Jastrow, *Dictionary*, p. 969.

²²⁶¹ Jastrow, *Dictionary*, p. 1562 et Payne Smith, *Dictionary*, p. 575 ainsi que Sokoloff, *Lexicon*, p. 1554 qui indique qu'il pourrait s'agir d'un emprunt à l'arabe سَيَّرَة (*sayyara*).

À l’instar de Q 27, 88 qui décrivait les montagnes se déplaçant comme les nuages – une manière imagée de dire implicitement qu’elles seront arrachées, déracinées – après le coup de trompette finale, un autre verset que nous avons étudié dans notre partie à propos de cet instrument eschatologique évoque les montagnes mises en mouvement par l’intermédiaire du verbe de racine *s y r* comme l’une des conséquences du retentissement de la trompette (v. 18) :

[au jour où] les montagnes, mises en marche, seront un mirage (وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا) *wa-suyyirat al-jibāl fa-kānat sarāban*)²²⁶²

Comme nous le mentionnions plus tôt, le pseudonyme Christoph Luxenberg a proposé une relecture du verbe ‘canonique’ *سُيِّرَتِ* (*suyyirat*) en *سُتِّرَتِ* (*suttirat*) avec le sens de « détruites ». Si ce sens hypothétique (qui rappelons-le, n’existe pas en arabe, mais est attesté dans de nombreuses autres langues sémitiques) peut être envisagé dans le contexte de ce verset (mais pas dans tous ceux qui emploient ce verbe²²⁶³), il est tout aussi probable que l’image des montagnes déplacées à la suite du retentissement de la trompette finale et qui disparaissent, devenant un mirage, soit voulue par l’auteur de ce verset.

Un argument en faveur de cette dernière hypothèse est que nous retrouverions là les deux éléments des deux passages néotestamentaires discutés au début de cette sous-partie. Ces versets en question qui se situent dans le livre de l’Apocalypse décrivent les montagnes d’une part comme étant bougées de leurs emplacements (Ap 6, 14), ce qui correspondrait aux montagnes mises en marche du Coran, et d’autre part comme n’existant plus (Ap 16, 20), correspondant au mirage coranique.

Une sourate comme Q 78 pourrait dès lors être comprise comme une homélie eschatologique dont Q 78, 20 aurait comme sous-texte ces deux versets néotestamentaires.

Les trois autres passages eschatologiques du Coran qui emploient la combinaison verbe *s y r* + nom *jibāl* doivent certainement être considérés sous cet angle²²⁶⁴. Nous les donnons les uns à la suite des autres ci-dessous :

au jour où Nous mettrons les montagnes en marche... (وَيَوْمَ نَسِيرُ الْجِبَالِ) *wa-yawm nusayyiru l-jibāl*)²²⁶⁵

[En ce jour] où les montagnes marcheront, furtives (وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا) *wa-tasīru l-jibāl sayran*)²²⁶⁶

²²⁶² Q 78, 20.

²²⁶³ C’est notamment le cas des endroits où le Coran emploie cette même phrase : « Allez sur la Terre/Parcourez la Terre » (سِيرُوا فِي الْأَرْضِ) *sīrū fi l-ard*). Cf. Q 3, 137 ; Q 6, 11 ; Q 16, 36 ; Q 27, 69 ; Q 29, 20 et Q 30, 42.

²²⁶⁴ Nous excluons ici Q 13, 31 qui reprend certainement *a posteriori* le discours eschatologique sur les bouleversements terrestres de la Fin pour l’intégrer dans une péripécie polémique : « Si un *qur’ān* par lequel les montagnes seraient mises en marche, ou par lequel la Terre serait mise en pièces, ou par lequel il serait parlé aux morts... » (وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمَةٌ بِهِ الْمَوْتَى) *wa-law anna qur’ānan suyirāt bihi l-jibāl aw quṭṭi’at bihi l-ard aw kullima bihi l-mawtā*).

²²⁶⁵ Q 18, 47.

²²⁶⁶ Q 52, 10.

Lorsque les montagnes seront mises en marche » (وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ) /wa-idā l-jibāl suyyirat)²²⁶⁷

Nous avons déjà traité du premier extrait de la sourate al-Kahf (Q 18) qui introduit une péripécie eschatologique puisqu'il se poursuit en décrivant la Terre nivelée « comme une plaine » et évoque dans les versets suivants le Rassemblement en vue du Jugement. Ce passage de Q 18, 47 allie donc certainement le sous-texte d'Ap 6, 14 et Ap 16, 20 en même temps que celui de Mc 13, 8 et Mt 24, 7.

Le verset que nous citons ensuite provient de la sourate al-Ṭūr (Q 52) et est précédé de la mention du ciel ébranlé (sous-textes de Mc 13, 25 et Mt 24, 29), au sein d'une péripécie eschatologique (vv. 6-28) qui se poursuit par des descriptions du châtement et de la récompense qui seront octroyés aux Hommes, implicitement à la suite du Jugement Dernier.

Notre dernier verset à l'étude est tiré de la sourate al-Takwīr (Q 81), à la suite de deux versets décrivant l'obscurcissement du soleil (v. 1) et des étoiles (v. 2), dont le sous-texte est celui de Mc 13, 24 et Mt 24, 29.

Ces trois descriptions coraniques des montagnes étant mises en marche (déplacées), ou marchant (se déplaçant) s'inscrivent dans un contexte clairement eschatologique, au sein d'un discours qui décrit d'autres bouleversements terrestres et/ou célestes et puise certainement ses images, entre autres, dans les « apocalypses synoptiques » de Marc et de Mathieu. Toutefois, les montagnes en étant absentes, il nous semble qu'en l'occurrence nos trois versets coraniques pourraient avoir comme sous-texte spécifique Apocalypse 6, 14 qui, rappelons-le, lit : « toutes les montagnes [...] seront bougées de leurs emplacements ». De manière intéressante, la partie du verset « de leurs emplacements » qui est traduit en syriaque par ܡܢ ܕܘܟܝܘܬܗܘܢ (mēn dūkyōthūn) dans la Pešittā se trouve être l'exacte même formulation qu'emploie un exégète ancien comme Muqātil b. Sulaymān dans son interprétation de ces trois versets coraniques²²⁶⁸ : « de leurs emplacements » (ܡܢ ܐܡܟܝܢܗܘܢ/min amākinihā)²²⁶⁹. Peut-être cette interprétation reflète-t-elle la connaissance qu'avaient certains des premiers musulmans du sous-texte néotestamentaire de ces versets.

L'image que cherche à véhiculer l'auteur de ces textes est certainement non plus celle des montagnes détruites et broyées comme dans les cas précédemment discutés, mais celle des

²²⁶⁷ Q 81, 3.

²²⁶⁸ Le nom syriaque ܕܘܟܝܘܬܗܘܢ (dūkō) se traduisant en arabe par مكانة (makāna) ou مكان (makān). Voir Manna, *Dictionnaire*, p. 198 et Costaz, *Dictionnaire*, p. 64.

²²⁶⁹ Muqātil, *Tafsīr*, II, p. 291 ad Q 18, 47 : « “au jour où Nous mettrons les montagnes en marche” depuis leurs emplacements » (ܡܢ ܐܡܟܝܢܗܘܢ/وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ مِنْ أَمَاكِينِهَا) ; id., III, p. 283 ad Q 52, 10 : « “les montagnes s'en iront” de leurs emplacements » (ܡܢ ܐܡܟܝܢܗܘܢ/min amkinatihā) ; et id., III, p. 455 ad Q 81, 3 : « “... mises en marche” depuis leurs emplacements » (ܡܢ ܐܡܟܝܢܗܘܢ/min amākinihā). Cf. plus tard al-Ṭabarī, *Jāmiʿ*, X, p. 413 ad Q 52, 10 : « Il dit : Les montagnes s'en iront de leurs emplacements sur Terre » (يقول وتسير الجبال عن) (ياقؤلوا wa-tasīru min amākinihā min al-arḍ).

montagnes arrachées de leurs bases, ou déracinées²²⁷⁰. En cela, nous retrouvons un discours relativement proche de celui qui figure dans certaines des homélies eschatologiques de Jacques de Saroug. Dans son homélie *Sur la Fin* (n°192), il évoque ainsi notamment le sort des montagnes et de la Terre à travers une série de questions relatives au moment de la venue de l'eschaton :

Quand ta grande voix résonnera-t-elle pour déraciner les montagnes ? (ܩܠܥܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܕܢܥܩܘܪ ܩܘܪܝܢܐ /l-ēmatī rō'ēm qōlōk rōmō d-nē'qūr tūrē)²²⁷¹

Le verbe syriaque employé pour décrire ce qui adviendra aux montagnes (ܩܘܪܝܢܐ/tūrē) au Jour Dernier est ܩܘܪܝܢܐ (qar) qui signifie « déraciner », « arracher »²²⁷², et trouve des équivalents respectivement dans les verbes arabes استأصل (ista'aṣala) et قلع (qala'a)²²⁷³. Ce dernier verbe signifie aussi « ôter quelque chose de sa place », et nous retrouvons donc la description des montagnes « bougées de leurs emplacements » dans l'Apocalypse – le sous-texte probable des versets du Coran que nous venons de voir – dont les exégèses classiques sur les passages coraniques qui emploient le verbe de racine *sy r* se font probablement l'écho.

Dans une partie de son homélie *Sur la Fin* (n°67) consacrée à la Résurrection et aux bouleversements qui se produiront à ce moment (tremblement, tonnerre), Jacques de Saroug écrit :

Les montagnes seront arrachées et s'écrouleront sur les plaines (ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ /kad mētfarqīn tūrē l-mēfal 'al paq'ōtō)²²⁷⁴

Ici, le verbe ܩܘܪܝܢܐ (ētfaraq) que l'homéliste choisit est un synonyme du précédent en ce qu'il signifie entre autres « être disloqué » et « être arraché »²²⁷⁵. C'est ainsi qu'un de ses équivalents arabes se trouve être le verbe تقاع (taqalla'a) pour « être arraché » ou « être déraciné »²²⁷⁶. Mais un autre des

²²⁷⁰ À cet égard, voir al-Farrā', *Ma'ānī l-Qur'ān*, II, p. 69 ad Q 18, 47 : « On dit : les montagnes seront ôtées de [la Terre] » (ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ /yuqālū suyīrat 'anhā l-jibāl) ; id., *Ma'ānī l-Qur'ān*, III, p. 3 ad Q 52, 10 : « Les montagnes s'en iront de la surface de la Terre puis elles s'établiront, elles et la Terre » (ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ /wa-tasīru l-jibāl 'an wajh al-arḍ) ; Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 424 ad Q 52, 10 : « “les montagnes s'en iront” de la surface de la Terre » (ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ /an wajh al-arḍ) ; et al-Qummī, *Tafsīr*, p. 668 ad Q 52, 10 : « C'est-à-dire qu'elles s'en iront comme le vent » (ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ /ayy tasīru miṭl al-rīḥ).

²²⁷¹ Homélie 5/192, v. 91. Le vers suivant poursuit la question ainsi : « Et renverser les fondations de la Terre et la détruire ? » (ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ /w-šōrē w-mahēt dūmsēh d-ar'ō wa-mṭalēq lōh).

²²⁷² Payne Smith, *Dictionary*, p. 425 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 1131.

²²⁷³ Manna, *Dictionary*, p. 470 et Costaz, *Dictionnaire*, p. 262. Manna donne aussi les équivalents arabes suivants : عقر (aqura) pour « être, devenir stérile », عقم (uqima) pour « être stérile, être frappé de stérilité », هدم (hadama) pour « démolir, abattre, faire crouler » et انقلع (inqala'a) pour « être arraché, déraciné ».

²²⁷⁴ Homélie 3/67, v. 432.

²²⁷⁵ Payne Smith, *Dictionary*, p. 464 : « to be rent, dislocated » et Sokoloff, *Lexicon*, p. 1251 : « to be torn apart », « to be plucked out ».

²²⁷⁶ Costaz, *Dictionnaire*, p. 291.

sens du verbe syriaque est celui d'« être bougé » ou de « s'en aller »²²⁷⁷, correspondant à l'arabe انصرف (*inšarafa*)²²⁷⁸. Le début du vers de Jacques de Saroug peut donc être compris comme signifiant soit « Les montagnes seront arrachées/déracinées », soit « Les montagnes seront déplacées », ce dernier sens rejoignant directement celui des versets coraniques analogues décrivant les montagnes mises en marche.

Dans cette dernière image, il est certain que c'est le texte d'Ap 6, 14 que les auteurs respectifs des textes eschatologiques syriaques et arabes ont en tête lorsqu'ils composent leurs homélies décrivant les bouleversements touchant les montagnes.

Il ressort que non seulement les passages du Coran qui mentionnent le déracinement des montagnes à travers l'image de leur mouvement, mais aussi ceux qui parlent de leur tremblement et de leur destruction doivent très certainement être comprises comme des homélies en arabe sur la Fin qui insistent de manière imagée et frappante sur les différents bouleversements cosmiques et terrestres, dont ceux touchant les montagnes, en employant comme sous-texte notamment le sixième chapitre du livre de l'Apocalypse de Jean, à l'instar de ce que fait Jacques de Saroug dans ses diverses homélies eschatologiques en syriaques.

Pour résumer, les passages de trois sourates différentes du Coran – Q 18, Q 52, Q 81 – qui évoquent à la fois le mouvement des montagnes au Jour Dernier (bougées de leurs emplacements) se basant peut-être sur le texte d'Ap 6, 14b et d'autres cataclysmes terrestres et/ou cosmiques le font probablement en se servant du sous-texte des versets précédents du livre de l'Apocalypse allant d'Ap 6, 12a à Ap 6, 14a de la manière suivante :

- 1) Q 18, 47a évoque les montagnes mises en marche, c'est-à-dire déplacées, comme le fait Ap 6, 14b de même que Q 18, 47b mentionne la Terre nivelée rejoignant par là le tremblement de Terre d'Ap 6, 12a
- 2) Q 52, 9 évoque le ciel ébranlé tout comme Ap 6, 14a le fait pour l'enroulement du ciel et Q 52, 10 décrit les montagnes se déplaçant à l'instar d'Ap 6, 14b
- 3) Q 81, 1 mentionne l'obscurcissement du soleil comme Ap 6, 12b le fait et Q 81, 3 évoque les montagnes mises en marche comme Ap 6, 14b décrit les montagnes bougées de leurs emplacements

Si nous retrouvons cités ensemble différents cataclysmes eschatologiques d'Ap 6, 12-14 dans ces passages du Coran, notamment, un bouleversement qui se produira sur Terre au Jour Dernier manque toutefois dans le livre de l'Apocalypse : il s'agit du sort des mers.

3.5 Les mers dans les textes antérieurs au Coran

²²⁷⁷ Payne Smith, *Dictionary*, p. 464 : « to move to and fro, to be moved » et Sokoloff, *Lexicon*, p. 1251 : « to go away, depart ».

²²⁷⁸ Costaz, *Dictionnaire*, p. 291. L'auteur du dictionnaire donne aussi l'équivalent arabe تفرق (*tafarraqa*) pour « se séparer », « être séparé ».

chemin de tes chevaux dans la mer, dans le bouillonnement des eaux puissantes. » (דַּרְכֵי בָיִם סוּסֵיךָ)
דַּרְכֵי בָיִם סוּסֵיךָ /dārak^etā ba-yām sūsēykā hōmēr mayim rabīm)²²⁸⁶.

Hormis le dernier exemple textuel tiré du livre d’Habaquq, les différents versets vétérotestamentaires cités n’incluent pas les bouleversements affectant la mer au sein d’un discours plus large sur les cataclysmes célestes et terrestres causés par la venue de Dieu.

En outre on notera que l’image vétérotestamentaire la plus fréquente est celle de la mer asséchée (Isaïe et Nahum) et que dans tous ces textes, la mer est touchée par la peur que produit la vue de Dieu. C’est là une notion qui est commune dans les Psaumes qui relie la puissance et la colère divines à la peur de la mer qui tremble ou disparaît²²⁸⁷, et inversement affirme que seul Dieu peut contrôler les eaux si puissantes de la mer²²⁸⁸.

Un des psaumes utilise aussi des images assez proches de celles de Luc pour décrire la grandeur divine, puisque l’on y retrouve les notions de « fracas » (דַּכְיָם/dāk^eyām ; comparer à תֹהוֹת/tōhōt) et de « voix » ou « son/bruit » (קוֹלָם/qōlām ; comparer à l’exact équivalent מַלְא /qōlō) de la mer :

Les flots ont enflé, Seigneur ! les flots ont enflé leur voix ; les flots enflent leur fracas. (נִשְׂאוּ נְהַרְוֹת /nās^eū n^ehārōt Yhwh nās^eū n^ehārōt qōlām yis^eū n^ehārōt dāk^eyām)²²⁸⁹

Ces descriptions des Psaumes, de même que des autres livres vétérotestamentaires, diffèrent toutefois du verset de Luc de par leurs contextes respectifs puisque ces premiers se situent dans un discours relatif à la puissance de Dieu tandis que le contexte du second est apocalyptique, inscrivant l’agitation et les sons terrifiants de la mer parmi les signes avant-coureurs de la Fin.

Logiquement, c’est dans ce dernier contexte que les homélies syriaques de Jacques de Saroug et les ‘homélies arabes’ du Coran traitent des bouleversements affectant les mers au Jour Dernier.

Dans ce qui suit, nous nous proposons d’étudier les versets coraniques qui mentionnent le sort de la mer dans un contexte eschatologique en les considérant à la lumière de leurs sous-textes probables bibliques et en parallèle aux homélies syriaques qui décrivent les mêmes phénomènes en utilisant certainement le même canevas constitué de Luc 21, 25 aussi bien que de versets vétérotestamentaires.

3.6 Le sort eschatologique des mers dans le Coran

²²⁸⁶ Ha 3, 15.

²²⁸⁷ Ps 46, 4 : « Leurs eaux [i.e. aux mers] grondent en écumant ... » ; Ps 77, 17 : « Les eaux t’ont vu, Dieu, les eaux t’ont vu, elles tremblaient, l’abîme lui-même frémissait. » ; et Ps 114, 3 : « A cette vue [i.e. quand Israël sortit d’Egypte], la mer s’enfuit... ».

²²⁸⁸ Ps 65, 8 : « Il [i.e. Dieu] apaise le vacarme des mers, le vacarme de leurs vagues ... » et Ps 89, 10 : « C’est toi qui maîtrises l’orgueil de la Mer ; quand ses vagues se soulèvent, c’est toi qui les apaises. »

²²⁸⁹ Ps 93, 3. Le verset suivant lit : « Plus que la voix des grandes eaux, et des vagues superbes de la mer, superbe est le Seigneur dans les hauteurs ! »

La « mer » (بَحْر/baḥr), terme employé à 33 reprises dans le Coran, ou les « mers » (بِحَار/biḥār) qui y apparaît seulement deux fois²²⁹⁰, n'est impliquée dans un scénario eschatologique qu'au sein de trois très brefs versets qui n'emploient que deux racines trilitères différentes.

La première de celles-ci est la racine *s j r* qui se trouve dans la sourate al-Takwīr (Q 81), dans un verset intégré au sein d'une longue section décrivant les différents bouleversements cosmiques et terrestres avant-coureurs de la Fin (que nous avons vus à propos des vv. 1-3 et 11) :

Lorsque les mers seront mises à bouillonner (وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ/wa-idā l-biḥār sujirat)²²⁹¹

Le verbe que Régis Blachère traduit par « mises à bouillonner » est le passif de la deuxième forme verbale (intensive) de سَجَّرَ (sajjara). La racine trilitère *s j r* de laquelle dérive ce verbe ne se trouve employée dans le Coran qu'en deux autres endroits : en Q 52, 6 comme participe passif dans un contexte très probablement eschatologique pour décrire la mer (cf. ci-dessous) et en Q 40, 72 dans une forme verbale simple pour parler de ce qui adviendra des damnés dans le feu de l'Enfer²²⁹². De cette dernière occurrence on pourrait aisément déduire que le verbe a le sens de « brûler ».

Mais dans notre contexte de Q 81, 6 quel sens prend ce verbe ? Une analyse sémitique comparative nous permet de proposer deux pistes. La première, qui part de l'étude lexicale de Martin Zammit²²⁹³, nous conduit d'abord vers l'idée de « pluie violente » puisque l'araméen סַגְרִיָּא (sagrīrā) ainsi que l'hébreu סַגְרִיר (sag'rīr) signifient la « violente tempête pluviale »²²⁹⁴. Ensuite, les verbes desquels ces substantifs dérivent sont respectivement סַגַּר (s'gar) et סַגַּר (sāgar) dont le sens est de « fermer », d'« empêcher », notamment dans le contexte de la mer qui forme un barrage²²⁹⁵. C'est dans cette acception que l'on trouve aussi le verbe syriaque correspondant سَجَّرَ (sgar), qui signifie donc « fermer », « garder » ou « contenir », toujours dans le contexte de la mer comme cela est illustré dans deux exemples textuels donnés dans le dictionnaire de Jessie Payne Smith et dont le premier est : « Il ferma les portes de la mer » (سَجَّرَ تَارَعِ يَامَوَ/sgar tar'ay yamō)²²⁹⁶.

Ces trois verbes de racine *s j r* – bien plus que les deux substantifs desquels ils dérivent – ont un rapport intrinsèque avec la mer qui se trouve aussi être le sujet de notre verbe arabe de racine analogue en Q 81, 6. Si nous suivions le sens de ces verbes, ce verset se comprendrait ainsi : « Lorsque les mers seront confinées/encerclées », ce qui est une solution envisageable si l'on comprend l'image de ce bouleversement eschatologique comme signifiant que les mers seront

²²⁹⁰ Le duel « les deux mers » est employé quant à lui 5 fois dans le Coran.

²²⁹¹ Q 81, 6.

²²⁹² Q 40, 72 : « dans l'[eau] bouillante, puis dans le Feu, brûlés/précipités (فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ/fi l-nār yusjarūn) ».

²²⁹³ Zammit, *Lexical Study*, pp. 215-6. Zammit répertorie en outre le syriaque *sagrā* pour « heavy rain ».

²²⁹⁴ Jastrow, *Dictionary*, p. 956 : « severe rain storm ».

²²⁹⁵ *Ibid.*

²²⁹⁶ Payne Smith, *Dictionary*, p. 361. Le deuxième exemple donné est le suivant : « les mers contenues/encerclées par le sable » (يَمَمَّه سَجَّرَ بَحْرَهُ/yammē sgīrīn b-ḥōlō).

confinées ou restreintes pour ne former plus qu'une seule mer, à l'instar de ce que certains exégètes musulmans anciens ont proposé²²⁹⁷.

La seconde piste part de la remarque de Richard Bell qui, dans son commentaire de ce verset, constate que le verbe syriaque *šgar* signifie « chauffer » et « bouillir » tout comme le verbe arabe *sajjara*²²⁹⁸. En réalité, la racine trilitère équivalente se trouve dans nombre d'autres langues et notamment dans l'araméen *ܫܓܪ* (*šgar*) qui veut non seulement dire « couler » ou « se répandre », mais aussi « chauffer », comme dans l'exemple textuel suivant tiré du Talmud : « elle chauffa le four » (*ܫܓܪܐ ܛܢܘܪܐ* / *šāgrā tanūrā*)²²⁹⁹. De manière intéressante, le plus ancien dictionnaire arabe qui nous soit parvenu illustre l'emploi du verbe arabe *سَجَرَ* (*sajara*) par la phrase suivante : « J'ai *sajara* le four » (*سَجَرْتُ ٱلْثَوْرَ* / *sajartu l-tanūr*)²³⁰⁰, qui est l'exact équivalent du texte araméen puisqu'ils sont tous deux composés du verbe de racine *š g r / s j r* et du nom *tanūrā / tanūr* pour le « four ». Il ressort de cette analogie que le verbe arabe *سَجَرَ* (*sajara*) a indubitablement le sens de « chauffer ».

Logiquement le verbe syriaque *ܫܓܪ* (*šgar*), équivalent de l'araméen *ܫܓܪ* (*šgar*), a à la fois le sens de « verser » ou « laisser couler » et de « chauffer », « brûler » ou encore « être chaud »²³⁰¹.

De cette seconde piste, il ressort que le verbe employé en Q 81, 6 peut avoir deux sens. En suivant le premier sens des verbes araméen et syriaque, notre verset coranique signifierait « Lorsque les mers couleront/se répandront », ce qui rejoint une autre catégorie d'interprétations musulmanes anciennes qui emploie le verbe arabe *فَاضَتْ* (*fāḍat*), qui signifie précisément « déborder et couler à profusion », pour gloser *سُجِّرَتْ* (*sujjirat*)²³⁰².

²²⁹⁷ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 455 : « C'est-à-dire qu'elles seront projetées les unes à l'intérieur des autres. Les eaux douce et salée seront mélangées dans la mer portée à ébullition [cf. Q 52, 6], c'est-à-dire remplie. Toutes les mers deviendront alors une seule mer, comme une cuvette contenant de l'eau » (يعني جُرت بعضها في جوف بعض العذب) / *ya'ni fajjarat ba'duhā fi jawf ba'd al-ʿadb wa-l-māliḥ muli'at fi l-baḥr al-masjūr ya'ni l-mutamali' fa-šārat al-buḥūr kulluhā baḥran wāḥidan miṭl tašt fihi mā'*); al-Farrāʿ, *Ma'ānī l-Qurʾān*, III, p. 128 : « Les unes [i.e. les mers] parviendront aux autres et elles deviendront une seule mer » (يعني جُرت بعضها في جوف بعض العذب) / *afḍā ba'duhā ilā ba'd fa-šārat baḥran wāḥidan*); et Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qurʾān*, p. 516 : « elles seront remplies. On dit que les unes parviendront aux autres et qu'elles deviendront une seule chose » (يعني جُرت بعضها في جوف بعض العذب) / *muli'at yuqālu yufḍā ba'duhā ilā ba'd fa-tašīru šay'an wāḥidan*). Voir aussi 'Abd al-Razzāq, *Tafsīr*, III, p. 395 rapportant les dires attribués à al-Kalbī : « elles seront remplies – Il a dit “la mer portée à ébullition” [Q 52, 6] » (*muli'at a lā tarāhu yaqūlu l baḥr al-masjūr*).

²²⁹⁸ Bell, *Commentary*, II, p. 500.

²²⁹⁹ Jastrow, *Dictionary*, p. 1522. La citation est tirée du traité Sabbath 109b du Talmud.

²³⁰⁰ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿayn*, II, p. 216. Le compilateur du dictionnaire donne notamment la définition suivante d'un substantif dérivant de la racine *s j r* : « le *sajūr* est un nom pour le combustible » (*وَالسَّجُور اسم*) / *wa-l-sajūr ism li-l-ḥatab*).

²³⁰¹ Payne Smith, *Dictionary*, p. 559 et Sokoloff, *Lexicon*, pp. 1510-1.

²³⁰² 'Abd al-Razzāq, *Tafsīr*, III, p. 395 rapportant les dires attribués à Ibn Ḥuṭaym : « elles déborderont et couleront à profusion » (*فَاضَتْ* / *fāḍat*) et al-Ṭabarī, *Jāmi'*, XI, p. 401 résumant une partie des opinions des exégètes, dont Ibn Ḥuṭaym et al-Kalbī : « elles déborderont et couleront à profusion » (*فَاضَتْ* / *fāḍat*).

En suivant le deuxième sens des verbes analogues araméen et syriaque, mais aussi celui du guèze équivalent ܫܐܪܐ (*sak^wara*) dont le sens est celui de « devenir rouge comme le feu »²³⁰³ – Q 81, 6 signifierait « Lorsque les mers seront chauffées » ou « Lorsque les mers deviendront comme le feu ». Une fois encore, ces sens se trouvent dans une troisième et dernière catégorie d'exégèses anciennes qui insistent sur le fait qu'en des temps eschatologiques, les mers s'enflammeront et seront portées à ébullition si bien que leurs eaux s'évaporeront²³⁰⁴.

Si nous suivons l'hypothétique – mais plausible – dernière solution qui revient à traduire le verset à l'instar de ce que fait Blachère, nous pouvons proposer que le sous-texte de Q 81, 6 soit celui du verset suscité du livre d'Habaquq (3, 15) qui évoque, parmi d'autres bouleversements rejoignant ceux du début de Q 81, le « bouillonnement des eaux » (הַמַּיִם/ḥōmēr mayim)²³⁰⁵. À ce possible sous-texte, nous pouvons certainement ajouter celui du « rugissement » (ܬܘܗܘܬܐ/tōhtō) de la mer tel qu'il apparaît dans la version syriaque de Lc 21, 25, qui peut être considéré comme le son des eaux agitées par ce bouillonnement²³⁰⁶.

Il est notable qu'à notre connaissance, aucune des homélies eschatologiques de Jacques de Saroug n'emploie une image qui se rapproche de cette idée des eaux mises à bouillonner lors du Jour Dernier. En revanche, comme nous le verrons, nombre de ces homélies évoquent la disparition (par l'assèchement) des mers en ces temps finaux, rejoignant là une des interprétations donnée pas les *mufassirūn*.

Le deuxième verset du Coran qui emploie la racine trilitère *s j r* pour décrire l'état de la mer lors de la Fin se trouve dans la sourate al-Ṭūr (Q 52), dans le dernier verset d'une introduction sous forme de serment qui ouvre cette sourate (vv. 1-6) :

²³⁰³ Leslau, *Dictionary*, p. 497.

²³⁰⁴ Mujāhid, *Tafsīr*, p. 323 dans des dires attribuées à Ibn 'Abbās : « Elles *tusajjaru* jusqu'à ce qu'elles deviennent du feu » (تسجر حتى تصير ناراً) ; et dans des dires attribués à Mujāhid lui-même « elles seront allumées [comme le feu ; i.e. elles seront en feu] » (أوقدت) ; 'Abd al-Razzāq, *Tafsīr*, III, p. 395 rapportant des dires attribués à Wahb : « les mers bouillonneront en feu » (سجرت البحار ناراً) ; puis ceux attribués à Qatāda, p. 396 : « ses mers pénétreront dans la Terre et seront absorbées » (غار) ; *maūha* / *gāra mā'uhā wa-dāhaba*) ; al-Jubbā'ī, *Tafsīr*, p. 836 : « Ces « mers » seront celles de la Géhenne, car [à ce moment là] les mers de ce bas-monde auront disparu. Ce seront des mers d'eau bouillante (*hamīm*), pour le châtement des [damnés] » ; al-Qummī, *Tafsīr*, p. 741 : « toutes les mers qui entourent le monde se changeront en feu » (تتحول البحار التي حول الدنيا كلها نيراناً) ; et al-Ṭabarī, *Jāmi'*, XI, p. 400 : « Lorsque les mers seront allumées de feu et qu'elles brûleront » (واذا البحار اشتعلت ناراً وحيت) / *waiḍā l-biḥār ištā'at nāran wa-ḥamiyat*) et p. 402 : « Ses eaux disparaîtront » (ذهب ماؤها) / *annahū dāhaba mā'uhā*.

²³⁰⁵ L'hébreu הִמְרָה (*hōmēr*) est un hapax dans l'Ancien Testament. Cf. Holladay, *Lexicon*, p. 109 qui lui donne les sens de « storming » et « raging ».

²³⁰⁶ El-Badawi, *Syriac Aramaic Gospels*, p. 179 considère que le « rugissement » de la mer de Lc 21, 25 aura comme conséquence le « débordement de la mer » évoqué en Q 81, 6.

Bien que les versets 1 à 5 de Q 52 n'aient pas de connotation eschatologique – Richard Bell par exemple considère qu'ils décrivent des aspects de la révélation mosaïque²³⁰⁸ – le verset 6 que nous citons est très certainement une référence au bouleversement affectant la mer au Jour Dernier qui rejoint par là ce que nous venons de voir à propos de Q 81, 6. Toujours selon Bell, les dix premiers versets de Q 52 ont été retouchés à l'aide de multiples interpolations, et ce afin de donner au « Châtiment » du verset suivant (v. 7) une coloration clairement eschatologique²³⁰⁹.

Quoi qu'il en soit, d'après les résultats de nos analyses concernant le verbe de même racine سُجِّرَتْ (*sujjirat*), le participe passif مَسْجُور (*masjūr*) qui est employé ici pour qualifier la « mer » devrait avoir approximativement le même sens que le participe passif du verbe syriaque analogue عَجِرَ (*šgar*), soit « en feu » ou « enflammée »²³¹⁰. Nous retrouvons avec ces qualificatifs une première catégorie d'exégèses musulmanes anciennes qui considèrent qu'il est fait référence à la mer « en feu »²³¹¹. Cette interprétation semble aller de pair avec une autre impliquant qu'à la Fin, les eaux brûlantes de l'Enfer seront rapprochées de la Terre²³¹², ou encore qu'il s'agit de la mer qui se trouve sous le Trône divin²³¹³.

²³⁰⁷ Q 52, 6.

²³⁰⁸ Bell, *Commentary*, II, p. 308. Il considère que le v. 1 pourrait désigner le mont Sinaï, les vv. 2-3 le livre écrit de la Révélation, le v. 4 le tabernacle et le v. 5 possiblement le toit du tabernacle.

²³⁰⁹ *Ibid.* Richard Bell considère que le passage entier (vv. 1-10) a été révisé, et que l'original était composé des vv. 4, 5, 6, 7 et 8 et que les ajouts sont les vv. 1, 2, 3, 7, 8, 9 et 10. Il écrit que le but fut de « replace a series of unconnected oaths by a series connected with the Mosaic revelation, and to make the threatened punishment definitely eschatological ».

²³¹⁰ Payne Smith, *Dictionary*, p. 559 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 1511.

²³¹¹ Mujāhid, *Tafsīr*, p. 271 : « C'est-à-dire [la mer] allumée [i.e. en feu] » (الموقد / *ya'ni l-mūqad*) ; al-Farrāʿ, *Ma'ānī l-Qur'ān*, III, p. 3 : « 'Alī b. Abī Ṭālib (que Dieu lui fasse miséricorde) disait : *masjūr* [remplie] de feu. » (كان الموقد وتأول ذلك والبحر الموقد) ; et al-Ṭabarī, *Jāmi'*, X, p. 408 qui résume ainsi une première série d'interprétations attribuées à 'Alī, Ibn 'Aṭīyya et Mujāhid : « Allumée [i.e. en feu] et cela est expliqué [ainsi] : Par la mer allumée, chauffée » (الموقد وتأول ذلك والبحر الموقد) (الموقد وتأول ذلك والبحر الموقد) / *al-mūqad wa-ta'awwala ḍālika wa-l-baḥr al-mūqad al-muḥmā*). Cf. aussi al-Qummī, *Tafsīr*, p. 668 : « Elles seront mises à bouillonner au Jour de la Résurrection. Tout cela [i.e. vv. 1-6] est un serment » (يسجر يوم) / *yusajjiru yawm al-qiyāma wa-hāḍā qasam kulluhu*).

²³¹² Mujāhid, *Tafsīr*, p. 271 selon les dires attribués à Sa'īd b. al-Musayyib : « 'Alī b. Abī Ṭālib demanda au Juif : "Où se trouve l'Enfer ?", et le Juif répondit : "Sous la mer". Il dit : "Tu dis vrai", puis il récita "Par la mer portée à ébullition" » (قال علي بن أبي طالب لليهودي أين جهنم فقال اليهودي تحت البحر قال علي صدق ثم قرأ وَالْبَحْرُ الْمَسْجُورُ) / *qāla 'Alī ibn Abī Ṭālib li-l-yahūdī ayna jahannama fa-qāla l-yahūdī taḥt al-baḥr qāla 'Alī šadaqa tumma qara'a wa-l-baḥr al-masjūr*).

²³¹³ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 282 : « Sous le Trône, remplie d'eau que l'on appelle 'Mer de la Vie' avec laquelle Dieu fait revivre les morts entre les deux coups [de trompette] » (تحت العرش الممتلئ من الماء يستقى بحر الحيوان يحيي الله به الموتى فيما) / *taḥt al-'arṣ al-mutamali' min al-mā' yusammā baḥr al-ḥayawān yuḥī Llāh bihi l-mawtā fimā bayn al-nafḥatayn*) ; 'Abd al-Razzāq, *Tafsīr*, III, p. 243 rapportant l'interprétation attribuée à Abū Ṣāliḥ, *mawlā* de Umm Hānī : « C'est une mer qui se trouve sous le Trône » (هو بحر تحت العرش) / *huwa baḥr taḥt al-'arṣ*) ; et al-Ṭabarī, *Jāmi'*, X, p. 411 rapportant une cinquième série d'interprétations attribuées à 'Alī, 'Abd Allāh b. 'Amr et Abū Ṣāliḥ :

Autrement, les *mufassirūn* ont soit compris ce verset comme le précédent, c'est-à-dire comme signifiant que les mers seront vidées de leurs eaux²³¹⁴ ; soit à l'opposée, comme voulant dire qu'elles seront pleines ou remplies en déclarant que مَسْجُور (masjūr) est un synonyme de مملوء (mamlū)²³¹⁵.

Bien qu'à notre connaissance cette équivalence entre les deux termes ne soit pas attestée, cette exégèse rejoint celle vue précédemment qui comprenait Q 81, 6 comme un verset décrivant les mers débordant.

De manière intéressante, une dernière interprétation attribuée à Ibn 'Abbās, qui n'apparaît que dans la somme d'exégèses d'al-Ṭabarī, considère que « Le *masjūr* est ce qui est contenu » (المسجور المسجور / *al-masjūr al-maḥbūs*)²³¹⁶, rejoignant par là le sens du syriaque سجر (sgar) qui signifie « contenir » à propos de la mer, notamment. En suivant ce *tafsīr* ainsi que l'équivalence des racines araméenne, hébraïque et syriaque *s g r* et arabe *s j r*, le verset signifierait « Par la mer contenue ».

Toutefois, il est plus probable qu'à l'instar de Q 81, 6 notre verset emploie le verbe de racine *s j r* comme équivalent morphosémantique de *š g r*, et qu'il ait donc le sens qui lui est donné par certaines exégèses anciennes ainsi que par la traduction de Blachère, soit « Par la mer enflammée/en feu » ou « Par la mer en ébullition ». Ainsi, comme précédemment, les sous-textes bibliques possibles de Q 52, 6 seraient à la fois Ha 3, 15 qui mentionne le bouillonnement des eaux à la suite des bouleversements célestes et Lc 21, 25 qui, dans la Pešittā, évoque le rugissement de la mer là aussi à la suite des bouleversements célestes²³¹⁷, inscrivant clairement nos deux versets

« Cette mer *masjūr* par laquelle notre Seigneur, Béni et Très-Haut, jure est une mer dans le ciel sous le Trône » (البحر المسجور الذي أقسم به ربنا تبارك وتعالى بحر في السماء تحت العرش) / *inna hādā l-baḥr al-masjūr al-laḍī aqsama bihi rabbunā tabāraka wa-ta'ālā baḥr fi l-samā' taḥt al-'arṣ*).

²³¹⁴ Mujāhid, *Tafsīr*, p. 271 selon les dires attribués à al-Ḥasan : « Elles *tusjaru* jusqu'à ce qu'elle leur eau disparaisse et il n'y restera plus une seule goutte » (تسجر حتى يذهب ماؤها فلا يبقى فيها قطرة) / *tusjaru ḥattā yadhabu mā'uhā fa-lā yabqā fihā qaṭra*) et al-Ṭabarī, *Jāmi'*, X, p. 409 résumant une troisième interprétation attribuée à Ibn 'Abbās : « Le *masjūr* est ce qui a perdu ses eaux » (بل المسجور الذي ذهب ماؤه) / *bal al-masjūr al-laḍī ḍahaba mā'uhu*).

²³¹⁵ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 282 dans une interprétation précédée d'un *isnād* ('Abd Allāh > son père > al-Hudayl > al-Mubārak b. Faḍāla > al-Ḥasan) suivie de la phrase « Muqātil ne l'a pas entendu » (puisqu'il ne figure pas dans l'*isnād*) : « Remplie, comme Ses paroles "puis, dans le Feu, ils seront précipités" [Q 40, 72] » (المملوء مثل قوله ثم في) / *al-mamlū' miṭl qawluhu tumma fi l-nār yusjarūn*) ; al-Farrā', *Ma'āni l-Qur'ān*, III, p. 3 : « Et *masjūr* dans le parler des Arabes c'est ce qui est rempli » (المملوء في كلام العرب المملوء) / *wa-l-masjūr fi kalām al-'Arab al-mamlū'*) ; 'Abd al-Razzāq, *Tafsīr*, III, p. 244 rapportant les dires attribués à al-Kalbī : « Remplie » (المتملى) / *al-mutamali'*) ; Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 424 : « Remplie » (المملوء) / *al-mamlū'*) ; al-Yazīdī, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 350 : « Remplie » (المملوء) / *al-mamlū'*) ; al-Jubbā'ī, *Tafsīr*, p. 765 : « *Masjūr*, càd : *mamlū'*, « pleine, remplie » » ; et al-Ṭabarī, *Jāmi'*, X, p. 409 qui résume une seconde interprétation attribuée à Qatāda ainsi : « Le sens de cela est : Lorsque les mers seront remplies. Il dit : le *masjūr* est ce qui est rempli » (بل معنى ذلك وإذا البحار ملئت وقال المسجور المملوء) / *bal ma'nā dālīka wa-iḍā l-biḥār muli'at wa-qāla al-masjūr al-mamlū'*).

²³¹⁶ Al-Ṭabarī, *Jāmi'*, X, p. 409.

²³¹⁷ El-Badawī, *Syriac Aramaic Gospels*, p. 179 écrit que le « boiling sea » de Q 52, 6 est une autre conséquence du rugissement de la mer de Lc 21, 25.

employant la racine trilitère *s j r* à propos de la mer dans un contexte eschatologique des signes avant-coureurs de la Fin.

Un troisième et dernier verset du Coran vient décrire ce qui adviendra des mers au Jour Dernier, au sein de l'introduction eschatologique de la sourate al-Infīṭār (Q 83) à la suite des versets évoquant les bouleversements affectant le ciel (v. 1) et les étoiles (v. 2) dont nous avons déjà discuté :

Lorsque les mers seront projetées [hors de leurs rivages] (وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ) / *wa-idā l-biḥār fujjirat*)²³¹⁸

Avec ce verset, nous retrouvons précisément la même structure syntaxique qu'en Q 81, 6, ainsi que ses mêmes composantes lexicales si ce n'est qu'une seule lettre est changée : le *sīn* du verbe *sujjirat* est ici un *fā'* qui donne فُجِّرَتْ (*fujjirat*). Que signifie ce verbe traduit par Blachère en « projetées » ? D'après une étude comparative de la racine trilitère *f j r* de laquelle dérive ce verbe, il ressort qu'outre des sens relativement peu compatibles avec le contexte du verset avec l'araméen פָּגַר (*p'gar*) pour « percer », mais aussi « fendre », « casser » et « détruire », avec l'hébreu פָּגַר (*pāgar*) qui partage ces trois derniers sens²³¹⁹, ou encore le guèze ፈገረ (*fagara*) pour « gratter le sol » ou « être résolu »²³²⁰, c'est le verbe sud arabe *fgr* pour « faire couler » (un chenal d'adduction d'eau) qui nous donne l'équivalent le plus plausible au sens du verbe arabe²³²¹.

Dès lors le verset signifierait : « Lorsque l'on fera couler les mers », un sens qui convient parfaitement au contexte et qui se rapproche de l'interprétation attribuée à Ibn Huṭaym qui, comme pour Q 81, 6, aurait considéré qu'on doit le comprendre comme « elles déborderont et couleront à profusion » (فَاضَتْ/fāḍat)²³²².

On notera en outre que l'on retrouve les mêmes exégèses que précédemment, donnant au verbe de racine *f j r* le sens d'« être remplies » (مُلِّتْ/mullīṭ)²³²³, ou encore d'« être changées en feu » (تَتَحَوَّلُ/taḥawwal) ²³²⁴. Il nous semble toutefois que ces interprétations se basent plus sur le passage analogue de Q 81, 6 que sur le sens même du verbe فُجِّرَتْ (*fujjirat*). Enfin, une interprétation dominante, qui rejoint peut-être quelque peu celle des mers coulant à profusion, propose que le sens de Q 82, 3 soit celui de « Lorsque les mers seront projetées les unes dans les autres »²³²⁵.

²³¹⁸ Q 82, 3.

²³¹⁹ Jastrow, *Dictionary*, p. 1135.

²³²⁰ Leslau, *Dictionary*, p. 156.

²³²¹ Beeston et al., *Dictionary*, p. 43. À noter que les auteurs du dictionnaire donnent à ce verbe l'équivalent arabe فَجَّرَ (*fajjara*).

²³²² Mujāhid, *Tafsīr*, p. 325.

²³²³ 'Abd al-Razzāq, *Tafsīr*, III, p. 402 rapportant les dires attribués à al-Kalbī : « Elles seront remplies » (مُلِّتْ/mullīṭ).

²³²⁴ Al-Qummī, *Tafsīr*, p. 743 : « Elles se transformeront en feu » (تَتَحَوَّلُ نِيرَانًا/taḥawwalu nīrānan).

²³²⁵ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 458 : « “Lorsque les mers”, c'est-à-dire les eaux douce et salée “seront projetées” les unes à l'intérieur des autres, alors les mers deviendront une seule mer et elles seront remplies » (وَإِذَا الْبِحَارُ يَعْجِي)
وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ وَالمَالِحُ الْعَذْبُ وَالْمَالِحُ فُجِّرَتْ بَعْضُهَا فِي جَوْفِ بَعْضِ فَصَارَتِ الْبِحَارُ بَحْرًا وَاحِدًا فَامْتَلَأَتْ

Il nous paraît plus sûr de comprendre le verbe فُجِّرَتْ (*fujjirat*) à la lumière de son équivalent morphologique *fgr* en sud arabe, et dès lors selon son assimilation au verbe فاضت (*fādat*) par une exégèse musulmane ancienne comme celle attribuée à Ibn Ḥuṭaym, qui donne au verset le sens de « Lorsque les mers couleront à profusion ».

Cette image ne figure pas dans les différents textes bibliques que nous avons étudiés en introduction à cette sous-partie, mais de manière intéressante, nous la retrouvons dans une des homélies eschatologiques de Jacques de Saroug, *Sur la Fin* (n°192) dans une péricope sur la terreur du Jour de l'avènement du Seigneur à la suite de la description des bouleversements cosmiques et terrestres :

Les mers seront déversées, les bateaux brisés, le monde sera passé ! (*مَحْتَكِرِ الْمَسِيحِ بِمَلَكِهِ الْفَتْرَةَ حَلَمَهُ*)
*yammē zalī'īn ēlfē tbīrōn 'ōlmō wa-'bar*²³²⁶

La première partie de ce vers emploie d'abord le substantif *مَحْتَكِرِ* (*yammē*), le pluriel de *مَحْتَكِر* (*yamō*) pour la « mer », qui était employé dans la traduction syriaque de Lc 21, 25 et ensuite le verbe *مَد* (*zla'*) qui signifie « puiser » l'eau, mais aussi et surtout la « (dé)verser » et la « vider »²³²⁷. Ces derniers sens se traduisent par les verbes arabes *صَبَّ* (*ṣabba*) pour « verser », « être versé, répandu »²³²⁸, ainsi que *أَرَاقَ* (*arāqa*), *دَفَقَ* (*dafaqa*) et *سَكَبَ* (*sakaba*)²³²⁹. Bien qu'aucun des verbes arabes équivalents donnés par les dictionnaires de Manna et de Costaz n'aient le *فَاضَ* (*fāḍa*) des exégèses musulmanes, le sens en est le même. Ainsi, si la première partie du vers suscité avait été écrite en arabe, nous pourrions avoir par exemple *الْبِحَارُ سَكَبَتْ* (*al-bihār sakabat*).

jawf ba'd fa-ṣārat al-bihār baḥran wāḥidan fa-mtuli'at) ; ‘Abd al-Razzāq, *Tafsīr*, III, p. 402 rapportant les dires attribués à al-Ḥasan : « Elles seront projetées les unes dans les autres et une partie disparaîtra » (*فُجِّرَ بَعْضُهُنَّ فِي بَعْضٍ*)
fujjira ba'ḍuhā fī ba'ḍ fa-ḍahaba ba'ḍuhā) ; Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 518 : « C'est-à-dire qu'elles seront projetées les unes dans les autres » (*بَعْضٌ إِلَى بَعْضٍ*)
ayy fujjira ba'ḍuhā ilā ba'd) ; al-Jubbā'ī, *Tafsīr*, p. 840 : « Cād : quand les mers s'écouleront les unes dans les autres, celles d'eau salée dans celles d'eau douce et inversement, de façon à ne plus former qu'une seule mer ; et cela parce que le barrage (*ḥāḡīz*) qui les séparait aura disparu du fait d'un tremblement de terre » ; et al-Ṭabarī, *Jāmi'*, XI, p. 424 résumant les interprétations (attribuées à Ibn ‘Abbās, Qatāda, al-Ḥasan et al-Kalbī) ainsi : « Dieu les projettera les unes dans les autres et elles seront toutes remplies » (*فُجِّرَ اللَّهُ بَعْضَهُنَّ فِي بَعْضٍ فَلَمْ يَمُتْ*)
fajjara Llāh ba'ḍahā fī ba'd fa-malā'a jamī'ahā).

²³²⁶ Homélie 5/192, v. 370.

²³²⁷ Payne Smith, *Dictionary*, p. 117 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 384.

²³²⁸ Costaz, *Dictionnaire*, p. 89.

²³²⁹ Manna, *Dictionary*, p. 228. L'équivalent morphosémantique exact est l'arabe *زَلَعَ* (*zala'a*) pour « brûler avec le feu », ce qui rejoint l'une des interprétations musulmanes de Q 82, 3 ; tandis que les verbes *مَزَجَ* (*mazaja*) pour « mêler » et *خَلَطَ* (*ḥalaṭa*) pour « mêler » et « mélanger » qui sont aussi donnés comme équivalents rejoignent l'exégèse majoritaire de Q 82, 3 qui déclarait que les eaux salées et les eaux douces seront mélangées. Autrement, le dictionnaire donne les équivalents suivants au syriaque *مَد* (*zla'*) : *غَرَفَ* (*ḡarafa*) pour « puiser » ; *نَحَّ* (*nazaha*) pour « épuiser un puits » ; *غَسَلَ* (*ḡasala*) pour « laver » ; etc.

Quelques vers avant, Jacques de Saroug décrit en des termes différents un phénomène probablement analogue, lorsque à la suite de la mention du retentissement du « Cri » eschatologique (v. 363) qui fait s'écrouler les montagnes (v. 364), il poursuit en écrivant :

La Terre vacillera, l'abîme disparaîtra et la mer s'asséchera (ܩܘܿܠܘܿܬܐ ܕܩܘܿܠܘܿܬܐ ܕܩܘܿܠܘܿܬܐ ܕܩܘܿܠܘܿܬܐ/w-mōyṭō tēbēl w-gōēz thūmō w-yōbēš yamō) ; Les eaux s'évanouiront, les reptiles mourront, les poissons disparaîtront (ܩܘܿܠܘܿܬܐ ܕܩܘܿܠܘܿܬܐ ܕܩܘܿܠܘܿܬܐ ܕܩܘܿܠܘܿܬܐ/w-mōfīn mayō w-mōēt rahšō w-ṭōlqīn nūnē)²³³⁰

Le verbe syriaque employé pour décrire ce qui adviendra de la mer en des temps eschatologiques est ܩܘܿܠܘܿܬܐ (*ibēš*), dont l'un des sens est celui d'« assécher »²³³¹, et qui trouve dans l'arabe يَبِسُ (*yabisa*), dont le sens est de « devenir sec » ou de « se dessécher », son exact équivalent morphosémantique²³³². Le sous-texte biblique de cette description eschatologique ne va pas forcément de soi, mais est rendue plus explicite dans un autre passage de l'homélie *Sur la Fin* (n°67) de Jacques de Saroug qui traite des bouleversements cosmiques et terrestres du Jour Dernier et qui, après avoir évoqué la destruction des montagnes (v. 259), emploie la même racine verbale pour exprimer ce qui adviendra de la mer :

Il grondera la mer puis l'asséchera, comme c'est indiqué (ܩܘܿܠܘܿܬܐ ܕܩܘܿܠܘܿܬܐ ܕܩܘܿܠܘܿܬܐ ܕܩܘܿܠܘܿܬܐ/kōē b-yamō ōf mōbēš lēh ak da-ršimō) ; Et de sa voix dévastera les rivières, ainsi qu'il est écrit (ܩܘܿܠܘܿܬܐ ܕܩܘܿܠܘܿܬܐ ܕܩܘܿܠܘܿܬܐ ܕܩܘܿܠܘܿܬܐ/w-nahrōtō b-qōlēh maḥrēb ak da-ktībō)²³³³

Par deux fois, l'homéliste précise « comme c'est indiqué » et « comme c'est écrit », sans expliciter la référence scripturaire qu'il a en tête. Mais il est évident que celle-ci est le verset suscité de Nahoum 1, 4 qui, rappelons-le, dit : « Il fulmine contre la mer et la met à sec ; il tarit toutes les rivières... » (ܩܘܿܠܘܿܬܐ ܕܩܘܿܠܘܿܬܐ ܕܩܘܿܠܘܿܬܐ ܕܩܘܿܠܘܿܬܐ/gō'ēr ba-yām va-yab^ēšēhū v^ē-kāl ha-nehārōt hēḥērīb). Le début de ce verset qui emploie le verbe hébreu יָבֵשׁ (*yābēš*) pour « assécher »²³³⁴ – le correspondant morphosémantique exact du syriaque ܩܘܿܠܘܿܬܐ (*ibēš*) – est ainsi traduit en syriaque dans la Pešīṭtā : ܩܘܿܠܘܿܬܐ ܕܩܘܿܠܘܿܬܐ ܕܩܘܿܠܘܿܬܐ ܕܩܘܿܠܘܿܬܐ (*kōē b-yamō w-mōbēš lēh*).

Jacques de Saroug reprend donc mot pour mot (à l'exception du remplacement minime de la conjonction de coordination ܘ/wa- par ܕ/ōf) la traduction syriaque de Na 1, 4 dans son discours homilétique sur les bouleversements eschatologiques, et il ne fait nul doute que c'est ce même verset vétérotestamentaire qu'il emploie comme sous-texte dans les vers précédents de l'homélie n°192. De la même manière il est fort probable que notre homéliste se base sur ce même sous-texte pour décrire un des nombreux bouleversements terrestres qui aura lieu avant la Résurrection dans son homélie *Sur la Fin et le Jugement* (n°32) :

²³³⁰ Homélie 5/192, vv. 365-6.

²³³¹ Payne Smith, *Dictionary*, p. 185 : « to be dried up, arid ; to dry up » ; « to fade, wither » et Sokoloff, *Lexicon*, p. 561 : « to dry up ».

²³³² Manna, *Dictionary*, p. 290. D'autres équivalents sémantiques donnés par Manna sont جَفَّ (*jaffa*) pour « sécher », ذَبِلَ (*dabala*) pour « être fané, flétri » ; et تَجَفَّفَ (*tajafafa*) pour « être desséché, se dessécher », in Costaz, *Dictionnaire*, p. 136.

²³³³ Homélie 3/67, vv. 261-2.

²³³⁴ Holladay, *Lexicon*, p. 126.

Les mers seront dévastées de même que le seront les sources et les rivières (*ساحل بحرها من حصة ك*
ܪܗܘܝܡܘܨ/hōrbīn yammē ōf mabū'ē w-nahrōtō)²³³⁵

Bien que le verbe employé ici ne soit pas le *ܝܒܫ* (*ibēš*) équivalent de Na 1, 4 comme auparavant, l'utilisation du syriaque *ܚܪܒ* (*hrēb*) de racine *h r b* qui signifie « être dévasté »²³³⁶ et se trouve être le pendant exact de l'arabe *خرب* (*hariba*)²³³⁷ est très certainement une allusion à l'utilisation du verbe équivalent *ܚܪܝܒ* (*hēhērīb*) dans la seconde partie du verset de Na 1, 4 qui est associé aux « rivières ».

Quel est le rapport de cette utilisation de Na 1, 4 par Jacques de Saroug dans ses descriptions du bouleversement touchant la mer et celles du Coran ? Comme nous l'avons vu, le sens le plus probable de la racine *s j r* qui est employée par deux fois pour évoquer ce qui adviendra de la mer lors de la Fin (Q 81, 6 et Q 52, 6) est celui analogue au syriaque *ܫܓܪ* (*šgar*) notamment, qui a le sens de « chauffer ». Ces versets coraniques décrivent les mers comme étant chauffées ou mises en ébullition au Jour Dernier. Outre le fait que cette image corresponde possiblement à Ha 3, 15 ainsi que, dans une moindre mesure, au son qui en résulterait, le « rugissement » de Lc 21, 25, il est intéressant que les exégètes musulmans anciens aient considéré qu'une des conséquences de ces bouleversements touchant la mer soit la disparition de ses eaux (que l'on comparera aussi à l'homélie n°192, v. 366). On peut sans doute y voir la trace d'une ancienne compréhension de cette évaporation, ou de l'assèchement des mers lors de la Fin telle qu'elle est décrite en Na 1, 4 (et dans une moindre mesure en Is 19, 5).

Nous proposons donc de considérer que les versets eschatologiques du Coran qui mentionnent la ou les mer(s) brûlante(s), en ébullition (Q 81, 6 et Q 52, 6), le fassent avec comme sous-textes bibliques Ha 3, 15 pour le « bouillonnement » des eaux ; Lc 21, 35 pour le son, le « rugissement », qui en résulte ; et Na 1, 4 ainsi qu'Is 19, 5 pour la conséquence ultime : l'assèchement de la mer. De la même manière que Jacques de Saroug intègre un verset vétérotestamentaire (Na 1, 4) dans son propre discours homilétique original (et chrétien) sur les bouleversements de la Fin du monde, les textes qui seront intégrés au Coran peuvent être considérés comme des homélies en arabe décrivant ces mêmes cataclysmes eschatologiques qui utilisent une toile de fond composée de textes vétéro- et néotestamentaires.

De manière similaire, Q 82, 3 qui décrit les mers comme coulant à profusion lors de la Fin s'apparente à l'image des mers vidées et déversées qui apparaît dans un vers de Jacques de Saroug, les deux au sein de passages explicitement eschatologiques traitant des différents bouleversements cosmiques et terrestres précédant la Résurrection et le Jugement.

²³³⁵ Homélie 2/32, v. 23.

²³³⁶ Payne Smith, *Dictionary*, p. 155 : « to waste » ; « to be laid waste, be desolate, destroyed, ruined, ravaged » et Sokoloff, *Lexicon*, p. 485 : « to be destroyed, laid waste ».

²³³⁷ Manna, *Dictionary*, p. 265 et Costaz, *Dictionnaire*, p. 115. Manna donne comme autres équivalents *ܐܝܗܕܡ* (*inhadama*) pour « être démolit, abattu et crouler », « être détruit, renversé, anéanti » ; et *ܝܒܫ* (*yabisa*) ainsi que *ܝܒܫ* (*jaffa*) comme pour *ܝܒܫ* (*ibēš*).

Afin de récapituler les résultats de cette-sous partie concernant le sort des mers au Jour Dernier, nous indiquons dans le tableau comparatif ci-dessous les sous-textes bibliques probables suivis des homélies syriaque et arabe les employant :

Bible (A.T. et N.T.)	Homélies de Jacques de Saroug	Coran
<p>... dans le bouillonnement des eaux puissantes. (דָּרְכַתְּ רַבִּים /dārak^etā ba-yām sūsēykā ḥōmēr mayim rabīm)</p> <p>Ha 3, 15</p> <p>les nations seront dans l'angoisse, épouvantées par le son du rugissement de la mer.</p> <p>(כַּכֵּן יִהְיֶה כְּשֶׁיִּשְׁמַע הָעַמִּים אֶת-קוֹל דְּיָם /w-ba-r^o ūlšōnō d-^cammē w-pūšōk aydayō mēn tōhtō d-qōlō d-yamō)</p> <p>Lc 21, 25</p> <p>Il fulmine contre la mer et la met à sec ; il tarit toutes les rivières... (גּוֹעֵר בַּיָּם וַיַּבְּשֵׂהוּ /gō^er ba-yām va-yab^ešēhū v^e-kāl ha-nehārōt hēhērīb)</p> <p>Na 1, 4</p>	<p>... la mer s'assèchera (w-yōbēš yamō /w-yōbēš yamō) ; Les eaux s'évanouiront... (w-mōfīn mayō /w-mōfīn mayō)</p> <p>Homélie 5/192, vv. 365-6</p> <p>Il grondera la mer puis l'assèchera, comme c'est indiqué (kōē b-yamō of mōbēš lēh ak da-ršīmō) ; Et de sa voix dévastera les rivières, ainsi qu'il est écrit (w-nahrōt b-qōlēh maḥrēb ak da-ktībō)</p> <p>Homélie 3/67, vv. 261-2</p>	<p>Lorsque les mers seront mises à bouillonner (وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ /wa-idā l-biḥār sujīrat)</p> <p>Q 81, 6</p> <p>Par la mer portée à ébullition (وَالْبَحْرُ الْمَسْجُورُ /wa-l-baḥr al-masjūr)</p> <p>Q 52, 6</p>
	<p>Les mers seront déversées ... (yammē zalī'in /yammē zalī'in)</p>	<p>Lorsque les mers couleront à profusion (وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ /wa-idā l-biḥār fujjirat)</p>

X	Homélie 5/192, v. 370	<i>idā l-bihār fujjirat</i> Q 82, 3
---	-----------------------	--

Conclusions préliminaires

Nous avons vu tout au long de cette sous-partie concernant les bouleversements eschatologiques cosmiques et terrestres que dans différentes parties de ces sourates (mais le plus souvent dans les versets introductifs des sourates les plus courtes situées en fin de corpus), le Coran décrit de manière très imagée et frappante le sort des astres dans le ciel et des éléments naturels sur Terre lors de l'avènement de l'*eschaton*.

Ces descriptions très nombreuses –réparties sur des dizaines de versets – sont souvent exprimées par le biais d'un vocabulaire ambigu qui est pour la plupart composé de hapax. Nous avons essayé de l'éclaircir à travers une étude sémitique comparative.

Mais surtout, nous avons cherché à comprendre ces versets coraniques eschatologiques comme des homélies en arabe en les lisant à la lumière des homélies eschatologiques de Jacques de Saroug (et dans une moindre mesure, de Narsaï). Il nous semble que cette analyse comparative a pu être fructueuse pour démontrer d'une part que dans ses évocations des bouleversements cosmiques et terrestres de la Fin, le Coran n'interprète pas des phénomènes naturels (éclipses, tremblements de Terre, etc.) ayant eu lieu du vivant de Muḥammad comme l'ont pensé certains chercheurs, et d'autre part, et c'est là le corollaire du point précédent, que ces textes du Coran s'inscrivent pleinement dans leur contexte littéraire et historique dans la mesure où ce sont des discours exhortatifs qui se basent en partie sur des passages précis de l'Ancien et du Nouveau Testaments, cherchant à frapper l'imagination de l'auditoire pour le pousser à se repentir au plus vite, à la manière de ce que font les homélies syriaques de l'Antiquité Tardive.

Ainsi, à l'instar des vers sur la Fin de Jacques de Saroug et de Narsaï, les textes qui viendront à être intégrés au Coran qui décrivent les terrifiants bouleversements eschatologiques se servent d'un ensemble relativement limité de sous-textes bibliques comme d'un canevas pour peindre leur discours sur ce sujet.

Dans un premier temps nous avons vu que l'ensemble des bouleversements cosmiques (l'obscurcissement du soleil, de la lune, et des étoiles ainsi que la chute de ces dernières et le tremblement, la fente ou la dissolution du ciel) tels qu'on les trouve décrits à travers le corpus coranique se basent essentiellement sur l'« apocalypse synoptique » de Mc 13, 24-5 (et son parallèle en Mt 24, 29 de même que sur Lc 21, 25-6), mais aussi sur Ap 6, 12-4 (et Ap 8, 12) pour ce qui est du Nouveau Testament. À leur tour, certaines des images employées dans les versets néotestamentaires sont dérivées de textes de l'Ancien Testament comme Is 13, 10-3 ; Ez 32, 7-8 et Jl 2, 10, notamment. En cela, nous retrouvons exactement ce que fait un homéliste comme Jacques de Saroug lorsqu'il

compose un discours original sur la Fin et qu'il ancre celui-ci dans un contexte et un sous-texte préexistant basé, lui aussi, essentiellement sur ces mêmes textes scripturaires.

Bien sûr, les versets bibliques susmentionnés ne sont pas les seuls à être cités, adaptés ou parfois simplement suggérés par les homélies syriaque et arabe. Le cas du rapport entre Q 73, 18 et 2 P 3, 10-2, par exemple, nous indique que ces textes homilétiques peuvent faire référence à d'autres passages scripturaires et de manière plus générale, une péricope de quelques vers(ets) chez Jacques de Saroug ou dans le Coran peut avoir été brodée de plusieurs strates empruntant à la fois à Mc 13, 24 ; à Ap 6, 14 ; à Ap 8, 12 et Is 13, 10 (dans le cas de Q 81, 1-3 par exemple).

En outre, il ne faut pas oublier le fait qu'une homélie – qu'elle soit écrite en syriaque ou en arabe – est une composition *originale*, ce qui sous-entend qu'il ne faut pas chercher d'antécédents textuels à chacune des composantes de ces écrits. Nous avons vu par exemple que les versets Q 75, 8-9 ou Q 70, 8 ne trouvent pas d'images semblables dans la Bible.

Dans un deuxième temps nous avons étudié les bouleversements terrestres (affectant la Terre, les montagnes et les mers) qui se démarquent quelque peu des précédents du fait que leurs descriptions ne sont pas dérivées d'un seul et unique passage incluant tous les cataclysmes célestes. Ainsi, les catastrophes affectant la Terre – son tremblement, sa fente, son anéantissement – ont comme sous-textes toute une série de versets néotestamentaires comme Mc 13, 8 (et les parallèles en Mt 24, 7 et Lc 21, 11) ; Ap 6, 12 et Ap 16, 18 et de nombreux sous-textes vétérotestamentaires comme Is 13, 13 et Is 24, 19-20 ; Ag 2, 6 ; Jl 2, 10 et Am 8, 8 ; tandis que celles touchant les montagnes – leur tremblement, leur déplacement, leur destruction et leur dispersion – sont basées sur Ap 6, 14 et Ap 16, 20 dans le Nouveau Testament et sur Jr 4, 24 ; Ha 3, 6+10 ; Is 5, 25 et Is 63, 19 dans l'Ancien Testament.

Ce tremblement de la Terre et des montagnes qui s'y trouvent ancrées a pour conséquence de terroriser les Hommes (un point spécifiquement homilétique) et d'éjecter les morts enfouis dans le sol – c'est-à-dire de mener à la Résurrection et *in fine*, au Jugement Dernier. C'est là une image clairement dérivée des « apocalypses synoptiques » néotestamentaires.

Enfin, nous avons vu que les trois versets coraniques qui évoquent le sort eschatologique des mers ne trouvent d'équivalent textuel néotestamentaire plausible qu'en Lc 21, 25 (soit le premier des deux versets de ce chapitre qui évoquent tour à tour les bouleversements terrestres et cosmiques de la Fin). Les descriptions vétérotestamentaires analogues sont en revanche plus nombreuses (Is 19, 5 ; Na 1, 4 ; Ag 2, 6 ; Ha 3, 15 et Ps 93, 3).

L'important est une fois encore d'insister sur le fait que les homélies eschatologiques arabes qui seront intégrées au Coran sont des textes parénétiqes, exhortatifs qui mettent en avant la terreur des événements liés à la Fin et qui se basent sur une trame fournie par un ensemble de sous-textes bibliques antérieurs que nous venons de citer. Mais ce sont aussi des textes originaux, comportant des éléments textuels neufs qui ne trouvent pas forcément des antécédents précis. Nous avons discuté d'exemples frappants de cas où à la fois des homélies sur la Fin de Jacques de Saroug et des versets coraniques emploient des images analogues qui ne figurent pourtant pas dans la Bible (voir par exemple les cas de Q 20, 105-7 ; Q 56, 5-6 et Q 82, 3).

Afin de faire ressortir les similarités lexicales et stylistiques entre les homélies syriaques et les versets du Coran, nous avons, tout au long de cette étude sur les bouleversements cosmiques et

etc.) dérive de l'« apocalypse synoptique » de Marc, c'est-à-dire de son treizième chapitre. Que penser alors des 'trous' dans le discours coranique vis-à-vis de Mc 13 ? Si certaines absences s'expliquent aisément – c'est le cas des références à Jésus, notamment – d'autres sont en revanche plus difficilement compréhensibles, comme par exemple l'absence de référence à Mc 13, 14 :

Quand vous verrez l'Abominable Dévastateur²³³⁸ installé là où il ne faut pas ... (Οταν δὲ ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἐστηκότα ὅπου οὐ δεῖ et $\text{כִּי־יִרְאוּ אֶת־הַמְּבַרְכֵּן הַזֶּה בְּמִקְדָּשׁוֹ וְלֹא־יִהְיֶה שָׁם אֱלֹהִים וְיִבְרָכְוּ אֶת־הַמְּבַרְכֵּן הַזֶּה בְּמִקְדָּשׁוֹ} / mō dēn da-hzaytūn ṓtō tanftō d-hūrbō hōy d-amirō b-Dōnyēl nbiyō d-qōymō aykō d-lō wōlē)²³³⁹$

Cet « Abominable Dévastateur » fait référence à plusieurs versets du livre de Daniel qui mentionnent l'« abomination dévastatrice » ($\text{מְבַרְכֵּן דִּשְׁמַרְתָּ} / ha-šiqūš m'šōmem$)²³⁴⁰, qui se réfère sans doute au roi Antiochos IV Epiphane (r. 175-164 av. l'ère commune) qui aurait dressé un autel dédié à Zeus dans le temple de Jérusalem²³⁴¹. Lorsque dans les paroles qui lui sont attribuées, Jésus reprend cette expression, il fait possiblement allusion à la dévastation du Temple de Jérusalem (qui aura lieu en 70 de l'ère commune – suggérant que ce sont là des paroles qui lui sont attribuées *a posteriori*), et plus probablement à la statue d'une divinité²³⁴². Quoi qu'il en soit, de manière plus importante pour notre propos, cette expression a été comprise par nombre d'exégètes chrétiens dans une perspective apocalyptique comme étant une allusion à l'Antéchrist dont la venue est annoncée dans les épîtres de Jean²³⁴³. Le même constat peut être réitéré à propos d'un autre verset de Marc 13 qui fait dire à Jésus qu'il y aura de faux (pseudo) Messies et prophètes avant l'avènement de la Fin :

²³³⁸ La traduction de la Pešittā ajoute : « le signe abominable du Dévastateur dont a parlé le prophète Daniel ».

²³³⁹ Cf. Mt 24, 15 : « Quand donc vous verrez l'Abominable Dévastateur [le signe abominable du Dévastateur, dans la Pešittā], dont a parlé le prophète Daniel installé dans le lieu saint ... » (Οταν οὖν ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιήλ τοῦ προφήτου ἐστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ et $\text{כִּי־יִרְאוּ אֶת־הַמְּבַרְכֵּן הַזֶּה בְּמִקְדָּשׁוֹ וְלֹא־יִהְיֶה שָׁם אֱלֹהִים וְיִבְרָכְוּ אֶת־הַמְּבַרְכֵּן הַזֶּה בְּמִקְדָּשׁוֹ} / mō dēn da-hzaytūn ṓtō tanftō d-hūrbō d-ētmar b-Dōnyēl nbiyō d-qōymō b-dūktō qdīšō) et en Lc 21, 20-1.$

²³⁴⁰ Dn 9, 27 : « Il imposera une alliance à une multitude pendant un septénaire, et pendant la moitié du septénaire, il fera cesser sacrifice et oblation ; sur l'aile des abominations, il y aura un dévastateur et cela, jusqu'à ce que l'anéantissement décrété fonde sur le dévastateur. » ($\text{וְעַל כִּנְנֵף שְׁקוּצִים מְשֻׁמֵּם וְעַד־כְּלֵה וְנִבְרָצָה תִּתַּד} / v'-'al k'naf šiqūšim m'šōmem v'-'al kālāh v'-nēḥērāšāh titak 'al šōmam). Cf. Dn 11, 31 et 12, 11. Comparer à 1 Mac 1, 54 : « Le quinzième jour de Kislew en l'an cent quarante-cinq, le roi construisit l'abomination de la dévastation sur l'autel des holocaustes [i.e. l'autel de Zeus Olympien]... » et 1 Mac 6, 7 : « Ils avaient aussi renversé l'abomination qu'Antiochus avait édiflée sur l'autel à Jérusalem... ».$

²³⁴¹ Yarbrow Collins, *Mark*, p. 608 suggère aussi une « tradition apocalyptique inspirée » du livre de Daniel.

²³⁴² *Ibid.*, pp. 608-11 pour une discussion autour des différentes hypothèses de lecture de cette expression. L'auteur note que le grec βδέλυγμα est employé dans la LXX pour désigner la représentation d'une divinité étrangère (Dt 7, 25-6 ; 27, 14-5 ; 29, 15-6).

²³⁴³ Voir 1 Jn 2, 18 : « Mes petits enfants, c'est la dernière heure. Vous avez entendu annoncer qu'un antichrist vient... » et 2 Jn 7 : « ... Le voilà, le séducteur et l'antichrist ! ». Cf. aussi 1 Jn 2, 22 et 4, 3. Karrer, « Antichrist », E.C., I, p. 79 précise que les développements chrétiens autour de la figure de l'antéchrist peuvent possiblement trouver leur origine dans les descriptions eschatologiques vétérotestamentaires de dirigeants et royaumes impies (cf. Ez 38-9) et qu'ils furent motivés par le vécu du règne d'Antiochos IV Epiphane (cf. passages de Dn cités ci-dessus). Voir aussi Robinson, « Antichrist », E.Q., I, p. 109 : « Although Mark does not use the term

De faux messies et de faux prophètes se lèveront et feront des signes et des prodiges pour égarer, si possible, même les élus (ἐγερθήσονται γὰρ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφήται καὶ δώσουσιν σημεῖα καὶ τέρατα πρὸς τὸ ἀποπλανᾶν, εἰ δυνατόν, τοὺς ἐκλεκτοὺς et ܩܘܡܘܢ ܓܝܪ ܡܫܝܗ ܕܕܘܓܘܠܘܬܐ ܘܐܢܒܝܝܬܐ ܕܩܕܘܒܘܬܐ ܘܢܝܬܠܘܢ ܕܘܬܘܬܐ ܘܬܝܕܡܪܘܬܐ ܘܢܐܩܘܢ ܝܢ ܡܝܫܟܗܘ ܕܦܠܘܓܒܝܘܕ)²³⁴⁴

Ce passage, mais aussi d'autres versets néotestamentaires datant du christianisme primitif qui n'avait pas encore de nom unique pour désigner cette figure venant « au lieu/en place du [vrai] Christ » (le sens littéral du grec ἀντίχριστος)²³⁴⁵, furent assimilés *a posteriori* à des descriptions de l'Antéchrist.

Or cette figure centrale dans les descriptions chrétiennes de la Fin du monde qui allie l'avènement d'un véritable Messie (Jésus) à la venue d'un ou de plusieurs faux Messies (antéchrists), n'est jamais mentionnée dans le Coran²³⁴⁶. Ainsi, comme l'avait déjà constaté Paul Casanova il y a un siècle de cela, ni le Messie, ni l'Antéchrist n'y apparaissent²³⁴⁷. Les possibles raisons de l'absence de ce premier ont déjà été discutées au début de ce chapitre et l'absence de ce dernier peut probablement être expliquée par le fait que sans mention d'un Messie dans les versets coraniques, il n'est nul besoin d'y faire apparaître une figure antagoniste.

Toutefois, deux remarques peuvent venir nuancer ces propos. D'une part un verset coranique qui mentionne une « Bête sortie de terre »²³⁴⁸ peut très certainement être lu comme une allusion à la

Antichrist, he probably has the the Antichrist in mind when he employs the Danielic expression « the abomination of desolation ». » et p. 110 : « With some justification, the Fathers of the Church assumed that the Markan « abomination of desolation » and the Pauline « man of lawlessness » were alternative names for the Antichrist ».

²³⁴⁴ Mc 13, 22. Comparer à Mt 24, 11 : « Des faux prophètes surgiront en foule et égareront beaucoup d'hommes. » (et cf. Mt 7, 15).

²³⁴⁵ Voir par exemple 2 Th 2, 1-12 ou Ap 16, 13 ; 19, 20 et 20, 10. Cf. Karrer, « Antichrist », E.C., I, p. 79.

²³⁴⁶ En revanche elle est abondamment présente dans la Tradition musulmane (*ḥadīṭ* et *tafsīr*) qui désignent l'Antéchrist par les termes الدجال (*al-dajjāl*) et المسيح الدجال (*al-masīḥ al-dajjāl*), les exacts équivalents des expressions néotestamentaires (des épîtres de Jean) dans la traduction syriaque de la Pešīṭta, ܕܘܓܘܠܘܬܐ (*daggōlō*) et ܡܫܝܗܘ ܕܘܓܘܠܘܬܐ (*mšihō daggōlō*), le premier terme de racine *d g l* signifiant « faux », « pseudo » (Payne Smith, *Dictionary*, p. 83 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 274). On notera en outre que la version syriaque de Mc 13, 22 suscitée emploie l'expression ܡܫܝܗܘ ܕܘܓܘܠܘܬܐ (*mšihē d-dagōlūtō*), dont le second terme dérive de la racine *d g l*, pour traduire ψευδόχριστοι. Voir en outre Cook, *Muslim Apocalyptic*, p. 450 (cf. les très nombreuses références dans l'index sous *Dajjāl*) et Robinson, « Antichrist », E.Q., I, pp. 107 et 110-2. On consultera aussi Wensinck, *Concordance*, I, p. 111 et id., VI, pp. 215-6 pour les références respectivement à الدجال (*al-dajjāl*) et à المسيح الدجال (*al-masīḥ al-dajjāl*) dans les corpus de *ḥadīṭ* sunnites.

²³⁴⁷ Voir l'introduction à la première sous-partie de ce deuxième chapitre.

²³⁴⁸ Q 27, 82 : « Quand la Parole tombera sur eux, Nous ferons pour eux sortir de terre une Bête qui leur parlera [et dira] que les Hommes n'étaient point convaincus de Nos signes. » (وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ) (wa-idā waqa'a l-qawl 'alayhim aḥrajnā lahum dābba min al-aṛḍ tukallimuhum anna l-nās kānū bi-āyātina lā yuqinūn bi-āyātina lā yūqinūn).

« bête » (θηρίον et ܚܝܘܬ ܫܝܢܘܐ/haywat šēnō) qui monte de la terre dans l'Apocalypse de Jean²³⁴⁹. Cela a déjà été noté à maintes reprises par la recherche orientaliste²³⁵⁰. Cette bête apocalyptique a été à son tour assimilée à l'Antéchrist dans l'exégèse chrétienne²³⁵¹. Dès lors, nous aurions peut-être dans le Coran une trace de cette figure eschatologique.

D'autre part il est notable que sur les huit homélies explicitement eschatologiques de Jacques de Saroug, aucune d'entre elles ne fasse non plus référence au verset suscité de l'Évangile de Marc, ni d'ailleurs au verset de l'Apocalypse. À l'instar du Coran, nous ne trouvons donc pas de mention de l'« Abominable Dévastateur », pas plus que de la « bête », dans le corpus homilétique de Jacques de Saroug. Le même constat peut être réitéré de manière plus générale en ce qui concerne la figure d'un antéchrist.

Dès lors, si nous n'avons pas de réponse catégorique pour expliquer l'absence de l'Antéchrist dans le Coran – un texte éminemment eschatologique qui emploie par ailleurs toutes les composantes du discours biblique sur la Fin – nous pouvons attirer l'attention sur le fait que deux corpus de textes de même nature (homilétiques) et de même style littéraire (eschatologiques) appartenant à la même période de l'Histoire (l'Antiquité Tardive) partagent ce point commun, ce qui ne nous semble pas relever de la coïncidence.

Ensuite, *a contrario* de ces remarques, il nous faut attirer l'attention sur le fait que sur l'ensemble des passages coraniques qui mentionnent un ou plusieurs bouleversements eschatologiques, seuls deux d'entre eux évoquent – parmi les mentions des cataclysmes touchant le soleil, les étoiles, le ciel, les mers et les montagnes – des événements qui, à notre connaissance ne se trouvent pas dans l'ensemble des sous-textes bibliques cités tout au long de cette étude.

C'est d'abord le cas du verset qui conclut le passage eschatologique de Q 77, 7-11 et qui, dans la traduction (légèrement modifiée) de Blachère a : « Lorsque les Envoyés auront leur heure assignée » (وَإِذَا الرُّسُلُ أُقْتَتَتْ/wa-idā l-rusul uqqitat)²³⁵², un verset dont le sens demeure mystérieux²³⁵³, et qui ne trouve de correspondances ni dans les textes bibliques, ni dans les homélies syriaques que nous avons étudiées.

²³⁴⁹ Ap 13, 11 : « Alors je vis monter de la terre une autre bête. Elle avait deux cornes comme un agneau, mais elle parlait comme un dragon. ». Voir aussi Ap 11, 7 : « ... la bête qui monte de l'abîme... ». Tandis que le grec emploie θηρίον qui signifie aussi bien un « animal » en général qu'un « animal sauvage » (Liddell et Scott, *Lexicon*, p. 800), le syriaque en traduisant θηρίον par l'expression composée ܚܝܘܬ ܫܝܢܘܐ (haywat šēnō), lui donne le sens spécifique d'une « bête sauvage » (Payne Smith, *Dictionary*, p. 140 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 446).

²³⁵⁰ Par exemple Andrae, *Les origines de l'islam*, p. 71 ; Brady, « Revelation and the Qur'an », pp. 222-4 (et les références en note) bien que ce dernier considère que ce verset ne soit pas une référence à Ap 13, 11 ; et Cook, *Muslim Apocalyptic*, p. 120.

²³⁵¹ Karrer, « Antichrist », E.C., I, p. 79.

²³⁵² Q 77, 11.

²³⁵³ Richard Bell, *The Qur'ān*, II, p. 627 traduit par « When the messengers are given their time ». Dans son *Commentary*, II, p. 475 il renvoie à Q 16, 89 pour une idée qui pourrait être la même : « Et au jour où Nous ferons, de chaque communauté, surgir un Témoin issu d'elle, Nous t'amènerons comme Témoin contre [ces gens] ». Régis Blachère, *Le Coran*, p. 64 (avec référence à Q 81, 19) écrit en note que ces « Envoyés » se réfèrent certainement plus aux « Anges » qu'aux « Prophètes ».

Nous allons à présent nous intéresser à une autre série de versets coraniques qui se trouvent bien souvent dans les mêmes passages discutés jusqu'à présent et que nous avons laissés inexpliqués car ils traitent des conséquences ultimes de ces bouleversements cosmiques et terrestres que sont la Résurrection et le Jugement Dernier, l'objet de notre troisième et dernier chapitre.

Chapitre 3 – La finalité de la Fin : la Résurrection et le Jugement Dernier

Les questions polémiques autour du moment de la venue de l'Heure ou de la réalité de la Résurrection étudiées dans le premier chapitre, ainsi que l'ensemble des événements discutés dans le second chapitre, qu'il s'agisse de l'avènement d'un Sauveur ou de phénomènes indiquant que la Fin est arrivée, tous mènent à un double événement ultime : la Résurrection universelle suivi du Jugement Dernier. C'est là en effet que se situe la finalité du discours eschatologique coranique puisque le Jugement décide de l'avenir éternel des croyants et des mécréants. Le Coran tout entier étant tourné vers l'affirmation de l'unicité divine, enjoignant les Hommes à croire en Dieu seul en insistant à la fois sur le châtement passé des peuples impies et sur la terreur qui règnera lors de la Fin, ce Jour est celui auquel prépare tout le long la voix du prédicateur coranique.

Dans ce qui suit, nous aborderons en deux grands temps la Résurrection et le Jugement tels qu'ils sont décrits dans les versets du Coran.

Le premier thème qui est central dans la pensée eschatologique coranique a notamment été traité par Louis Gardet²³⁵⁸, qui a soulevé certaines affinités avec la représentation de la Résurrection dans la pensée chrétienne. D'autres chercheurs qui ont traité de ce thème de manière plus ou moins monographique l'ont fait dans une perspective non comparative et en se penchant sur une compréhension « traditionnelle » du texte du Coran²³⁵⁹, tandis que certains l'ont étrangement tout simplement occulté de leurs travaux sur le discours eschatologique coranique²³⁶⁰.

Nous essayerons à notre tour de combler certains vides dans l'analyse des textes du Coran qui traitent de la Résurrection en procédant à une étude comparative détaillée avec les textes antérieurs (zoroastriens, juifs, et chrétiens) sur lesquels les auteurs des versets coraniques se basent très certainement pour composer leurs homélies eschatologique en arabe, de même que le font Narsai et Jacques de Saroug lorsqu'ils écrivent des vers sur la Fin.

En suivant le même schéma que précédemment, nous serons donc amenés à analyser de près les versets coraniques traitant de la Résurrection à la lumière des vers homilétiques syriaques et leurs sous-textes, pour chercher à démontrer que les auteurs du Coran emploient nombre de termes, d'expressions, de procédés rhétoriques, etc. propre à l'homilétique.

I. La Résurrection

²³⁵⁸ Gardet, *Dieu et la destinée de l'Homme*, pp. 233-89.

²³⁵⁹ Idleman et Haddad, *Islamic Understanding of Death and Resurrection* ; Weber, « La notion de résurrection dans le Coran ».

²³⁶⁰ El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions* ne consacre étrangement pas une seule ligne de sa monographie à une comparaison entre le discours coranique sur la résurrection et celui des Évangiles.

De la même manière que certains textes zoroastriens, n'appartenant donc pas à la « tradition biblique », mentionnaient une figure salvatrice dans des passages eschatologiques, d'autres écrits appartenant à cette religion dépeignent des scènes dans lesquelles les morts se relèvent, ou dans lesquelles leurs os sont rassemblés. Ils précèdent, et sont dès lors très certainement la base textuelle des versets bibliques qui évoquent la résurrection des morts, ce qui nous amène à traiter brièvement de ce corpus de textes avant de nous intéresser aux versets bibliques.

1.1 La Résurrection dans les textes zoroastriens

Les gāthās, un ensemble de textes écrits en « avestique archaïque »²³⁶¹, constituent la partie la plus ancienne de l'Avesta et pourraient, selon certains chercheurs, évoquer de manière allusive une croyance en la résurrection²³⁶².

Il en serait ainsi notamment du Yasna 30, 7 : « Et à celle-ci, en compagnie de Xšaθra, de Vohu Manah et d'Aša, viendra Ārmaiti, au corps juvénile, alors elle donnera l'énergie vitale, De sorte que, primordiale, elle sera pour toi, avec les ordalies par le métal »²³⁶³, qui se situe dans la première gāthā²³⁶⁴.

Mais ce sont dans des textes de date plus récente que l'on trouve de manière claire des passages concernant la résurrection corporelle des morts qui aura lieu après la restauration du monde²³⁶⁵. Il s'agit d'abord du Yašt 13, 11 qui lit :

Par leur splendeur et par leur gloire, moi j'ai fixé, ô Zarathushtra, les fils conçus dans les ventres, pour qu'ils ne périssent point jusqu'à la loi de décomposition ; au moment des rétributions, je réunirai à nouveau les os, les cheveux, les chairs, les entrailles, les membres et les sexes²³⁶⁶.

Il s'agit ensuite du Yašt 19, 11 :

Ainsi, elles rénoveront un monde sans vieillesse, sans mort, sans corruption, sans décomposition, avec une vie éternelle, une jouissance éternelle, indépendante ; lorsque les morts se relèveront, le vivant arrivera indestructible ; l'existence sera un renouvellement selon sa volonté²³⁶⁷.

Plusieurs éléments sont intéressants à prendre en compte ici pour la suite de notre discussion autour de la représentation de la Résurrection dans différentes traditions religieuses : en premier lieu, elle succède aux bouleversements que connaîtra le monde (inversement de l'ordre des choses,

²³⁶¹ Lecoq, *Livres de l'Avesta*, p. 267.

²³⁶² Herman Lommel, *Die Religion Zarathustras nach dem Avesta dargestellt* (Tübingen : 1930), pp. 232-6.

²³⁶³ Lecoq, *Livres de l'Avesta*, p. 728.

²³⁶⁴ Il en serait aussi ainsi du Yasna 34, 14. Voir Shaked, « Eschatology », VIII, p. 566 citant Lommel, *Die Religion Zarathustras*, pp. 232 sqq.

²³⁶⁵ Lecoq, *Livres de l'Avesta*, pp. 149 et 249.

²³⁶⁶ *Ibid.*, pp. 479-80. Comparer au Yašt 13, 22 et 28.

²³⁶⁷ *Ibid.*, p. 588. Comparer au Yašt 19, 89.

etc.)²³⁶⁸, elle est ensuite décrite dans le Yašt 13 comme consistant en un « rassemblement » des « os » et des différentes parties des corps, puis dans le Yašt 19 comme voyant les morts se « relever »²³⁶⁹, et elle précède aussi aux « rétributions », c'est-à-dire au moment où les hommes seront jugés et récompensés selon leurs actions²³⁷⁰.

On notera aussi que selon certains textes, la Résurrection des morts est accomplie par nul autre que le Sauveur eschatologique, Saošyant (avec l'aide d'assistants), qui réunit les âmes des défunts avec leurs corps²³⁷¹.

Enfin, il est intéressant de constater qu'à l'instar des débats autour de la véracité de la Résurrection dont on a l'écho dans les textes rabbiniques, néotestamentaires, homilétiques et coraniques, cette doctrine fut mise en doute par certains savants zoroastriens dès l'époque sassanide et à la question de savoir comment la Résurrection était possible, certains répondirent que la reconstitution des corps était plus simple que leur création première²³⁷².

1.2 La Résurrection dans l'Ancien Testament

La majeure partie des livres de l'Ancien Testament considèrent la mort comme étant l'état final de l'Homme²³⁷³. Un texte comme Job 7, 7-9, par exemple, a été compris dans un commentaire du Talmud dans le sens d'une preuve scripturaire de l'inexistence de résurrection après la mort²³⁷⁴.

Certains passages de la Bible hébraïque contiennent certes en germe des images qui seront reprises par la suite, aussi bien par des versets néotestamentaires que par le Coran, illustrant la capacité de Dieu à faire vivre et mourir²³⁷⁵. Mais ces images, comme d'autres, ne servent pas encore à décrire la revivification après la mort mais doivent plutôt leur existence pour illustrer de manière allégorique la puissance divine ainsi que sa capacité à sauver les Hommes d'états comme la maladie, la misère, etc., qui sont représentés symboliquement comme étant la mort elle-même²³⁷⁶.

²³⁶⁸ *Ibid.*, p. 149.

²³⁶⁹ Voir aussi le Fragment Westergaard 4, 3 : « Angra Mainyu se cachera sous terre, les dévas se cacheront sous terre, les morts se relèveront, la vie corporelle reviendra dans les corps sans vie. ». *Ibid.*, p. 1263.

²³⁷⁰ *Ibid.*, p. 150.

²³⁷¹ Shaked, « Eschatology », VIII, p. 567.

²³⁷² *Ibid.*, VIII, p. 568.

²³⁷³ Greenberg, « Resurrection », E.J., XIV, p. 97. Voir par exemple 2 Sam 14, 14.

²³⁷⁴ *Ibid.* Talmud Bava Batra 16a. Le texte de Job en question est le suivant : « Rappelle-toi que ma vie n'est qu'un souffle [...] / Une nuée se dissipe et s'en va : voilà celui qui descend aux enfers pour n'en plus remonter ! ».

²³⁷⁵ Voir Dt 32, 39 : « Eh bien ! maintenant, voyez : c'est moi, rien que moi, sans aucun dieu auprès de moi, c'est moi qui fais mourir et qui fais vivre... » (הַיְהוָה יְהוָה / *atāh kī anī anī hūa v^o-ēyn ēlōhīm 'imādī anī amīt va-aḥayēh*) ; 1 Sam 2, 6 : « Le Seigneur fait mourir et fait vivre... » (יְהוָה מְמִית וְיַחְיֶה / *Yhwh memīt ū-m^eḥayēh*) ; 2 R 5, 7 : « ... Suis-je Dieu, capable de faire mourir et de faire vivre... » (הַיְהוָה יְהוָה / *ha ēlōhīm ānī l^e-hāmīt ū-l^e-haḥayōt*) ; etc.

²³⁷⁶ Voir Ps 30, 4 ; 71, 20 ; 143, 3+11 ; Is 38, 16 sqq. ; etc.

employée telle quelle notamment dans l'Évangile de Mathieu et de manière quelque peu changée et adaptée dans certaines homélies de Jacques de Saroug et dans des versets du Coran.

C'est ensuite dans le livre de Daniel, l'« ouvrage apocalyptique par excellence » de l'Ancien Testament²³⁸³, qu'il est fait mention pour la première fois d'une résurrection individuelle²³⁸⁴ (mais pas nécessairement universelle) en vue d'une rétribution, dans une vision qu'a le prophète :

Beaucoup de ceux qui dorment dans le sol poussiéreux se réveilleront, ceux-ci pour la vie éternelle, ceux-là pour l'opprobre, pour l'horreur éternelle (וְרַבִּים מִיִּשְׁבֵי אֲדָמַת-עֶפְרָר יִקְצוּ אֵלֶּה לְחַיֵי עוֹלָם וְאֵלֶּה לְרַבִּים מִיִּשְׁבֵי אֲדָמַת-עֶפְרָר / *v^e-rabbīm miyy^ešēnēy ad^emat ʿāfār yāqīšū ʿēllēh l^e-ḥayyēy ʿōlām v^e-ēllēh la-ḥarāfōt l^e-dir^eōn ʿōlām*)²³⁸⁵

Ce verset, comme c'est bien souvent le cas des textes apocalyptiques, doit être compris dans son contexte historique, en l'occurrence comme une réaction aux persécutions du roi Antiochos IV Épiphane (m. 164 av. l'ère commune)²³⁸⁶. L'auteur du texte cherche à montrer à la fois que les personnes responsables ou les acteurs des persécutions qui ne furent pas punis et à la fois les justes qui furent persécutés et moururent sans recevoir de récompense pour leur dévotion seront rappelés à la vie pour être dument rétribués²³⁸⁷.

La toute première mention textuelle de l'acte de « résurrection » (du bas latin *resurrectio*, venant lui-même du latin classique *resurgere* pour « se relever »²³⁸⁸) – à travers l'emploi du verbe hébraïque וְקוּמוּן (*y^eqūmūn*), de קוּם (*qūm*) pour « se dresser », « se lever »²³⁸⁹ – se trouve dans une prière adressée à Dieu dans la première partie la plus ancienne du livre d'Isaïe, au sein d'une section qui a parfois été appelée « Apocalypse d'Isaïe »²³⁹⁰ :

Tes morts revivront, leurs cadavres ressusciteront. Réveillez-vous, criez de joie, vous qui demeurez dans la poussière ! ... (וְיִהְיֶה מְתֵיכָה נְבִלְתֵי יְקוּמוּן הַקִּיצוּ וְרַנְנוּ שְׂכַנֵי עֶפְרָר) / *yih^eyū mētēyka n^ebēlāti y^eqūmūn hāqīšū v^e-ran^enū šōk^enēy ʿāfār*)²³⁹¹

²³⁸³ Vermeulen, « Daniel », p. 694.

²³⁸⁴ *Ibid.*, p. 702.

²³⁸⁵ Dn 12, 2.

²³⁸⁶ Voir les remarques dans la conclusion de notre deuxième chapitre à propos de « l'abomination dévastatrice » du même livre de Daniel.

²³⁸⁷ Greenberg, « Resurrection », E.J., XIV, p. 98 : « Traditional theodicy, explaining national distress as the product of sin, was incapable of consoling the pious victims of Antiochus' agents, for this time it was precisely the righteous who died, while apostates flourished. The anguish of the moment was assuaged by the belief that in the coming deliverance the injustice perpetrated on earth would be rectified by a judgment rendered to the deceased, called back to life on earth for the purpose. »

²³⁸⁸ *Le Petit Robert* 2017.

²³⁸⁹ Jastrow, *Dictionary*, p. 1330.

²³⁹⁰ Vermeulen, « Esaïe », p. 412.

²³⁹¹ Is 26, 19.

En plus du verbe קָוַם (*qūm*) qui décrit ce qui adviendra aux « cadavres » (מֵתֵיךָ נִבְלָתִי / *mētēyka n'ēbēlātī* ; littéralement les « corps de tes morts ») et dont le sens est celui de se « lever » ou de se « dresser »²³⁹², le verset débute en utilisant le verbe hébreu הָיָה (hāyāh) qui, dans ce contexte, signifie « retourner à la vie », « revivifier »²³⁹³. C'est le même verbe que l'on a déjà vu employé dans le livre d'Ezéchiel pour décrire ce qui adviendra des ossements et des corps²³⁹⁴. En outre, nous retrouvons l'image du réveil de ceux qui dorment dans le « sol poussiéreux » évoquée dans le livre de Daniel avec la mention de ceux qui demeurent « dans la poussière » (אֶפְרָר / *'āfār*).

Ce bref passage n'indique toutefois ni la portée de cette résurrection (individuelle, collective, universelle), ni ses modalités, ni sa finalité (rétribution). De plus, il n'est pas clair si ce texte fait référence au concept plus tardif de la résurrection tel qu'il se développe durant la période hellénistique, ou s'il faut le comprendre comme l'image figurée et symbolique plus ancienne de la restauration²³⁹⁵.

Toujours est-il que cet extrait, ainsi que les précédents figurant dans les livres d'Ezéchiel et de Daniel, emploient un vocabulaire et des expressions qui auront sans aucun doute un impact sur des textes du Nouveau Testament qui à leur tour entreront dans les homélies de Narsaï et de Jacques de Saroug notamment, pour enfin se retrouver dans le Coran. Nous reviendrons sur ces parallèles plus loin dans le cours de notre discussion.

1.3 La Résurrection dans les livres deutérocanoniques

Nous pouvons constater une évolution dans la pensée hébraïque telle qu'elle est reflétée dans les livres vétérotestamentaires canoniques qui passe d'une quasi absence de croyance en une nouvelle vie physique et terrestre après la mort à la foi explicite en la résurrection des défunts, qui se laisse entrevoir dans certains écrits deutérocanoniques. Selon certains chercheurs, ce serait là le résultat de l'influence des textes zoroastriens²³⁹⁶, notamment ceux cités au début de ce chapitre.

²³⁹² Koehler et Baumgartner, *Lexicon*, III, pp. 1086-9. Parmi les nombreux sens du verbe, les plus communs sont ceux de « se dresser » (cf. Gn 19, 33 ; Gn 24, 54 ; Jb 14, 12 ; etc.) et de « se lever » (cf. Gn 37, 7 ; Jb 30, 28 ; etc.), notamment à propos des malades (cf. Ex 21, 19 et Dn 8, 27). À la forme hifil, le verbe signifie « ériger » ou « dresser », par exemple à propos d'une tour (cf. Is 23, 13) et « redresser » (un animal tombé en Dt 22, 4 ou une personne malade en Hos 6, 2), notamment.

²³⁹³ Koehler et Baumgartner, *Lexicon*, I, p. 309.

²³⁹⁴ Les seules autres occurrences vétérotestamentaires de ce verbe avec le sens de « revivifier » se situent en 2 R 13, 21 : « ... L'homme toucha les ossements d'Elisée ; il reprit vie et se dressa sur ses pieds » ; Is 26, 14 : « Puisque les morts ne revivent pas, puisque les trépassés ne se relèvent pas ... » ; et les passages suscités d'Ezéchiel ainsi qu'Ez 37,5+9+14 et Ez 47, 9.

²³⁹⁵ Greenberg, « Resurrection », E.J., XIV, p. 98. La question est relative à la datation de ce passage du livre d'Isaïe pour laquelle l'auteur de l'article « Resurrection » (qui date de 1972) renvoie à une opinion majoritaire favorable pour cette période hellénistique, durant laquelle « the extension of divine retribution beyond the tomb came as a necessary corollary to the idea of God's justice and the assurance of his faithfulness in fulfilling his promise to the righteous. », G.F. Moore, *Judaism* (1950), II, p. 319 cité par Greenberg, « Resurrection », XIV, p. 97.

²³⁹⁶ Shaked, « Eschatology », E.J., VIII, p. 568 : « There seems also to have been no idea of a systematic and universal raising of the dead at the end of times to undergo judgment, reward, and punishment. All these

On entrevoit d'abord cette apparition de la thématique de la résurrection dans le deuxième livre des Maccabées (composé en grec autour de 160 avant l'ère commune), dont l'auteur développe l'eschatologie du livre de Daniel qui se rapproche de celle des Pharisiens « qui enseignent la résurrection, corps et âme, des justes »²³⁹⁷. Ainsi cette croyance est-elle formulée par le biais des paroles des sept frères martyres et de leur mère, torturés et tués car refusant d'enfreindre la Loi divine. En 2 Mc 7, 9 lorsqu'il est sur le point d'expirer, le second frère affirme que parce qu'ils seront morts pour ses lois, Dieu « nous ressuscitera (ἀναστήσει) pour une vie éternelle ».

Puis, le quatrième frère, juste avant de mourir déclare à son tour :

Mieux vaut mourir de la main des hommes en attendant, selon les promesses faites par Dieu, d'être ressuscité par lui, car pour toi il n'y aura pas de résurrection à la vie. (καὶ γενόμενος πρὸς τὸ τελευτᾶν οὕτως ἔφη αἰρετὸν μεταλλάσσοντα ὑπ' ἀνθρώπων τὰς ὑπὸ τοῦ Θεοῦ προσδοκᾶν ἐλπίδας πάλιν ἀναστήσεσθαι ὑπ' αὐτοῦ σοὶ μὲν γὰρ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται)²³⁹⁸

Plus loin, le livre mentionne la campagne militaire menée contre Gorgias, durant laquelle de nombreux « Juifs » sont tombés (2 Mc 12, 32-7). Judas Maccabée, en relevant leurs corps, s'aperçoit qu'ils portaient sous leurs vêtements des « objets consacrés aux idoles » (2 Mc 12, 40) et pour cette raison il demande à Dieu d'effacer leur faute, « agissant fort bien et noblement dans la pensée de la résurrection (ἀναστάσεως) » (2 Mc 12, 43). Le texte continue au verset suivant en expliquant que,

Si, en effet, il n'avait pas espéré que les soldats tombés ressusciteraient, il eût été superflu et sot de prier pour des morts. (εἰ γὰρ μὴ τοὺς προπεπτωκότας ἀναστήναι προσεδόκα, περισσὸν ἂν ἦν καὶ ληρώδες ὑπὲρ νεκρῶν προσεύχεσθαι)²³⁹⁹

Le grec des extraits cités du second livre des Maccabées utilise le substantif ἀναστάσεως, traduit par « résurrection », mais dont le sens premier est l'action de se lever²⁴⁰⁰ – dérivant du verbe ἀνίστημι pour « lever », « dresser »²⁴⁰¹ – rejoignant ainsi le sens premier de l'hébreu קָוַם (*qūm*) employé dans un sens secondaire pour signifier la résurrection dans le passage d'Isaïe susmentionné.

Enfin, mentionnons 4 Esdras, un livre qui fut composé après la destruction du Temple de Jérusalem en 70 de l'ère commune (soit à la même époque environ où l'Évangile de Marc fut écrit) et dont les chapitres 3 à 14 forment une apocalypse²⁴⁰². Le chapitre 7 adresse la question de la venue imminente d'un temps messianique durant lequel tout le monde mourra, la Terre sera dévastée, à la suite de quoi viendra le Jour du Jugement lorsque

appear rather abruptly in Jewish writings that were composed during the last two centuries B.C.E. and subsequently in Christian writings ».

²³⁹⁷ TOB, p. 1315.

²³⁹⁸ 2 Mc 7, 14.

²³⁹⁹ 2 Mc 12, 44.

²⁴⁰⁰ Liddell et Scott, *Lexicon*, p. 121 : « standing up », « rising up », « rising from the dead ».

²⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 144 : « make to stand up », « raise up », « raise » (from sleep, from the dead).

²⁴⁰² TOB, p. 1528.

c) racine *q w m* pour « se lever/dresser » ou « faire se lever/dresser » (les morts) en Is 26, 19 ; qui correspond au grec ἀνίστημι employé en 2 Mc 7, 14 et 12, 44 ; qui se trouve en Q4521 ; et qui sera abondamment usité dans les textes néotestamentaires tels que Ac 23, 6 et 24, 21 ; Mt 27, 52 ; Jn 5, 28-9 ; et Ac 10, 41. L'image des morts se levant en des temps eschatologiques pourrait trouver son origine en Perse, comme le suggèrent certains textes zoroastriens (cf. Yašt 19, 11 et 89).

d) image des morts « dormant » (dans le sol poussiéreux) qui seront réveillés en Dn 12, 2 qui est ensuite reprise en 4 Es 7, 32

Nous nous demanderons à présent dans quelle mesure cette quadripartition thématique se reflète dans les textes 'monothéistes' postérieurs, héritiers de cette tradition religieuse. Nous envisagerons à nouveau les versets du Coran qui traitent de la Résurrection comme des homélies en langue arabe composées avec un certain sous-texte en toile de fond : il s'agira d'articuler les éléments a) à d) avec les passages homilétiques eschatologiques syriaque et arabe. Nous chercherons enfin à comprendre les versets du Coran qui ne rentrent pas dans cette typologie (ceux qui relient la trompette à la Résurrection que nous avons déjà abordés et ceux qui traitent de la Terre rejetant les morts) en les analysant à la lumière d'une autre série de textes bibliques autour de cet évènement de la Fin.

1.5 La Résurrection dans le Coran

1.5.1 Le retour à la vie

En suivant notre typologie de la Résurrection, le premier élément auquel nous nous intéresserons est celui de la description d'une telle revivification par l'intermédiaire de la racine verbale arabe équivalente à l'hébreu *חַיָּה* (*ḥāyāh*). La racine trilitère correspondante en arabe *ḥ y y*, qui donne notamment le verbe simple *حَيَّ* (*ḥayya*) pour « vivre », se trouve employée à 189 reprises dans le corpus coranique. Parmi ces occurrences, la majorité de ses emplois (au nombre de 76) est représentée par le substantif *الحياة* (*al-ḥayā*) qui signifie « la vie »²⁴¹⁹. Dans le Coran, ce terme est parfois utilisé pour parler de la « vie présente » ou *الحياة الدنيا* (*al-ḥayāt al-dunyā*), par opposition à « l'au-delà » ou *الآخرة* (*al-āḥira*)²⁴²⁰. Aucun des 76 emplois de « la vie » n'est pertinent pour le sujet du présent chapitre. Le même constat peut être réitéré pour les cinq occurrences du nom propre pour « Jean » (le Baptiste) qui se trouve ainsi orthographié dans le Coran : *يحيى* (*Yaḥyā*), les lexicographes

²⁴¹⁹ Ce terme arabe était primitivement orthographié avec une lettre *wāw* médiane (au lieu du *alif* de l'orthographe 'moderne') : *حيوة* (*hywt* ; un *alif* suscrit sera par la suite ajouté au-dessus du *wāw* : *حيوة*), trahissant une origine araméenne, possiblement syriaque (cf. Mingana, « Syriac Influence », p. 91). En araméen le terme analogue est *חַיְיֻטָא* (*ḥayyūtā*) qui signifie la « vie » (cf. Jastrow, *Dictionary*, p. 452) et en syriaque l'équivalent est *ܚܝܘܬܐ* (*ḥayyūtō*) dont le sens est aussi celui de « vie » (cf. Payne Smith, *Dictionary*, p. 140 et Sokoloff, *Lexicon*, pp. 445-6).

²⁴²⁰ Voir Q 2, 85-6 notamment. Voir nos remarques à propos d'*al-āḥira* dans le premier chapitre.

musulmans l'ayant fait dériver de la racine trilitère ḥ y y²⁴²¹, de même que pour les 14 occurrences de l'adjectif dérivant de cette racine qualifiant Dieu de « Vivant » ou حَيٍّ (ḥayy)²⁴²².

Il nous reste dès lors 94 mentions de cette racine qui sont potentiellement pertinentes pour notre propos concernant l'eschatologie coranique et, plus précisément, le retour à la vie des défunts.

Dieu (et Jésus), le Résurrecteur

Commençons par noter que selon la théologie du Coran, Dieu seul est le Résurrecteur (Q 3, 49 est un cas à part sur lequel nous reviendrons), et ce *a contrario* de certaines homélies syriaques notamment qui dépeignent Jésus comme revenant à la Fin des temps pour revivifier les morts et les juger, une image qui rejoint celle plus ancienne du Sauveur eschatologique (Saošyant) ressuscitant les morts dans le zoroastrisme.

Le Dieu coranique reçoit donc logiquement le titre de « Résurrecteur » ou « Revivificateur »²⁴²³, مُحِي (muḥi) en arabe, par deux fois dans le Coran, dans des contextes et avec un phrasé similaires :

En vérité, Il est certes Celui qui fera revivre les morts ... إِنَّ ذَلِكَ لَمُحِي الْمَوْتَى (inna dālika la-muḥī l-mawtā)²⁴²⁴

En vérité, Celui qui la fait revivre est certes Celui qui fera revivre les morts. ... إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحِي (inna l-laḍī aḥyāhā la-muḥī l-mawtā)²⁴²⁵

L'expression « Celui qui fera revivre » est la traduction de Régis Blachère du seul terme مُحِي (muḥi), l'exact équivalent de l'hébreu מְחַיֶה (mḥyḥ) que nous avons vu dans un texte apocalyptique de Qumrân (4Q521) pour décrire le Messie en tant que « celui qui revivifie », qui se traduirait donc en un mot par le « Résurrecteur ».

Nous le disions, dans la théologie chrétienne, le « Résurrecteur » par excellence est Jésus qui, lors de son avènement eschatologique, fait revivre la totalité des morts pour qu'ils puissent être jugés. Il n'est dès lors pas surprenant que dans son homélie *Sur la Fin* (n°32), au sein d'un passage sur la Résurrection, Jacques de Saroug donne ce titre à Jésus :

²⁴²¹ Jeffery, *Foreign Vocabulary*, pp. 290-1.

²⁴²² Voir en particulier la formule « le Vivant, le Subsistant » ou الْحَيُّ الْقَيُّومُ (al-ḥayy al-qayyūm) qui apparaît par trois fois dans le Coran (Q 2, 255 ; Q 3, 2 et Q 20, 111) et qui est un calque exact de la formule araméenne « vivant et subsistant » ou חַיִּי וְקַיָּוִם (ḥayyā v^e-qayyām) du livre de Daniel (Dn 6, 27). À ce sujet voir récemment Dye, « Traces of Bilingualism », p. 341.

²⁴²³ C'est là un des nombreux « noms de Dieu » qui lui sont attribués par les théologiens musulmans. À ce propos voir Gimaret, *Les noms divins*, pp. 327-31.

²⁴²⁴ Q 30, 50.

²⁴²⁵ Q 41, 39.

S'il est certain que les sens de « volonté », de « grâce » ou de « pouvoir » conviendraient au substantif arabe *إِذْنٌ* (*idn*) dans les nombreux emplois de l'expression coranique en question comme le note Dye, il est notable qu'aucun des équivalents syriaques de ceux-ci – respectivement *ܫܒܝܘܢܐ* (*šēbyōnō*), *ܪܗܡܐ* (*rahmō*) ou *ܬܝܒܘܬܐ* (*ṭaybūtō*), et *ܗܝܠܐ* (*haylō*) – ne soient traduisibles en arabes par *إِذْنٌ* (*idn*)²⁴³⁸, bien que l'on trouve certains de ces termes, notamment le dernier, associés à l'emploi de *ܪܡܝܘܢܐ* (*rēmzō*) dans certains contextes²⁴³⁹.

En revanche, un autre texte néotestamentaire peut peut-être nous éclairer sur la formulation à l'étude de Q 3, 49. Il s'agit d'un passage de l'épître aux Hébreux qui constitue un crédo incluant certaines « données fondamentales » des croyances chrétiennes, parmi lesquelles l'auteur de la lettre énumère notamment la foi en Dieu, la doctrine des baptêmes, et la « résurrection des morts » (*ἀναστάσεως τε νεκρῶν* et *ܘܠܐܩܘܡܘܬܐ ܕܡܢܐ ܒܝܝܬܐ ܕܡܝܬܐ*/w-la-qyōmtō d-mēn bēyt mitē)²⁴⁴⁰. Ce passage de l'épître se conclut par ces mots : « Voilà ce que nous allons faire, si du moins Dieu le permet » (*ἐάνπερ ἐπιτρέπη ὁ θεός* et *ܐܝܢ ܡܘܪܝܘܢܐ ܡܫܝܚܐ*/ēn mōryō mafēs)²⁴⁴¹.

Nous y retrouvons donc la mention de la résurrection des morts suivie de la condition qui est exprimée en grec par le verbe *ἐπιτρέπω* pour « permettre »²⁴⁴², et qui se trouve traduit dans la Pešīṭtā par le verbe *ܥܦܫܐ* (*pass*) à l'aphel *ܐܦܫܐ* (*afēss*), qui signifie « permettre, autoriser »²⁴⁴³. Un des substantifs qui dérive de ce verbe est *ܦܫܘܫܐ* (*psōšō*), qui signifie à la fois la « permission » et la « faveur »²⁴⁴⁴, et qui se traduit précisément en arabe par le terme *إِذْنٌ* (*idn*)²⁴⁴⁵.

Ainsi, bien qu'il ne soit pas question de l'action de Jésus dans cet extrait de l'épître aux Hébreux, la résurrection des morts fait partie de ces actions qui ne peuvent être opérées que « par la permission/la faveur de Dieu », ce qui rejoint précisément la formulation de Q 3, 49 qui ajoute aux miracles opérés par Jésus – dont celui de la résurrection des morts – qu'il les accomplira *بِإِذْنِ اللَّهِ* (*bi-idn Allāh*), que l'on peut dès lors comprendre comme ayant un sens analogue à celui de Hb 6, 3 dans sa traduction syriaque : « par/avec la permission/faveur de Dieu ».

²⁴³⁸ Ils le sont respectivement par *أرادة* (*arāda*) ou *اختيار* (*iḥtiyār*) ; *رحمة* (*rahma*), *محبّة* (*maḥabba*) ou *نعمة* (*ni'ma*) ; et *قوة* (*quwwa*). Voir respectivement Manna, *Dictionary*, pp. 513, 573 et 252 et Costaz, *Dictionnaire*, pp. 297, 343 et 103.

²⁴³⁹ Voir par exemple On Elijah When he Fled from Jezebel, vv. 127-8 (pp. 130-1) lorsque Dieu aide Élie qui est apeuré : « Grace came, along with Strength, Power, and Might,/ With the nourishment that the divine will had prepared for the starving and exhausted man. » (*ܘܠܥܝܠܝܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܢܐ ܒܝܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܘܠܥܝܠܝܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܢܐ ܒܝܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܘܠܥܝܠܝܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܢܐ ܒܝܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܘܠܥܝܠܝܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܢܐ ܒܝܝܬܐ ܕܡܝܬܐ* / *tōt ṭaybūtō w-ḥaylō w-ūšnō w-gabōrūtō/ 'am saykōrtō d-ṭayēb rēmzō l-ayō da-kfēn*).

²⁴⁴⁰ Hb 6, 2.

²⁴⁴¹ Hb 6, 3.

²⁴⁴² Le substantif qui en dérive, *ἐπιτροπή*, signifie « pouvoir de décision, autorité » (une seule occurrence en Ac 26, 12). Voir Liddell et Scott, *Lexicon*, pp. 668-9. La Pešīṭtā emploie *ܒܡܫܘܢܐ* (*b-mafsōnūtō*) pour traduire le grec *καὶ ἐπιτροπῆς*.

²⁴⁴³ Payne Smith, *Dictionary*, p. 451 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 1211.

²⁴⁴⁴ Payne Smith, *Dictionary*, p. 452 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 1211.

²⁴⁴⁵ Manna, *Dictionary*, p. 493 et Costaz, *Dictionnaire*, p. 280.

sourate al-Ḥajj (Q 22), par exemple, débute par une évocation de l'eau descendant pour faire pousser la végétation sur la terre (v. 5), avant d'en conclure :

C'est que Dieu est en effet la Vérité, qu'Il ranime les Morts, que sur toute chose Il est omnipotent
 ذَالِكِ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ
 /dālīka bi-anna Llāh huwa l-ḥaqq wa-annahu yuḥī
 l-mawtā wa-annahu 'alā kull šay' qadīr)²⁴⁵⁰

De manière encore plus explicite, deux autres versets coraniques que nous avons vus à propos du substantif « Résurrecteur » opèrent un lien intrinsèque entre la revivification de la nature par la pluie et celle des morts par Dieu :

Considère donc les effets de la miséricorde de Dieu, comment Il fait revivre la terre après sa mort !
 En vérité, Il est certes Celui qui fait revivre les morts ...
 فَانظُرْ إِلَىٰ آتَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا)
 /fa-nẓir ilā ātār raḥmat Allāh kayfa yuḥī l-arḍ ba'd mawtihā inna dālīka la-muḥī l-
 mawtā)²⁴⁵¹

Et parmi Ses signes est celui de la terre que tu vois, prostrée, se ranimer et verdir quand Nous faisons, sur elle, descendre la pluie. En vérité, Celui qui la fait revivre est certes Celui qui fera revivre les Morts. ...
 وَمِنْ آيَاتِهِ أَنكَ تَرَىٰ الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الْأُيُحْيَاهَا لَمُحْيِي)
 /wa-min āyātihi annaka tarā l-arḍ ḥāšī'ā fa-idā anzalnā 'alayhā l-mā' ahtazzat wa-rabat inna l-ladī
 aḥyāhā la-muḥī l-mawtā)²⁴⁵²

Plus encore que les formulations vétérotestamentaires et de Qumrân que nous avons vues qui employaient un vocabulaire analogue (racine verbale ḥ y h et substantif « morts ») pour traiter de la Résurrection, nous trouvons ici un lien très clair avec la pensée rabbinique telle qu'elle est exprimée dans la Mishna ou les Talmud de Babylone et de Palestine, par exemple. C'est en effet durant la période rabbinique qui s'étend jusqu'à l'avènement de l'Islam au 7^{ème} siècle de l'ère commune que se constitue ce corpus d'écrits dans lequel la croyance en la résurrection des morts en vient à être considérée comme l'une des doctrines centrales du judaïsme²⁴⁵³, ainsi qu'un des tenants fondamentaux de l'eschatologie juive, aux côtés de la croyance à l'avènement du Messie²⁴⁵⁴.

وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ) (wa-aḥyānā bihi balda maytan ka-dālīka l-ḥurūj).

²⁴⁵⁰ Q 22, 6.

²⁴⁵¹ Q 30, 50.

²⁴⁵² Q 41, 39.

²⁴⁵³ Boyarin et Siegel, « Resurrection », E.J., XIV, p. 98.

²⁴⁵⁴ Greenberg, « Resurrection », E.J., XIV, p. 96.

Cette centralité de la Résurrection se trouve par exemple exprimée dans la deuxième des dix-huit bénédictions que comporte la liturgie quotidienne appelée *amīdāh* (עֲמִידָה), ou *Tefillah* dans le Talmud²⁴⁵⁵, dont nous donnons le texte ci-dessous :

Tu es puissant pour toujours, Ô Seigneur,
Revivificateur des morts es-Tu, au grand pouvoir salvateur.
Tu fais souffler le vent et tu fais descendre la pluie.
Tu maintiens les vivants avec Ta bonté, revivifiant les morts avec de nombreuses grâces.
[Tu] soutiens ceux qui sont tombés, [Tu] guéris les malades, [Tu] libères ceux qui sont entravés.
Et [Tu] gardes Ta fidélité avec ceux qui dorment dans la poussière.
Qui est comme Toi, Ô Maître de Puissance, et qui peut être comparé à Toi ?
Un Roi qui tue et revivifie,
Et fait germer le salut.
Fidèle es-Tu à faire revivre les morts.
Béni sois-Tu, Ô Seigneur, Revivificateur des morts !²⁴⁵⁶

On notera de prime abord que les deux emplois de l'expression « Revivificateur des morts », ou *מְחַיֶּה הַמֵּתִים* (*m^eḥayyeh metīm*) et *מְחַיֶּה הַמֵּתִים הַגְּדוֹל* (*m^eḥayyeh ha-metīm*) aux strophes 2 et 11, respectivement, rejoignent exactement le sens et la structure de l'expression coranique *مُحْيِي الْمَوْتَى* (*muḥī l-mawtā*) de Q 30, 50 et Q 41, 39.

Ensuite, nous constaterons que la formule composée du verbe « revivifier » (*לְהַחַיֹּת*/l^e-*haḥayōt*)²⁴⁵⁷ suivi du nom « morts » (*הַמֵּתִים*/*metīm*) aux strophes 4 et 10 est la même que celle du Coran qui allie le verbe *أَحْيَا* (*aḥyā*) au nom *مَوْتَى* (*mawtā*) dont nous venons de discuter. Reuven Kimelman explique que la racine verbale hébraïque *חיה* (*ḥyh*) qui connote l'idée de « vivre » est employée dans cette bénédiction sous différentes formes pour véhiculer diverses idées qui sont liées à des sous-textes vétérotestamentaires, dont celles de « faire pousser » la végétation (Os 14, 8) ou de « ramener à la vie » (2 R 8, 1 ; 1 Sam 2, 6 et Dt 32, 39)²⁴⁵⁸.

Enfin, il est notable que l'on retrouve dans cette prière des images agricoles employées pour illustrer le processus de Résurrection à la manière de ce que fait le texte coranique en de nombreuses occurrences.

²⁴⁵⁵ Heinemann, « Amidah », I, p. 838.

²⁴⁵⁶ Kimelman, « The Rabbinic Theology of the Physical », IV, pp. 946-76 (sur la Résurrection pp. 956-65) : « You are mighty forever, O Lord,/ Reviver of the dead are You, of great saving power./ Causing the wind to blow and the rain to fall./ You sustain the living with kindness, reviving the dead with manifold mercies./ [You] support the fallen, heal the sick, free the fettered./ And maintain His faithfulness with those asleep in the dust./ Who is like You, O Powerful One, who can compare with You ?/ A king who slays and revives./ and causes salvation to sprout./ Faithful are You to revive the dead./ Blessed are You, O Lord, reviver of the dead. »

²⁴⁵⁷ Ce verbe n'est employé qu'à la dixième strophe, la quatrième utilisant le nom *מְחַיֶּה* (*m^eḥayyeh*) comme aux strophes 2 et 11.

²⁴⁵⁸ Kimelman, « The Rabbinic Theology of the Physical », IV, p. 963 : « a variety of ideas and images that rework the uses of the causative of the biblical *ḥyh* (« live ») with all its associations pressed into liturgical service. ».

À la troisième strophe, ce texte liturgique parle en effet de Dieu qui fait descendre la pluie pour l'associer à l'acte résurrecteur divin de la même manière que le fait Q 41, 39, par exemple. En outre, la neuvième strophe emploie la métaphore de la germination qui est sous-entendue dans ce même verset coranique. L'idée est la même dans la *‘Amīdāh* et en Q 41, 39 : si Dieu peut faire pleuvoir, et par cette action même, revivifier les graines qui se trouvent dans le sol, il peut tout autant ressusciter les morts qui reposent dans la terre²⁴⁵⁹. Comme l'explique Reuven Kimelman, l'image de la germination implique que la vie humaine est comparée à une graine, ce qui revient à considérer que la mort, le processus d'enterrement du corps et sa décomposition qui s'ensuivent sont des étapes préparatoires dans le processus de re-naissance et de germination : « ensemble, ils constituent un paradigme pour la Résurrection »²⁴⁶⁰.

Cette métaphore assimilant la Résurrection des morts à la germination de la terre après la pluie ne s'arrête pas avec un texte comme la seconde bénédiction de la *‘Amīdāh* puisque nous la retrouvons notamment chez un auteur chrétien ancien comme Justin de Naplouse (m. ca. 165), dans ses *Apologies*, où il décrit les corps disséminés dans la terre comme des graines, qui en sortiront pour la Résurrection²⁴⁶¹.

Ainsi, bien que les extraits des homélies eschatologiques de Narsāi que nous avons pu consulter ainsi que l'ensemble de celles de Jacques de Saroug ne comportent pas de métaphores agricoles assimilant la Résurrection à la germination, il est évident que celles-ci ne se sont pas limitées à la sphère de la littérature rabbinique et qu'elles connurent un certain retentissement dans des cercles chrétiens, avant de se retrouver dans la pensée eschatologique coranique.

En outre, on finira par noter que cette métaphore est abordée de manière 'tronquée' en différents endroits, dans lesquels la seconde partie concernant la Résurrection est sous-entendue, ce qui suppose que l'auditoire auquel s'adresse le prédicateur coranique connaît le discours complet²⁴⁶². Dans ces six passages, l'analogie implicite est associée à chaque fois au(x) signe(s) de Dieu (آية/āya, et آيات/āyāt, au pluriel) : la résurrection de la terre morte est dès lors un signe avant-coureur de la Résurrection des Hommes. Un tel texte apparaît notamment dans la sourate al-Naḥl (Q 16)²⁴⁶³ :

Dieu a fait descendre du ciel une eau par laquelle Il a fait revivre la terre après sa mort. En vérité, en cela, est certes un signe pour un peuple qui entend (وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ)

²⁴⁵⁹ *Ibid.*, IV, p. 960.

²⁴⁶⁰ *Ibid.*

²⁴⁶¹ *Ibid.*, IV, p. 961, note 70.

²⁴⁶² Un tel passage 'tronqué' qui ne fait toutefois pas référence explicitement au « signe » se trouve en Q 29, 63-4 : « Certes, si tu demandes [aux Incrédules] : « Qui a fait descendre du ciel une eau par laquelle Il fait revivre (fa-ahyā bihi) la terre après sa mort ? » [...] / Cette Vie Immédiate (al-ḥayāt al-dunyā) n'est que distraction et jeu alors qu'en vérité la Dernière Demeure (al-dār al-āhira) est certes la Vraie Vie (al-ḥayawān). ... ».

²⁴⁶³ Bell, *Commentary*, I, p. 444 écrit toutefois qu'il n'y a ici pas de référence à la résurrection mais que le « signe » dont il est question est simplement celui de la bienfaisance de Dieu. Étant donné du lien intrinsèque qui unit cette même métaphore agricole à la Résurrection en Q 30, 50 et Q 41, 39 notamment, il nous semble simpliste de suivre l'opinion de Richard Bell.

ذَلِكَ لآيَةٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ /wa-Llāh anzala min al-samā' mā' fa-ahyā bihi l-arḍ ba'd mawtihā inna fi dālīka la-
āya li-qawm yasma'ūn)²⁴⁶⁴

Une autre série de versets du Coran qui dépeignent toujours Dieu comme le Résurrecteur par excellence à l'aide du verbe arabe أَحْيَا (*ahyā*) y ajoutent l'emploi du verbe antonyme qu'est أَمَات (*amāta*) pour « faire mourir ». Dans ces cas, Dieu « fait vivre et fait mourir » (يُحْيِي وَيُمِيت) (*yuḥī wa-yumīt*) et نُؤْمِتُ /نُحِي (*nuḥī wa-numīt*)²⁴⁶⁵. Cette formule rejoint très précisément celle évoquée au début de ce chapitre dans l'Ancien Testament, notamment dans un verset du livre du Deutéronome qui donne à Dieu la parole, lui faisant déclarer : « c'est moi qui fais mourir et qui fais vivre » (אֲנִי מְמַיֵת וְאַתָּה חַיֵּה /*ani āmīt va-aḥayēh*)²⁴⁶⁶.

Nous le disions, il est certain qu'un verset vétérotestamentaire comme celui-ci ne conçoit pas Dieu comme ressuscitant les morts, mais plutôt en tant que la puissance derrière le cycle de la vie et de la mort.

Dans le Coran, il n'est pas toujours clair si l'expression correspondante s'inscrit dans une perspective eschatologique ou si elle signifie simplement qu'il donne la vie et qu'il la reprend de manière quotidienne. Un passage comme Q 50, 43a qui a : « En vérité, c'est Nous qui faisons vivre et qui faisons mourir » (يُحْيِي وَيُمِيت) (*nuḥī wa-numīt*) peut être lu de cette dernière façon, mais Q 50, 43b vient préciser « Vers Nous se fera le Retour » (وَالْإِنَّا الْمَصِيرُ) (*wa ilaynā l-maṣīr*), ce qui semble lui donner une coloration eschatologique (sans parler du fait que les versets précédents et suivants suivent explicitement cette thématique de la Fin). Le même constat peut être réitéré à propos de Q 10, 56 qui débute par une expression analogue et se finit en Q 10, 56b par : « Vers Lui vous serez ramenés »

²⁴⁶⁴ Q 16, 65. Comparer à Q 2, 164 : « Dans la création des cieux et de la terre, [...] en l'eau que Dieu fait descendre du ciel par laquelle Il fait revivre (فَأَحْيَا بِهَا /*fa-ahyā bihi*) la terre après sa mort [...] sont certes des signes pour un peuple qui raisonne (لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) /*la-āyāt li-qawm ya'qilūn*). » ; Q 30, 24 : « ... de faire descendre une pluie par laquelle Il fait revivre (يُحْيِي) /*yuḥī*) la terre après sa mort. En vérité, en cela, sont certes des signes pour un peuple qui raisonne (لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) /*la-āyāt li-qawm ya'qilūnāya*) pour les Humains est la terre morte que Nous avons fait revivre (أَحْيَيْنَاهَا) /*ahyāynāhā*) ... » ; Q 45, 5 : « ... dans la pluie que Dieu fait descendre du ciel, par laquelle Il fait revivre (فَأَحْيَا بِهَا /*fa-ahyā bihi*) la terre après sa mort [...] sont des signes pour un peuple qui raisonne (لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) /*āyāt li-qawm ya'qilūnyuḥī*) la terre après sa mort ! Nous vous avons expliqué les signes (قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) /*qad bayyannā lakum al-āyāt la'allakum ta'qilūn*) ... ».

²⁴⁶⁵ Voir Q 15, 23 par exemple : « En vérité, c'est Nous qui faisons vivre et faisons mourir... » (وَأَنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَيُمِيتُ) /*wa-innā naḥnu la-nuḥī wa-numīt*). Voir aussi Q 2, 243 : « ... Dieu leur avait dit : « Mourrez ! » (مُتَوَاتِرًا) /*mūtā*), puis Il les fit revivre (أَحْيَاهُمْ) /*ahyāhum*). ... » ; Q 6, 122 : « ... Celui qui était mort (مَنْ كَانَ مَيِّتًا) /*man kāna maytan*), que Nous avons revivifié (أَحْيَيْنَاهُ) /*ahyānāhu*) et à qui Nous avons donné une Lumière avec laquelle il marche parmi les Hommes ... » ; et Q 30, 40 : « Dieu est Celui qui vous a créés et vous a attribué [le nécessaire] et [qui] ensuite vous fera mourir puis vous fera revivre. ... » (أَلَلَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ) /*Allāh al-laḍī ḥalaqakum tumma razaqakum tumma yumitukum tumma yuḥīkum*).

²⁴⁶⁶ Dt 32, 39.

(وَالَّذِي تَرْجِعُونَ/wa-ilayhi turji'un). Au contraire, d'autres versets tel que Q 45, 26 sont tout à fait explicites en raison de leur contexte qui mentionne par exemple le rassemblement en vue du « Jour de la Résurrection »²⁴⁶⁷.

Inversement, les passages qui parlent de Dieu qui « fait mourir et fait (re)vivre », en raison de l'ordre même de la phrase ne laissent planer aucun doute. C'est notamment le cas de versets qui, dans une longue description de Dieu (vv. 77-82), font dire à Abraham :

Et, lorsque je suis malade, c'est Lui [qui] me guérit (وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ/wa-idā marīḍtu fa-huwa yašfīni) ;/ [c'est] Lui qui me fera mourir puis me ressuscitera (وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ/wa-l-ladī yumīṭuni tumma yuḥīni)²⁴⁶⁸

Nous retrouvons dans ce passage l'idée que Dieu guérit et fait revivre, une thématique courante dans les textes vétérotestamentaires comme on peut le constater notamment dans le livre d'Osée : « ... c'est Lui qui nous guérira (וְיִרְפָּאנוּ/v^e-yir^epānū) [...] / Au bout de deux jours, Il nous aura rendu la vie (וְיַחְיֵנוּ/y^eḥayyēnū), au troisième jour, Il nous aura relevés (וְיִקְמְנוּ/y^eqimēnū) et nous vivrons (וְנִהְיֶה/v^e-nih^eyēh) en sa présence »²⁴⁶⁹ ; ou encore dans certains psaumes, dont le trentième : « ... Tu m'as guéri (וַתִּרְפָּאנִי/va-tir^epānī) ;/ Seigneur, [...] tu m'as fait revivre (וְחִיֵּיתָנִי/ḥiyyitāni)... »²⁴⁷⁰.

Comme nous le disions au début de notre étude sur la Résurrection dans l'Ancien Testament, ces versets (et nombre d'autres) décrivent non pas encore le processus de revivification par Dieu, mais plutôt la puissance divine de manière allégorique. Toutefois, il est certain que le vocabulaire employé dans de tels passages sera repris plus tard dans un contexte explicitement eschatologique pour illustrer le pouvoir guérisseur et revivificateur du Messie. On en trouve une trace dans un fragment de Qumrân qui décrit ce Sauveur notamment en ces termes :

Car Il guérira les gravement blessés, Il fera revivre les morts ... (כִּי יִרְפָּא חַלְלִים וּמֵתִים יִחִיָּה / ky yrp^ʿ ḥllym w-mtym yḥyh...)²⁴⁷¹

²⁴⁶⁷ Q 45, 26 : « Réponds[-leur] : « Dieu vous donne la vie. Ensuite Il vous fera mourir, puis Il vous réunira pour le Jour indubitable de la Résurrection. » Mais la plupart des Hommes ne savent pas. » (قُلْ اللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُجْمَعُكُمْ) (قُلْ Allāh yuḥīkum tumma yumīṭukum tumma yajma'ukum ilā yawm al-qiyāma lā rayb fihi wa-lākin akṭar al-nās lā ya'lamūn).

²⁴⁶⁸ Q 26, 80-1.

²⁴⁶⁹ Os 6, 1-2. Un tel verset servira de canevas à Lc 24, 7 par exemple : « ... « Il faut que le Fils de l'homme soit livré aux mains des hommes pécheurs, qu'il soit crucifié et que le troisième jour il ressuscite. » ». Cf. aussi 1 Co 15, 4.

²⁴⁷⁰ Ps 30, 3-4.

²⁴⁷¹ 4Q521 (4QMessianic Apocalypse) Frgs. 2 Col. ii + 4, l. 12. Cf. DSSR, pp. 160-1. De manière intéressante, ce texte se poursuit par une citation d'Isaïe 61, 1 : « il enverra la bonne nouvelle aux humiliés » (עֲנִיִּים יִבְשֶׁר) (nwym ybšr).

Les verbes רָפָא (rāfā) et הָיָא (hāyāh), dont les sens sont respectivement ceux de « guérir » et « faire revivre », qui sont employées ici à propos des pouvoirs du Messie attendu rejoignent ceux utilisés allégoriquement dans les versets vétérotestamentaires à propos de Dieu.

C'est de cette même manière que les Évangiles dépeignent Jésus, considéré le Messie par nombre de ses premiers disciples, comme guérissant les malades et faisant revivre les morts²⁴⁷² : en se basant sur des précédents vétérotestamentaires comme Ps 30, 34 ; Os 6, 1-2 ; mais aussi 1 Rois 17 notamment²⁴⁷³, Jésus est montré comme accomplissant des actes qui non seulement sont en principe uniquement réalisés par Dieu (comme dans les passages de l'Ancien Testament), mais surtout qui dans ce contexte prennent un sens apocalyptique (à l'instar de 4Q521) en préfigurant le Royaume de la Fin dans lequel il n'y aura ni maladie, ni mort²⁴⁷⁴.

Nous l'avons vu, hormis un seul passage qui attribue à Jésus le pouvoir de guérir les malades et faire revivre les morts – avec la permission/faveur de Dieu – (Q 3, 49), le Coran n'attribue ce rôle qu'à Dieu.

Parmi les autres versets du Coran qui font usage de la formule-type يُحْيِي وَيُمِيت (yuhī wa-yumīt) à propos de Dieu, il en est un certain nombre qui, au sein d'un discours polémique, évoquent la double mort et la double vie données à l'Homme. Le message semble être qu'avant d'être né l'Homme était dans un état semblable à la mort et qu'après sa naissance, lorsqu'il mourra (à nouveau, donc), il sera une fois de plus ramené à la vie au Jour Dernier²⁴⁷⁵. C'est ce qui appert clairement dans un texte de la sourate al-Baqara (Q 2), notamment :

Comment êtes-vous infidèles envers Dieu, alors que vous étiez morts et qu'Il vous a donné la vie, [alors qu']ensuite Il vous fera mourir puis vous ressuscitera, [alors qu']à Lui vous serez ramenés !
 كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ
 amwātan fa-ahyākum tumma yumītukum tumma yuhīkum tumma ilayhi turja'un)²⁴⁷⁶

C'est aussi ce que l'on retrouve mis dans la bouche des « mécréants » qui, dans la sourate al-Mu'min (Q 40), reconnaissent, alors qu'il est trop tard et qu'ils se trouvent dans le Feu, et que de la même manière que Dieu les a fait naître du néant (une première « mort »), il les fera renaître de leur seconde mort²⁴⁷⁷ :

²⁴⁷² Mc 5, 21-43 ; Mt 11, 5 et Jn 11, 1-44.

²⁴⁷³ 1 R 17, 17-24 où le prophète Élie fait revenir à la vie le fils d'une veuve.

²⁴⁷⁴ Ehrman, *Jesus. Apocalyptic Prophet*, pp. 199-200.

²⁴⁷⁵ À propos des quelques interprétations musulmanes au sujet de la double vie/double mort évoquée dans le Coran, voir Gimaret, *Les noms divins*, pp. 329-30.

²⁴⁷⁶ Q 2, 28. Comparer à Q 22, 66 : « C'est Lui qui vous donna la vie, puis [qui] vous fera mourir, puis [qui] vous fera revivre. ... » (وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ) / wa-huwa l-laḏī ahyākum tumma yumītukum tumma yuhīkum).

²⁴⁷⁷ Voir Bell, *Commentary*, II, p. 199 qui écrit que cette notion de « double mort » est problématique et qu'elle est généralement expliquée ainsi : « (1) the lifeless condition of man as he appears first in the womb, and (2) the end of life on earth. ». À propos de cette « seconde mort » il, renvoie à Ap 20, 14.

Ils répondront : « Seigneur ! Tu nous as fait mourir deux fois et fait revivre deux fois. ... » (قَالَوْا رَبَّنَا)
 وَأَحْيَيْتَنَا أَتَيْنَاكَ وَأَحْيَيْتَنَا أَتَيْنَاكَ / qālū rabbanā amattanā iṭnatayn wa-ahyāytanā iṭnatayn)²⁴⁷⁸

Fondamentalement, l'image de la double mort et de la double (re)naissance rejoint celle métaphorique de la Résurrection des Hommes comme étant analogue à la revivification de la terre morte. L'enjeu est dans les deux cas le même : il faut montrer – selon le Coran à des adversaires mécréants qui peuvent en réalité être des adversaires fictifs rhétoriques – que Dieu sera capable de ranimer les défunts au Jour Dernier. La métaphore agricole qui se trouve déjà dans la seconde bénédiction de la 'Amīdāh juive accomplit cette tâche et se voit être complétée par le concept suggéré là aussi dans cette prière juive (à la quatrième strophe) qui revient à dire que la renaissance eschatologique n'est *in fine* pas plus miraculeuse que l'acte de naissance lui-même²⁴⁷⁹.

L'idée selon laquelle si Dieu a pu créer l'Homme une première fois, il pourra tout aussi bien la redonner une seconde est exprimée – toujours par l'intermédiaire de la racine verbale arabe ḥ y y – dans plusieurs endroits du Coran et en premier lieu en conclusion de la sourate justement intitulée la Résurrection, ou al-Qiyāma (Q 75) :

De l'être humain, Il a créé les deux sexes, le mâle et la femelle./ Celui [qui fit cela] ne se trouve-t-il pas capable de ressusciter les morts ? (أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ)
 فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ / a-laysa dālika bi-qādir 'alā an yuḥī l-mawtā)²⁴⁸⁰

Citons enfin un verset au sens analogue dans la sourate Yā' Sīn (Q 36), qui figure lui aussi en conclusion de sourate et adopte une tonalité polémique en répondant à l'Homme (apparemment de manière générale, cf. vv. 60 et 77) qui questionne la plausibilité que Dieu puisse faire revivre les ossements (v. 78)²⁴⁸¹ :

... Celui-là les fera revivre qui les a produits une première fois... (يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ)
 anšā'ahā awwal marra)²⁴⁸²

Ce type d'affirmation se rencontre au détour de très nombreuses autres sourates, sans toutefois que le verbe arabe de racine trilitère ḥ y y n'y soit employé²⁴⁸³.

²⁴⁷⁸ Q 40, 11.

²⁴⁷⁹ Kimelman, « The Rabbinic Theology of the Physical », IV, pp. 960-1 cite à ce propos le Talmud de Babylone Sanhédrin 91a : « If what was not can be, all the more so what was can be. ».

²⁴⁸⁰ Q 75, 39-40.

²⁴⁸¹ A ce sujet voir le chapitre 1. Dans le Coran, voir aussi notamment Q 23, 35-7 qui allie le questionnement polémique sur la possibilité de la Résurrection et nie la double vie/double mort : « Vous promet-il, quand vous serez morts et serez poussière et ossements, que vous serez sortis [de vos sépulcres] ?/ [...] Il n'est que votre Vie Immédiate. Nous mourrons, nous vivons et nous ne serons pas rappelés. ».

²⁴⁸² Q 36, 79.

²⁴⁸³ Q 27, 64 : « N'est-Il pas Celui qui donne la vie par une première création puis qui, [après la mort,] la redonne... » (أَمْ مَنْ يَدْعُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ) / a man yabda'u al-ḥalq tumma yu'īduhu ; Q 30, 11 : « Dieu donne la vie par une

Nous concluons cette sous-partie en mentionnant la péricope de Q 2, 258-60 qui forme un ensemble que Blachère intitule « Argumentation en faveur de la Résurrection » et qui présente de fait trois brefs récits apparemment basés sur divers textes bibliques – apocryphes ou non – démontrant la réalité de la Résurrection, à la manière du récit des Sept Dormants en Q 18. Ce long passage est intéressant dans la mesure où il reprend les différentes composantes susmentionnées, à savoir le fait que Dieu fait vivre et mourir (*yuḥī wa-yumīt*), non dans un sens quotidien, mais très certainement dans un sens eschatologique, compte tenu du contexte ; l'emploi d'une métaphore qui fait le lien entre la revivification (*yuḥī*) d'une cité (et non de la terre comme précédemment) et celle des Hommes ; et le fait que Dieu fait revivre les morts (*tuḥī l-mawtā*) :

N'as-tu point vu celui qui, parce que Dieu lui avait donné la royauté, argumenta contre Abraham au sujet de son Seigneur ? Abraham ayant dit : « Mon Seigneur est celui qui fait vivre et mourir » (رَبِّي أَنَا أَحْيِي) *rabbī l-ladī yuḥī wa-yumīt*, il dit : « [C'est] moi [qui] fais vivre et mourir. » (أَنَا أَحْيِي) *anā uḥī wa-umīt* [...] / Ou comme celui qui, étant passé devant une cité déserte et subversée, s'écria : « Comment Dieu pourrait-il faire revivre cette cité déserte et subversée après sa mort ? » (هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا) *annā yuḥī hādīhi Llāh baʿd mawtihā* Dieu le fit mourir, durant cent années, puis le rappela [à la vie] (فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ) *fa-amātahu Llāh miʿa ʿām tumma baʿatāhu* [...] « ... Regarde ces ossements comment Nous les ressuscitons (وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا) *wa-nẓur ilā l-ʿiẓām kayfa nunšizuhā* et les revêtons de chair ! » ... / Et rappelle-toi quand Abraham dit : « Seigneur !, fais-moi voir comment Tu feras revivre les Morts (كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى) *kayfa tuḥī l-mawtā* ! » ...²⁴⁸⁴

Nous pouvons formuler les quatre remarques suivantes concernant les différents sous-textes probables des extraits des trois versets qui forment une homélie arabe sur la véracité de la Résurrection des morts par Dieu :

a) Dans la réponse du verset 258 nous retrouvons presque verbatim (seul l'ordre des verbes est inversé) la déclaration de Dt 32, 39 que nous avons vue ci-dessus²⁴⁸⁵. La différence majeure réside bien entendu dans le fait que dans le passage vétérotestamentaire, c'est Dieu qui affirme qu'il fait mourir et qu'il fait vivre tandis qu'en Q 2, 258 il s'agit d'un adversaire d'Abraham qui lui rétorque qu'il a ce pouvoir.

première création puis la redonne [après la mort]. » (وَأَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) *Allāh yabdaʿu l-ḥalq tumma yuʿīduhu tumma ilayhi turjiʿūn* ; Q 29, 19 : « Eh quoi ! [Les mécréants] n'ont-ils point vu comment Dieu donne la vie, par une première création, et la redonne [après la mort] ? ... » (وَأَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ) *aw lam yaraw kayfa yubdiʿu Llāh al-ḥalq tumma yuʿīduhu* ; et Q 30, 27 : « C'est Lui qui donne la vie, par une première création, puis [qui] la redonne [après la mort]. ... » (وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ) *wa-huwa l-ladī yabdaʿu l-ḥalq tumma yuʿīduhu*). Voir aussi Q 10, 34 ; Q 17, 51 ; Q 18, 48 ; Q 19, 66-7 ; Q 21, 104 ; Q 22, 5 ; Q 23, 13-6 ; Q 41, 20 ; Q 53, 44-7 ; Q 56, 60-1 ; Q 85, 13 ; et Q 86, 6-8. À ce sujet voir notamment Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 31.

²⁴⁸⁴ Q 2, 258-60.

²⁴⁸⁵ Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 31.

b) Le verset 259 serait, de l'avis de Friedrich Müller, suivi de Tor Andrae, une reprise de la légende de l'ami de Jérémie, Abedmelek/Abimelech qui dormit pendant 66 années et trouva sa nourriture fraîche lorsqu'il se réveilla, telle qu'elle est présentée dans le livre de Baruch éthiopien (4, 5)²⁴⁸⁶.

c) Une remarque d'ordre lexicale concernant la fin de l'extrait du v. 259 cité : selon la lecture 'canonique', Dieu qui s'exprime à la première personne du pluriel dit à l'Homme que Nous « assemblons », ou نُشْرُهَا (nunšizuhā) les ossements. C'est là une possibilité qui s'accorderait avec d'autres versets analogues comme Q 75, 3 : « L'Homme pense-t-il que Nous ne rassemblerons pas ses ossements ? » (أَلَيْسَ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ) / a yaḥsabu l-insān a lan najma'a 'izāmahu). Mais il est tout aussi possible que ce verset lise نُشْرُهَا (nunširuhā), signifiant dès lors « ressuscitons » et qui s'avère être non seulement une qirā'a attestée dans les sources musulmanes²⁴⁸⁷, mais aussi une lecture plausible du fait que le rasm primitif autorise aisément un tel réagencement des points diacritiques²⁴⁸⁸. En outre cette lecture s'accorde avec d'autres passages coraniques, notamment avec Q 37, 16 qui donne la voix à des adversaires demandant : « Quand nous serons morts, que nous serons poussière et ossements, serons-nous ressuscités ? » (إِذَا مِثْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَأَنَّا لَمَبْعُوثُونَ) / a idā mitnā wa-kunnā turāban wa-'izāman a innā la-mab'ūtūn). Nous retrouvons avec cette lecture « variante » la thématique de Ez 37, 3 qui demandait si les « ossements » peuvent « revivre » ou être « ressuscités ».

d) Le dernier verset de la péricope, dans sa totalité (non citée), a été rapproché du récit d'Abram tel qu'il apparaît dans le livre de la Genèse 15, 8-11²⁴⁸⁹.

Bien que cette longue péricope coranique sur la Résurrection – de même que l'ensemble des versets précédemment étudiés qui évoquent ce phénomène à travers la racine trilitère arabe ḥ y y – ne trouve pas de parallèles dans les homélies syriaques eschatologiques de Jacques de Saroug, il ne fait aucun doute qu'elle peut être envisagée comme une homélie arabe qui emploie tout un ensemble de sous-textes bibliques (canoniques ou non) pour créer un texte original dont le but est de démontrer à son auditoire la véracité de la Résurrection.

Nous concluons cette première sous-partie en notant que si tous les versets (exception faite de Q 3, 49) du Coran que nous avons vus donnent à Dieu le pouvoir de faire revivre les morts par

²⁴⁸⁶ Müller, « Zu Koran 2, 261 », pp. 80 et 320 et Andrae, *Les origines de l'islam*, p. 167. Bell, *Commentary*, I, p. 54 cite aussi Müller et y ajoute deux autres sous-textes possibles : la vision d'Ezéchiel et la restauration de Jérusalem par Néhémie.

²⁴⁸⁷ 'Umar et Makram, *Mu'jam al-qirā'āt*, I, p. 200. Cette lecture est notamment attribuée à Nāfi', Ibn Kaṭīr, Abū 'Amr, Ibn 'Abbās, etc. À noter qu'une autre lecture « variante » a le même verbe avec une vocalisation différente : نَشْرُهَا (nanšuruhā).

²⁴⁸⁸ Voir par exemple le codex Wetzstein II 1913, fol. 13 r, l. 24 qui a سسرها sans aucun signe diacritique et peut être lu d'une manière ou de l'autre.

²⁴⁸⁹ Blachère, *Le Coran*, p. 70 qui écrit à propos du verset : « Ce miracle accompli par Abraham rappelle, de toute évidence, mais avec des différences importantes, le passage très obscur de Genèse, XV, 9 sqq [...] Le récit biblique, visiblement tronqué, prend sa signification dans le Coran ». Voir aussi Bell, *Commentary*, I, p. 55.

l'intermédiaire de la racine *ḥ y y*, tout un ensemble d'autres textes décrivent cette même capacité, et ce dans des phrasés parfois très proches de ceux que nous avons vus, en ayant recours à d'autres formes verbales qui ne trouvent pas d'équivalent morphologique dans des langues sémitiques employées dans des versets bibliques ou des vers homilétiques. C'est d'abord le cas de la racine trilitère arabe *b ' t* dont le sens premier est celui d'« envoyer » et qui prend ensuite les sens de « faire se lever », « réveiller » et « ressusciter » (voir le premier chapitre à propos du *yawm al-ba't*)²⁴⁹⁰, et c'est ensuite le cas de la racine *n š r* qui signifie d'abord « disperser » ou « étendre », et ensuite « ressusciter »²⁴⁹¹.

1.5.2 L'ouverture et la sortie des tombeaux

La deuxième grande idée (b) selon notre quadripartition) qui se dégageait de l'étude des différents textes ayant précédé le Coran qui traitaient de la Résurrection eschatologique était celle d'une part de l'ouverture (verbe *p t ḥ*) des tombes (nom *q b r*), et d'autre part de la (re)montée (verbe *' l h*) des morts hors de celles-ci.

En germe, l'image était d'abord présente en Ez 37, 12-3 ; puis nous la retrouvons dans un texte de Qumrân (4Q521) et enfin dans le Nouveau Testament en Mt 27, 52-3.

L'ouverture/le bouleversement des tombeaux

L'image eschatologique de l'ouverture des tombeaux est l'un des bouleversements qui survient lorsque Jésus meurt sur la croix dans la description qu'en fait l'Évangile de Mathieu (27, 51-3), aux côtés de la déchirure du voile du sanctuaire, du tremblement de la Terre et de la fente des rochers. L'auteur du texte joue certainement sur l'imaginaire de ses lecteurs qui reconnaissent là plusieurs des bouleversements terrestres qui mènent à la Résurrection lors de la Fin – en se basant notamment sur Ez 37, 12-3 pour ce qui est de la description de l'ouverture des tombeaux – pour

²⁴⁹⁰ Q 2, 56 : « Ensuite Nous vous avons ressuscités, après votre mort, [espérant que] peut-être vous seriez reconnaissants. » (تُمْ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) / *tumma ba'atnākum min ba'd mawtikum la'allakum taškurūn*) ; Q 6, 36 : « Seuls répondent [à ton appel] ceux qui entendent. Les Morts, Dieu les ressuscitera, puis, vers Lui, ils seront ramenés. » (إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ) / *innamā yastajibu l-ladīna yasma'ūna wa-l-mawtā yab'atuhum Allāh tumma ilayhi yurja'ūn*) ; Q 58, 6 : « Au jour où Dieu les ressuscitera, en totalité... » (يَوْمَ ...) / *yawm yab'atuhum Allāh jamī'an*) ; Q 58, 18 : « ... au jour où Dieu les ressuscitera, en totalité... » (يَوْمَ ...) / *yawm yab'atuhum Allāh jamī'an*) ; et Q 64, 7 : « Ceux qui mécroient ont prétendu qu'ils ne seraient pas ressuscités. Réponds[-leur] : « Si !, par mon Seigneur !, vous serez certes ressuscités ... » (رَعِمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ ...) / *za'ama l-ladīna kafarū an lan yub'atū qul balā wa-rabbī la-tub'atunna*).

²⁴⁹¹ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-'ayn*, IV, p. 221 : نشرت التوب والكتاب نشرأ بسطته (našartu al-tawb wa-l-kitāb našran basattuhu) et التهور الحياة بعد الموت ينشرهم الله إنشأراً (al-nušūr al-ḥayā ba'd al-mawt yunširuhum Allāh inšāran). Pour les emplois coraniques de cette racine voir Q 67, 15 : « Vers Lui sera la Résurrection » (وَالْيَوْمَ الْآخِرِ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُحَانٍ وَأَسْوَاقٍ أَتَتْهَا أَسْفَادٌ وَمِمْصَاتٍ فِئَافٍ فِي سَمَافٍ مُنْقَطِعَاتٍ وَالْمَلَكُوتُ مُتَوَلَّتْ وَأَنبُشَاتٌ أُخْرُجْنَ مَقْشُورَةً وَأَلْفُ أَلْفٍ نَازِلِينَ سَوَاءً مَقْشُورَةً) / *wa-ilayhi l-nušūr*) et Q 80, 21-2 : « Puis Il l'a fait mourir et mettre au tombeau, / Puis, quand Il voudra, Il le ressuscitera. » (تَمَّ) / *tumma amātahu fa-aqbarahu / tumma idā šā'a anšarahu*). Voir aussi l'occurrence de Q 86, 8 : « Il sera certes capable de le ressusciter » (وَرَجِعْ إِلَى رَبِّهِ عَلَى كَيْفِ رَأَىٰ رَبُّكَ إِنَّكَ إِلَىٰ رَبِّكَ قَادِرٌ) / *innahu 'alā raj'ihi la-qādir*) qui emploie le nom رَجَعَ (*raj'*) dont le sens est littéralement le « retour ».

décrire le cataclysme pré-apocalyptique que déclenche la mort de Jésus. Toutefois, comme nous le disions dans notre second chapitre à propos de Q 101, la description de Mt 27, 51-3 n'en est pas une de l'eschaton lui-même mais plutôt de sa préfiguration. En revanche, les images employées dans ce passage néotestamentaire seront réutilisées dans un contexte indubitablement eschatologique dans l'homélie de Jacques de Saroug *Sur la Fin et le Jugement* (n°32).

Dans celle-ci, une longue section qui décrit la Résurrection (vv. 27-52) débute par les deux vers suivants, qui se servent sans équivoque de Mt 27, 51-3 comme d'un canevas pour composer ce texte eschatologique original :

Son Signe apparaîtra, il ouvrira les tombeaux, fendra les pierres (ܢܘܦܩܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ /nōfēq rēmzēh mšarē qabrē w-tōlah šū'ē) ; et il renversera les rochers pour qu'en sortent les corps des morts (ܘܗܘܓܝܡ ܫܩܝܦܐ ܕܢܦܩܘܢ ܩܘܪܒܐ ܕܡܝܬܐ ܡܢܗܘܢ /w-hōgēm šqifē d-nēfqūn pagrē d-mitē mēnhūn)²⁴⁹²

Outre la fente des pierres et le renversement des rochers qui sont sans aucun doute des réminiscences du « les rochers se fendirent » de Mt 27, 51, nous retrouvons l'ouverture des tombeaux exprimée non pas par un verbe dérivé de ܩܘܪܒܐ (*ptah*) comme dans la Pešittā (traduisant le verbe grec originel ἀνοίγω), mais par l'intermédiaire du verbe ܫܪܕ (*šrō*) qui se trouve être le même qui, lui, est employé dans la Pešittā de Mt 27, 51 pour traduire le grec σχίζω (« déchirer », « fendre »). Jacques de Saroug utilise enfin le nom ܩܘܪܒܐ (*qabrē*) pour les « tombeaux » qui rejoint l'emploi qu'en fait la traduction syriaque de Mathieu (ܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ /*bēyt qbūrē* pour rendre le μνημεῖα originel). De plus, en suivant probablement l'ordre d'Ez 37, 12-3 qui fait dire à Dieu qu'il ouvrira les tombeaux puis qu'il en fera remonter les morts, notre homéliste poursuit en écrivant que le Signe – hypostase divine – fera sortir (verbe syriaque ܢܦܩܐ /*nfaq* comme dans la Pešittā de Mt 27, 53 et Jn 5, 29) les corps des morts hors de la terre.

Cette même dernière idée se trouve exprimée dans l'homélie *Sur la Fin* (n°67) de Jacques de Saroug, au sein d'un passage dans lequel il décrit la Résurrection comme un enfantement de la Terre (cf. *infra*) :

Comme des sources les tombeaux vomiront les morts qui sont en eux (ܘܗܘܓܝܡ ܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ /gōsēn qabrē l-mitē da-bhūn ak mabū'ē)²⁴⁹³

Ici, l'homéliste ne parle plus de l'« ouverture » des tombeaux en rejoignant notamment l'image de Mt 27, 52 mais des tombeaux qui sont le sujet d'une action : ils « vomissent » ou « rejettent » les morts²⁴⁹⁴. C'est là une autre manière de décrire la « sortie des corps des morts », comme dans

²⁴⁹² Homélie 2/32, vv. 27-8.

²⁴⁹³ Homélie 3/67, v. 281.

²⁴⁹⁴ Le verbe syriaque employé est ܩܘܪܒܐ (*qsō*) qui signifie en effet d'abord « vomir » et ensuite « rejeter ». Voir Payne Smith, *Dictionary*, p. 75 qui illustre son emploi dans des contextes similaires à celui de Jacques de Saroug (« la mer rejeta le corps d'un martyr » ou « une fontaine éjectant de l'eau vivante ») ; Sokoloff, *Lexicon*, p. 208 ; Costaz, *Dictionnaire*, p. 52 qui donne les équivalents arabes تقيأ (*taqayya'a*) et مَج (*majja*) respectivement, mais aussi le sens de « jaillir » (تفجر/*tafajjara*) ; et Manna, *Dictionary*, p. 181 qui, outre تقيأ (*taqayya'a*) donne

l'extrait homilétique précédent, et *in fine* d'évoquer la « sortie » de ceux qui « gisent dans les tombeaux » de Jn 5, 28-9 et en amont la remontée hors des tombeaux d'Ez 37, 12-3.

Dans l'un comme dans l'autre de ces passages homilétiques, l'auteur utilise donc un ou deux sous-textes bibliques aisément identifiables bien que leur vocabulaire précis s'écarte quelque peu de celui employé dans la Pešittā. L'essentiel est qu'en entendant ces vers, l'auditeur puisse reconnaître le sous-texte et donc le contexte – eschatologique – de l'homélie.

La même chose peut être dite au sujet du Coran et de son traitement du discours eschatologique autour de la Résurrection hors des tombeaux puisque plusieurs de ses versets, sans employer l'équivalent morphologique du syriaque ܥܠܕ (*ptaḥ*) que serait le verbe arabe فَتَحَ (*fataḥa*)²⁴⁹⁵, viennent décrire ce qui adviendra des « tombeaux » lors de la Fin.

Ces derniers sont peu mentionnés dans le Coran puisque l'on y trouve seulement huit emplois de la racine *q b r*, l'exact équivalent morphosémantique des racines en araméen, hébreu et syriaque que nous avons rencontrées dans les textes vétérotestamentaires, néotestamentaires, de Qumrân et dans les homélies de Jacques de Saroug. Parmi ces huit occurrences, une seule est verbale (Q 80, 21), un emploi est au singulier قَبْرٍ (*qabr*) et six sont au pluriel قُبُورٍ (*qubūr*) et مَقَابِرٍ (*maqābir*), dont Q 35, 22 ; Q 60, 13 et Q 102, 2 n'évoquent pas les tombeaux en relation avec la Résurrection. Seuls trois passages sont pertinents pour notre propos.

C'est d'abord le cas de deux versets similaires dont le premier se trouve au quatrième verset de la sourate al-Infīṭār (Q 82), à la suite de l'énumération de trois bouleversements eschatologiques touchant le ciel, les étoiles et les mers dont nous avons discuté dans notre chapitre précédent :

Lorsque les tombeaux seront bouleversés (وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ) / *wa-idā l-qubūr bu'tirat*)²⁴⁹⁶

Le second verset qui emploie le même verbe ainsi que le même substantif se situe dans la sourate al-ʿĀdiyāt (Q 100), après une péricope apocalyptique au vocabulaire ambigu (vv. 1-5) dans une section qui reproche à l'Homme d'être ingrat envers Dieu et d'aimer les richesses (vv. 6-11) :

Ne sait-Il pas lorsque sera bouleversé ce qui est dans les tombeaux ? (أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ) / *a-falā ya'lamu idā bu'tira mā fi l-qubūr*)²⁴⁹⁷

Le verbe qui revient dans ces deux passages est بَعَثَرَ (*ba'tara*), un verbe de racine quadrilitère qui n'apparaît nulle part ailleurs dans le Coran et n'a apparemment aucune équivalence sémitique²⁴⁹⁸. Les

notamment les équivalents arabes أخرج (*aḥraja*) pour « faire sortir » et خرج (*ḥaraja*) pour « sortir » au verbe syriaque.

²⁴⁹⁵ Ce verbe, lorsqu'il est utilisé dans le Coran dans le sens d'« ouvrir », a toujours comme objet la ou les « portes » (des cieus, notamment). Voir Q 6, 44 ; Q 7, 40 ; Q 15, 14 ; Q 23, 77 ; Q 39, 71+3 ; Q 54, 11 et Q 78, 19.

²⁴⁹⁶ Q 82, 4.

²⁴⁹⁷ Q 100, 9.

²⁴⁹⁸ Zammit, *Lexical Study*, p. 97.

lexicographes anciens en ont traité de manière succincte, le *Kitāb al-ʿayn* indiquant seulement que le verbe signifie « (re)tourner la poussière » (قلب التراب عنه) *qalaba l-turāb ʿanhu*²⁴⁹⁹, et le *Lisān al-ʿArab* d'ajouter à cette définition : « et ressusciter les morts qui s'y trouvent [i.e. dans la poussière] » (وبعث) *wa-baʿata l-mawtā l-ladīna fihā*²⁵⁰⁰. Ce dernier ajout semble toutefois dériver d'une interprétation des deux versets suscités plus que d'une véritable définition. Le grand dictionnaire d'Ibn Manzūr répertorie en outre une définition anonyme qui donne au verbe بَعَثَ (*baʿata*) le sens de اسْتَخْرَجَ (*istahraja*), soit « sortir » ou « faire sortir »²⁵⁰¹.

Nous retrouvons les deux sens de « (re)tourner » et de « sortir/faire sortir » dans les différentes exégèses classiques sur ces versets avec d'une part la compréhension selon laquelle ces passages évoquent le fait que lors de la Fin les tombeaux seront « retournés » et « remués »²⁵⁰², et d'autre part le fait que les morts seront « sortis » des tombeaux²⁵⁰³. Certains *mufassirūn* allient encore ces deux différentes définitions du verbe en une seule exégèse²⁵⁰⁴.

Toutefois d'autres exégèses classiques, dont la plus ancienne complète qui nous soit parvenue, s'éloignent quelque peu de la compréhension bipartite que nous venons de voir. C'est le cas du *tafsīr*

²⁴⁹⁹ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿayn*, I, p. 147.

²⁵⁰⁰ Ibn Manzūr, *Lisān al-ʿArab*, I, p. 450. Cette définition est attribuée au grammairien et lexicographe Abū Ishāq Ibrāhīm b. Muḥammad al-Zajjāj (m. 311/924).

²⁵⁰¹ *Ibid.* : يقال بعثت الشيء وبخثرته إذا استخرجته وكشفته : (yuqālu baʿtatu l-šayʿ wa-baḥṭartuhu idā-stahrajtuhu wa-kašaftuhu). Ibn Manzūr, *Lisān al-ʿArab*, I, pp. 450-1 cite ensuite l'exégèse de Q 82, 4 du lexicographe Abū ʿUbayda (m. 209/824), auteur du *tafsīr* intitulé *Majāz al-Qurʿān* : « [Lorsque les tombeaux] seront remués et qu'en seront sortis [les morts] » (وأخرج) *uṭīra wa-uḥrija*.

²⁵⁰² Al-Yazīdī, *Ġarīb al-Qurʿān*, p. 418 : « remués » (أُثِرَت/ *uṭīrat*) ad Q 82, 4 ; id., p. 438 : « remué » (أُثِرَ) *uṭīra* ad Q 100, 9 ; Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qurʿān*, p. 536 : « C'est-à-dire retourné et remué » (أُثِرَ قلب وأثِر) *ay quliba wa-uṭīra* ad Q 100, 9

²⁵⁰³ Al-Farrāʿ, *Maʿānī l-Qurʿān*, III, p. 132 : « Sortiront de son sein [à la terre] ce qui s'y trouve comme or et argent et après cela en sortiront les morts. Cela fait partie des signes de l'Heure : [lorsque] la Terre fera sortir les trésors – l'or et l'argent – de ses entrailles » (خرج ما في بطنها من الذهب والفضة وخرج الموتى بعد ذلك وهو من أشراط الساعة أن) *ḥaraja mā fi baṭnihā min al-ḍahab wa-l-fiḍḍa wa-ḥaraja l-mawtā ba'd dālika wa-huwa min ašrāt al-sā'a an tuḥrija l-arḍ aflāḍ kabdihā min ḍahabihā wa-fiḍḍatihā* ad Q 82, 4 ; al-Jubbāʿī, *Tafsīr*, p. 840 : « ... [quand les morts] en auront été extraits » (*uḥriḡū minhā*) ad Q 82, 4 ; et al-Qummī, *Tafsīr*, p. 743 : « [La Terre] se fendra et les Hommes en sortiront » (*tanšaqqu fa-yahruju l-nās minhā*).

²⁵⁰⁴ Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qurʿān*, p. 518 : « [Lorsque] sera retourné et sorti ce qui s'y trouve » (قلبت وأخرج ما) *qulibat wa-uḥrija mā fihā* ad Q 82, 4 ; al-Ṭabarī, *Jāmiʿ*, XI, p. 424 : « Il dit : Lorsque les tombeaux seront remués, puis qu'en seront sortis vivants les morts qui s'y trouvaient » (يقول وإذا القبور أثيرت فاستخرج من فيها من الموتى) *yaqūlu wa-idā l-qubūr uṭīrat fa-stuḥrija man fihā min al-mawtā aḥyā* ad Q 82, 4 et al-Ṭabarī, *Jāmiʿ*, XI, p. 678 : « Il dit : Cet Homme dont c'est la description ne sait-il pas lorsque sera remué ce qui est dans les tombes et que les morts qui s'y trouvent en seront extraits et qu'ils seront exposés » (يقول أفلا يعلم هذا الإنسان الذي هذه صفته إذا أثير ما) *yaqūlu a fa-lā yaʿlamu hādā l-insān al-laḍī hādihī šifatuhu idā uṭīra mā fi l-qubūr wa-uḥrija mā fihā min al-mawtā wa-buḥiṭa* ad Q 100, 9.

de Muqātil b. Sulaymān qui écrit d'abord à propos de Q 100, 9 : « lorsque sera bouleversé » c'est-à-dire réveillé/ressuscité (يعني *ya'nī bu'īta*) ; « ce qui est dans les tombes » comme morts (من الموتى / *min al-mawtā*)²⁵⁰⁵, et ensuite à propos de Q 82, 4 : « C'est-à-dire [lorsque] seront exposés ceux qui s'y trouvent parmi les morts » (يعني *ya'nī buḥītat* 'an man fiḥā min al-mawtā)²⁵⁰⁶. Une telle interprétation se retrouve en des termes quelque peu différents chez le mu'tazilite al-Jubbā'ī²⁵⁰⁷, mais il est intéressant de noter que chez Muqātil le verbe *بُحِثَ* (*buḥītat*) qu'il emploie est le même qui est rapporté être une « variante de lecture » de Q 100, 9, notamment dans le codex attribué au Compagnon Ibn Mas'ūd dans lequel on aurait ainsi trouvé le verset sous la forme : « Ne sait-il pas lorsque sera exposé ce qui est dans les tombeaux » (أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا يُحِثُ مَا فِي) (*a-fa-lā ya'lamu idā buḥīta mā fi l-qubūr*)²⁵⁰⁸.

Nous avons là un cas flagrant (parmi de très nombreux autres) d'une soi-disant « variante de lecture » qu'il faut très probablement comprendre comme étant une simple exégèse coranique²⁵⁰⁹.

Quoi qu'il en soit de la question de l'authenticité des *qirā'āt*, il ressort que l'idée générale qui se dégage à la fois des commentaires classiques de Q 82, 4 et de Q 100, 9 et à la fois des définitions de dictionnaires arabes classiques concernant le verbe *بَعَثَ* (*ba'tara*) est qu'il est question dans ces versets d'une description eschatologique de la Résurrection (exégèses de Muqātil) durant laquelle les tombeaux seront retournés ou bouleversés (première catégorie de définition/interprétation) et les morts en seront sortis (deuxième catégorie).

La première image qui semble être celle qui colle de plus près à la littéralité des versets rejoint l'idée de l'ouverture des tombeaux telle qu'elle est exprimée dans les textes vétérotestamentaires (Ez 37, 12-3) et néotestamentaires (Mt 27, 52), de même que dans un texte de Qumrān (4Q521) et enfin dans une des homélies eschatologiques de Jacques de Saroug (2/32, v. 27) dans laquelle, à l'instar de nos versets coraniques, l'auteur ne parle pas exactement de l'ouverture des tombeaux comme le faisaient les textes suscités (en employant la racine trilitère *p t ḥ*), mais de leur déchirure ou de leur fissure. De manière générale, l'idée est la même : les tombeaux seront affectés au Jour Dernier avec leur ouverture, leur fissure ou leur retournement.

²⁵⁰⁵ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 511.

²⁵⁰⁶ *Ibid.*, III, p. 458.

²⁵⁰⁷ Al-Jubbā'ī, *Tafsīr*, p. 840 : « C'est-à-dire quand les tombeaux auront été découverts, [montrant] ce qu'ils contiennent (*kušifat 'ammā fiḥā*) ... ».

²⁵⁰⁸ Al-Farrā', *Ma'ānī l-Qur'ān*, III, p. 175 et al-Ṭabarī, *Jāmi'*, XI, p. 678. Voir 'Umar et Makram, *Muḥjam al-qirā'āt*, VIII, p. 216 ainsi que Jeffery, *Materials*, p. 111. Cette « variante » est aussi attribuée à al-Aswad b. Zayd. De nombreuses autres *qirā'āt* sont recensées pour le verbe de ce verset : *بُحِثَ* (*buḥīta*) attribuée au même Ibn Mas'ūd ; *بَحَثَ* (*baḥṭara*) dans une lecture attribuée à Naṣr b. 'Aṣim ; *بَعَثَ* (*ba'tara*) dans celle attribuée à Naṣr b. 'Aṣim, Ibn Miqṣam, Abū Mijlāz et Kirdāb ; et *بَعَثَرَتِ* (*bu'tirat*) dans celle attribuée à Ubayy b. Ka'b et al-Rabī' b. Ḥuṭaym.

²⁵⁰⁹ À ce propos voir Reynolds, *Biblical Subtext*, pp. 208-14 et particulièrement p. 210 : « [The *variae lectiones*] seem to be products of exegesis more than records of ancient pre-'Uthmānic documents. ».

La conséquence de cette idée se situe dans la seconde image. Puisque les tombeaux seront brisés ou ouverts et bouleversés, ce ou plutôt ceux qui y sont contenus en seront extraits, sortis. Cette image contenue dans l'exégèse musulmane ancienne de ces deux versets (mais qui est aussi explicitement présente dans le Coran, comme nous allons le voir) est bien sûr celle de la remontée des tombeaux d'Ez 37, 12-3 et surtout de la « sortie » des tombeaux de Mt 27, 52 qui est reprise dans les deux extraits des homélies de Jacques de Saroug suscités (2/32, v. 28 et 3/67, v. 281).

La troisième et dernière occurrence coranique du terme « tombeaux » qui est liée à la Résurrection se trouve dans la sourate al-Ḥajj (Q 22) au sein d'une péricope que Blachère intitule « Rappel de la Résurrection. Preuve de sa venue » (vv. 1-10) que nous avons déjà étudiée d'une part à propos d'un verset qui concerne la venue de l'Heure (chapitre 1), et d'autre part à propos d'un verset qui évoque le pouvoir qu'à Dieu de ressusciter les morts (*yuḥī l-mawtā*, cf. ci-dessus), après quoi nous pouvons lire :

... Dieu ressuscitera ceux qui sont dans les tombeaux. (وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ / *wa-anna Llāh yab'atu man fi l-qubūr*)²⁵¹⁰

Ce verset sort de l'énonciation au passif des deux passages coraniques précédents en donnant à Dieu le rôle de résurrecteur de ceux qui sont dans les tombeaux, et ce par l'intermédiaire du verbe بَعَثَ (*ba'ata*). Nous avons longuement étudié les sens de ce dernier dans notre premier chapitre au sein de notre discussion sur l'expression « Jour du Rappel » (يَوْمَ الْبَعْثِ / *yawm al-ba't*) et nous ne reviendrons pas dessus. De plus le sens même du verset est clair et ne mérite pas de longs commentaires – une opinion que partagent d'ailleurs les exégètes anciens qui sont peu nombreux et peu prolixes à son sujet²⁵¹¹.

Nous nous contenterons de noter que la thématique est analogue à celle de Q 82, 4 et Q 100, 9 : il s'agit implicitement à la fois de l'ouverture ou du bouleversement des tombeaux et de sa conséquence qui se situe avec la sortie des morts. En cela, il nous semble que nous pouvons affirmer que les sous-textes bibliques de ce passage homilétique coranique sont les mêmes que pour les deux précédents.

La sortie des tombeaux

Le corollaire de l'ouverture des tombeaux, nous l'avons vu, est la sortie des morts qui s'y trouvaient avant l'avènement du Jour Dernier. Dans le livre d'Ezéchiel cette action était décrite par le verbe פָּלְאָה

²⁵¹⁰ Q 22, 7.

²⁵¹¹ De notre corpus d'exégètes musulmans classiques seuls deux d'entre eux donnent une interprétation de cette partie du verset : Muqātil, *Tafsīr*, II, p. 377 : « “Dieu ressuscitera” dans l'au-delà “ceux qui sont dans les tombeaux” parmi les morts. Ne doutez donc pas de la Résurrection ! » (وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ فِي الْآخِرَةِ مَنْ فِي الْقُبُورِ مِنَ الْأَمْوَاتِ) (*wa-anna Llāh yab'atu fi l-āhira man fi l-qubūr min al-amwāt fa-lā tašukkū fi l-ba't*) et al-Ṭabarī, *Jāmi'*, VIII, p. 147 : « À ce moment-là, ceux qui s'y trouveront parmi les morts seront vivants pour le lieu du Compte. Ne doutez donc pas de cela ! » (*hīna'idin man fi hā min al-amwāt ahyā' ilā mawqif al-ḥisāb fa-lā tašukkū fi dālika wa-lā tamtarū fihī*).

(*ālāh*) au hifil pour « faire (re)monter » tandis que les Évangiles de Mathieu et de Jean, dans la traduction syriaque de la Pešittā, employaient le verbe *ܢܦܩ* (*nfaq*) pour « sortir » en parlant des morts hors des « tombeaux » (*ܩܒܘܪܐ/ḳ̄bārōt* et *ܩܒܪܐ/ḳabrē*, respectivement).

Dans ses homélies eschatologiques *Sur la Fin et le Jugement* (n°32) et *Sur la Fin* (n°67), Jacques de Saroug se réapproprie ces images – en employant le même verbe et le même substantif – d’une part pour dire explicitement que les corps des morts sortiront des tombeaux, et d’autre part pour évoquer de manière imagée ce même concept en décrivant les tombeaux vomissant ou rejetant les morts.

Nous venons de voir que dans son traitement homilétique de cette même scène, le Coran n’utilisait pas l’image de la « sortie » des « tombeaux » (*قُبُور/ḳubūr*), bien qu’une partie des exégèses et dictionnaires arabes aient compris Q 82, 4 et Q 100, 9 de cette manière.

Mais si ces versets du Coran n’emploient pas le verbe analogue au syriaque *ܢܦܩ* (*nfaq*) conjointement au nom commun arabe morphologiquement analogue à *ܩܒܪܐ* (*ḳabrē*), d’autres rejoignent précisément cette image vétérotestamentaire et néotestamentaire non pas en ayant recours à l’arabe *قُبُور* (*ḳubūr*) mais à un synonyme : *أَجْدَات* (*ajdāt*). Ce dernier, qui n’est employé dans le Coran qu’à trois reprises, exclusivement dans des contextes eschatologiques, est le pluriel de *جَدَتْ* (*jadat*) qui apparaît dans une *varia* d’un verset coranique, et est un substantif possiblement dérivé de l’hébreu *גָּדִישׁ* (*gādīš*)²⁵¹², dont le sens est celui de « tombeaux »²⁵¹³.

Deux versets similaires qui appartiennent à un contexte eschatologique représentant les morts sortant de leurs tombeaux, dispersés et dans la confusion, allient le verbe commun « sortir » (*خَرَجَ/ḥaraja*) à ce substantif qui désigne les « tombeaux ». Le premier appartient à une péricope eschatologique (vv. 1-8) qui introduit la sourate al-Qamar (Q 54) :

Les regards baissés, ils sortiront des tombeaux comme sauterelles déployées (*خُشَعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنْ*)
*حُشَعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنْ / الْأَجْدَاتِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ*²⁵¹⁴

²⁵¹² Zammit, *Lexical Study*, p. 118. Jastrow, *Dictionary*, p. 212 n’indique pas le sens de « tombeau » répertorié par Zammit mais celui de « tas » ou de « monceau ». Toutefois, comme le remarque Bell, *Commentary*, II, p. 54 c’est ce terme hébreu qui est employé en Jb 21, 32 avec le sens de « tombeau ». À noter que l’araméen *ܩܒܪܐ* (*ḳabrē*) et le syriaque *ܩܒܪܐ* (*ḳabrē*) ont ces mêmes sens ainsi que celui de « pile ». Voir Payne Smith, *Dictionary*, p. 60 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 205.

²⁵¹³ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-‘ayn*, I, p. 222 : *الأجدات القبور واحدا جدت* (*al-ajdāt al-ḳubūr wāḥiduhā jadat*). Toutes les exégèses classiques expliquent *الأجدات* (*al-ajdāt*) par le synonyme *القبور* (*al-ḳubūr*). Voir Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 297 ad Q 54, 7 et III, p. 400 ad Q 70, 43 ; ‘Abd al-Razzāq, *Tafsīr*, III, p. 347 rapportant les dires attribués à Qatāda ad Q 70, 43 ; al-Qummī, *Tafsīr*, p. 722 ad Q 70, 43 et al-Ṭabarī, *Jāmi‘*, X, p. 501 ad Q 54, 7 ainsi que *id.*, XI, p. 110 ad Q 70, 43 : « “Ce Jour où ils sortiront des tombeaux” : ce sont les tombeaux, et le singulier est *jadāt* » (*وهي القبور واحدا*) (*والأجدات من* / *wa-hiya l-ḳubūr wāḥiduhā jadat*). On notera qu’une « variante de lecture » anonyme de Q 54, 7 a *الأجدات من القبور* (*al-ajdāt min al-ḳubūr*), ce qui semble être un cas de plus d’une *qirā’a* qui s’avère n’être en réalité qu’un *tafsīr*. Voir ‘Umar et Makram, *Mu‘jam al-qirā’āt*, VII, p. 32.

²⁵¹⁴ Q 54, 7.

Le second vient conclure la sourate al-Ma‘ārij (Q 70) en menaçant les mécréants de la terreur du Jour Dernier :

Ce Jour où ils sortiront des tombeaux, rapides comme si, vers des bétyles, ils accouraient (يَوْمَ يَخْرُجُونَ) *yawm yahrujūna min al-ajdāt sirā‘an ka-annahum ilā nuṣub yūfuṣūn* (yūfiḍūn)²⁵¹⁵

Dans le premier verset cité, les Hommes au Jour de la Résurrection sont comparés (la comparaison est effectuée par l’intermédiaire de la particule arabe كَ/ka-) aux « sauterelles » (جراد/jarād), un substantif qui n’est employé dans le Coran qu’en une seule autre occurrence : en Q 7, 133 dans un contexte très différent, puisqu’il s’agit de l’épisode vétérotestamentaire du livre de l’Exode dans lequel Dieu envoie différents fléaux à l’Egypte – dont celui des sauterelles²⁵¹⁶. Dans notre verset de la sourate al-Qamar, ces sauterelles sont décrites comme étant مُنْتَشِرٌ (muntashir), l’unique occurrence de ce participe bien que la racine trilitère n š r de laquelle il dérive se trouve ailleurs dans le Coran, et notamment dans un passage au sens ambigu en Q 81, 10 où le verbe est employé pour décrire ce qui adviendra aux « feuillets » lors de la Fin²⁵¹⁷. Cette racine trouve un grand nombre d’équivalents dans d’autres langues sémitiques qui ont en commun d’avoir le sens de « couper » ou de « fendre »²⁵¹⁸. Les mufassirūn, quant à eux, n’ont que très peu commenté ce verset, ne faisant pour ainsi dire aucun cas de la comparaison pourtant frappante et unique des Hommes sortant des tombeaux, regards baissés, comme des sauterelles²⁵¹⁹.

²⁵¹⁵ Q 70, 43. Le verset suivant, le dernier de la sourate, rejoint Q 54, 7 et lit : « Leurs regards humiliés, couverts d’avisement. Cela est le jour dont ils étaient menacés ! » (وَأَصْحَافُ الَّذِينَ كَانُوا يُوعَدُونَ) *hāshī‘at’abṣāruhum tarhaquhum dālla dālika l-yawm al-laḍī kānū yū‘adūn*.

²⁵¹⁶ Le verset de Q 7, 133 est une sorte de résumé de l’énumération des fléaux que Dieu envoie sur l’Egypte qui s’étale d’Ex 7, 8 à Ex 11, 10 (l’épisode des sauterelles se situe en Ex 10). Le Coran n’en énonce que cinq tandis que le livre de l’Exode en compte dix.

²⁵¹⁷ Q 81, 10 : « Lorsque les feuillets seront déroulés » (وَإِذَا الْأَصْحَافُ نُشِرَتْ) *wa-idā l-ṣuḥūf nuṣirat*

²⁵¹⁸ En phénicien le substantif nšr signifie « coupeur » et le verbe akkadien našāru signifie « cloisonner ». Cf. Zammit, *Lexical Study*, p. 401. En araméen, le verbe נָסַר (nassēr) au pael veut dire « scier » ou « fendre » ; le verbe hébreu נָסַר (nāsār) a le sens de « scier » ; et le verbe syriaque نَصَرَ (nsar) signifie « to saw, cut asunder ; tear out ». Cf. Jastrow, *Dictionary*, pp. 918-9 et Payne Smith, *Dictionary*, p. 342 ainsi que Sokoloff, *Lexicon*, p. 927, respectivement.

²⁵¹⁹ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 297 commente le premier terme حُشَعًا (huš‘a‘an) en écrivant « c’est-à-dire abaissé, bas (ذليلة خافضة) يعني/ya‘nī dālila hāfiḍa », puis « “leurs regards” à la vue du feu [de l’Enfer] (عند معاينة النار) /‘ind mu‘āynat al-nār) ; et « “comme s’ils étaient des sauterelles dispersées” : lorsqu’ils se déploieront de leurs lieux, les Hommes ressembleront à des sauterelles, lorsqu’ils sortiront de leurs tombes » (حين انتشر من معدنه فشبّه الناس بالجراد) *hīna-ntašara min ma‘dinihi fa-šabbaha l-nās bi-l-jarād idā ḥarajū min qubūrihim*). À propos de la comparaison finale du verset, al-Ṭabarī, *Jāmi‘*, X, p. 501 écrit simplement : « Le Très-Haut dit : Ils sortiront de leurs tombeaux comme si, dans leur dispersion et leur course vers le lieu du Compte, ils étaient des sauterelles déployées » (يقول تعالى ذكره يخرجون من قبورهم كأنهم في انتشارهم وسعيهم إلى موقف الحساب جراد منتشر) *yaqūlu Ta‘ālā dīkruhu yahrujūna min qubūrihim ka-annahum fī intišārihim wa-sa‘īhim ilā mawqif al-ḥisāb jarād muntashir*).

Il nous semble qu'il faille déduire de cette image des multitudes de sauterelles dispersées qu'en ce jour de la Résurrection, une grande confusion règnera.

En ce qui concerne le second verset cité, nous retrouvons la même combinaison verbe « sortir » et nom « tombeaux » avec l'ajout de l'arabe سِرَاعاً (*sirā'an*) pour qualifier cette sortie. La rapidité de cette action est renforcée par l'emploi du verbe final يُوفِضُونَ (*yūfiḍūna*), un verbe de quatrième forme de racine verbale *w f ḍ* qui est un hapax sans équivalents dans d'autres langues sémitiques²⁵²⁰, et qui a été compris par tous les commentateurs anciens comme signifiant « se dépêcher », « se hâter » ou « courir »²⁵²¹. En cela, nous retrouvons les images présentes dans deux versets (Q 21, 96 et Q 36, 51) abordés respectivement en introduction du chapitre précédent, et à propos de la trompette eschatologique.

Nous nous souviendrons que le premier décrit la scène eschatologique lors de laquelle Gog et Magog seront libérés de la muraille qui les retient prisonniers, moment qui verra les Hommes sortir des tombeaux : « ... alors, hors de chaque tombeau, ils se précipiteront » (وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ) (*wa-hum min kull ḥadab yansilūn*)²⁵²². Certains exégètes musulmans, suivis par nombre d'orientalistes, ont légitimement considéré qu'il n'est pas question ici d'une scène de résurrection puisque le « ils » (هُم/*hum*) qui débute Q 21, 96b devrait logiquement renvoyer à l'antécédent le plus proche que sont les Gog et les Magog qui sont mentionnés en Q 21, 96a. Ainsi le passage cité décrirait-il la manière

Quant à al-Farrā', *Ma'ānī l-Qur'ān*, III, p. 15 et al-Aḥfaṣ, *Ma'ānī l-Qur'ān*, p. 289, leur discussion sur le verset en question se limite à la « variante » de lecture حَاشِعاً (*ḥāšī'an*) qui semble être bien plus commune que la lecture du Coran du Caire de 1342/1923 si l'on en croit le nombre d'autorités qui sont rapportées avoir lu ainsi : Abū 'Amr, Ḥamza, al-Kisā'i, Ya'qūb, Ḥalf, Ibn 'Abbās, Ibn Jubayr, Mujāhid, al-Jahdarī, al-Yazīdī, al-Ḥasan, al-A'maš, Sa'īd b. Jubayr et al-Rabī' b. Ḥuṭaym. Voir 'Umar et Makram, *Mu'jam al-qir'āt*, VII, p. 31 et Jeffery, *Materials*, pp. 206, 305 et 326.

²⁵²⁰ Zammit, *Lexical Study*, p. 438.

²⁵²¹ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 400 : « Comme s'ils courraient » (كَأَنَّهُمْ يَسْعُونَ/*ka-annahum [...] yas'awna*) ; al-Farrā', *Ma'ānī l-Qur'ān*, III, p. 83 : « L'*ifāḍ*, c'est la marche/course en toute hâte » (الإيفاض الإسراع/*al-ifāḍ al-isrā'*) ; 'Abd al-Razzāq, *Tafsīr*, III, p. 347 rapportant les dires attribués à Qatāda : « ils se dépêchaient » (يُسْرِعُونَ/*yusra'ūna*) ; al-Yazīdī, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 390 : « ils se hâtaient » (يَسْتَبِقُونَ/*yastabiqūna*) ; Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 486 : « ils se dépêchaient » (يُسْرِعُونَ/*yusra'ūna*) ; et l'*ifāḍ*, c'est la marche/course en toute hâte » (الإيفاض الإسراع/*al-ifāḍ al-isrā'*) ; al-Jubbā'i, *Tafsīr*, p. 815 : « ils courraient » (*yas'awna*) ; et al-Ṭabarī, *Jāmi'*, XI, p. 110 : « ils se hâtaient » (يَسْتَبِقُونَ/*yastabiqūna*), id., XI, p. 111 : « L'*ifāḍ*, c'est la marche/course en toute hâte » (الإيفاض هو الإسراع/*fa-inna l-ifāḍ huwa l-isrā'*).

²⁵²² Q 21, 96 et Q 36, 51 sont les deux seuls versets qui emploient une forme verbale de la racine trilitère *n s l*. Blachère traduit le verbe par « surgiront » dans le premier et « se précipiteront » dans le second. Le sens de « surgir » n'est pas répertorié par les ouvrages lexicographiques qui, en revanche, le définissent comme signifiant « se dépêcher ».

dont les Gog et les Magog se précipiteront hors de la muraille et se glisseront sur les « flancs de monts » - le sens apparent de حَدَب (ḥadab)²⁵²³ - en faisant écho à des versets du livre d'Ézéchiel²⁵²⁴.

Toutefois, une comparaison avec Q 36, 51, le seul autre verset à utiliser le verbe يَنْسِلُونَ (yansilūn) de même qu'une structure analogue, ne semble guère laisser de doute quant au fait qu'il s'agit ici d'une scène de résurrection. Surtout, il convient de noter que حَدَب (ḥadab) est un hapax total dans le corpus coranique et que la racine trilitère de laquelle il dérive, ḥ d b, ne semble pas avoir d'équivalences sémitiques²⁵²⁵. On peut se demander si ce terme a bien été lu dans le rasm des manuscrits les plus anciens qui n'étaient pas vocalisés et dans lesquels le terme en question apparaît ainsi : حَدب²⁵²⁶. En effet, sous cette forme ambiguë, il est tout à fait légitime de le lire جَدَث (jadat), le singulier de أَجْدَات (ajdāt), ce qu'auraient d'ailleurs fait plusieurs figures musulmanes des premiers temps de l'islam, dont Ibn Mas'ūd et Ibn 'Abbās²⁵²⁷. Dès lors, notre traduction de Q 21, 96b est-elle pleinement justifiée.

L'autre passage, Q 36, 51, exprime la même idée avec un vocabulaire et un contexte quelque peu différents. Ce verset est le troisième et dernier à employer le substantif أَجْدَات (ajdāt), lequel vient en lieu et place du 'canonique' حَدَب (ḥadab) du passage précédent qu'il faut toutefois certainement lire جَدَث (jadat) : « Il sera soufflé dans la trompette et voici que, des tombeaux, vers leur Seigneur, ils se précipiteront ! » (وَتُفْتَحُ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاتِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ) /wa-nufiḥa fi l-ṣūr fa-idā hum min al-ajdāt ilā rabbihim yansilūn).

Ces deux versets aux phrasés analogues situés dans des sourates différentes allient donc aux sous-textes de 1 Co 15, 52 (et 1 Th 4, 16) - qui traitent de la rapidité de la résurrection lorsque la trompette sonnera - ceux d'Ez 37, 12-3 et de Mt 27, 53 (ainsi que de Jn 5, 29) concernant la sortie des tombeaux.

De la même manière Q 70, 43 peut être envisagé comme une homélie en arabe sur la Résurrection qui utilise ces deux mêmes groupes de sous-textes comme d'un canevas. En outre, ce verset rejoint Q 54, 7 dans le fait qu'il emploie une comparaison. Il n'est plus ici question des Hommes qui sortent des tombeaux comme des sauterelles, mais des ressuscités qui, rapidement, comme vers des نُصَب (nuṣub) courent ou se hâtent. Que faut-il comprendre par là ?

²⁵²³ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿayn*, I, p. 292 : « Le ḥadab est la pente que l'on descend » (الحدب حدور في صيب) /al-ḥadab ḥadūr fi ṣabab) et Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, I, p. 347 : « Le ḥadab est [la partie] élevée et dure et du sol » (الحدب ما ارتفع وغلظ من الظهر) /al-ḥadab mā-rtafaʿa wa-ḡaluẓa min al-ẓahr).

²⁵²⁴ Blachère, *Le Coran*, II, p. 300, note 96. Voir aussi Bell, *Commentary*, I, p. 557. Comparer à Ez 39, 1-2 : « Toi fils d'homme, prononce un oracle contre Gog : [...] je t'amènerai contre les montagnes d'Israël ».

²⁵²⁵ Zammit, *Lexical Study*, pp. 134-5.

²⁵²⁶ Voir par exemple le manuscrit de la BnF Arabe 328c, fol. 82r, l. 9 ou encore le manuscrit de Tübingen Ma VI 165, fol. 23v, l. 3.

²⁵²⁷ Jeffery, *Materials*, pp. 62 et 201, respectivement. Voir aussi 'Umar et Makram, *Muʿjam al-qirāʾāt*, IV, p. 152.

Le substantif arabe en question dérive de la racine trilitère *n ṣ b* qui est représentée dans toutes les langues sémitiques (à l'exception du guèze) : depuis le verbe akkadien *naṣābu* qui signifie « poser »²⁵²⁸, en passant par le verbe ougaritique *nṣb* pour « se tenir debout » ou « ériger »²⁵²⁹, les verbes araméen *נָצַב* (*nʿṣab*) et hébreu *נָצַב* (*nāṣab*) qui signifient tous deux « dresser » ou « planter »²⁵³⁰, le verbe syriaque *ܢܨܒ* (*nṣab*) pour « (im)planter »²⁵³¹, jusqu'au verbe sud arabe *nṣb* qui, tout comme l'ougaritique, signifie « ériger » et dont le substantif *nṣb* qui en dérive veut dire l' « image (d'une personne) », ou un « mémorial en pierre »²⁵³².

Sans doute faut-il voir dans le nom commun sud arabe *nṣb* des significations allant dans le sens de l'arabe *nuṣub* dans son contexte de Q 70, 43. Le « mémorial » ou l' « image » qui pourraient prendre la forme d'une pierre « érigée », « dressée » ou « plantée » dans le sol pour reprendre quelques unes des définitions des verbes de racine *n ṣ b* dans les six langues sémitiques suscitées, conviendraient en tout cas à la compréhension du terme qu'en ont eu les exégètes musulmans classiques. En effet, dans leurs *tafsīr*-s de ce terme en Q 70, 43, tous le définissent par l'intermédiaire du nom arabe *عَلَم* (*alam*), soit la « borne »²⁵³³. Dans sa définition du terme, le lexicographe et grammairien Ibn Qutayba s'approche encore plus des sens dérivés de la racine *n ṣ b* en sud arabe, puisqu'il écrit : « le *naṣb/naṣab* est la pierre que l'on dresse et sur laquelle on sacrifie » (*التَّصْبِ حَجْرٍ يَنْصَبُ وَيَذْبَحُ عِنْدَهُ*) / *al-naṣb/naṣab ḥajar yunṣiba wa-yuḏbiḥa ʿindahū*)²⁵³⁴.

On constatera en outre que dans ces interprétations, le substantif employé par les exégètes (*حجر* ; *علم*) et *غاية*) est toujours au singulier alors que l'arabe *نُصْب* (*nuṣub*) du texte coranique « canonique » est un pluriel²⁵³⁵. L'explication est tout simplement que le texte actuel du Coran qui fut uniformisé en 1923 utilise en Q 70, 43 une lecture minoritaire tandis que la lecture majoritaire qui ne fut pas

²⁵²⁸ Zammit, *Lexical Study*, pp. 401-2.

²⁵²⁹ *Ibid.*

²⁵³⁰ Jastrow, *Dictionary*, p. 927. À noter que l'inscription araméenne de Sefire comporte le substantif *nṣb* qui signifie la « stèle ». Voir aussi Zammit, *Lexical Study*, pp. 401-2.

²⁵³¹ Payne Smith, *Dictionary*, p. 347 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 939.

²⁵³² Beeston et al., *Dictionary*, p. 99.

²⁵³³ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 400 : « Il dit : Comme s'ils courraient vers une borne dressée pour eux » (*يقول كأنهم إلى علم*) (*يقول كأنهم إلى علم*) / *yaqūlu ka-annahum ilā ʿalam yasʿawna ilayhi qad nuṣiba lahum*) ; Abd al-Razzāq, *Tafsīr*, III, p. 347 rapportant les dires attribués à Qatāda : « vers une borne » (*إلى علم* / *ilā ʿalam*) ; al-Yazīdī, *Ġarīb al-Qurʿān*, p. 390 : « vers une borne » (*إلى علم* / *ilā ʿalam*) ; al-Jubbāʿī, *Tafsīr*, p. 815 : « vers une balise dressée à leur intention » (*ilā ʿalamin nuṣiba lahum*) ; et al-Ṭabarī, *Jāmiʿ*, XI, p. 110 : « Il dit : Comme si, vers une borne dressée pour eux, ils se hâtaient » (*يقول كأنهم إلى علم قد نصب لهم يستبقون*) (*يقول كأنهم إلى علم قد نصب لهم يستبقون*) / *yaqūlu ka-annahum ilā ʿalam qad nuṣiba lahum yastabiqūna*). A noter qu'al-Ṭabarī, *Jāmiʿ*, XI, p. 112 rapporte une interprétation isolée attribuée à Yaḥyā b. Abī Kaṭīr qui donne à *نصب* la définition de *غاية* (*ḡāya*), soit la « borne » ou l' « étendard ».

²⁵³⁴ Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qurʿān*, p. 486. L'ambiguïté demeure sur la vocalisation de *نصب*, raison pour laquelle nous l'avons translitéré de deux manières : *naṣb* et *naṣab*.

²⁵³⁵ Le substantif *nuṣub* au pluriel ne se trouve qu'en une seule autre occurrence dans le Coran, en Q 5, 3 : « Illicites ont été déclarés pour vous (*حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ*) / *ḥurrimat ʿalaykum*) [...] [la chair de] ce qui est égorgé devant les pierres dressées. (*مَا ذُبِحَ عَلَى النَّصْبِ*) / *mā ḏubiḥa ʿalā l-nuṣub*) ... ».

retenue pour cette édition coranique moderne était soit principalement نَصَبٍ (naṣb)²⁵³⁶, soit نَصَبٍ (naṣab)²⁵³⁷ ou soit نُصْبٍ (nuṣb)²⁵³⁸, tous au singulier²⁵³⁹.

Si donc le sens général de la racine trilitère arabe *n ṣ b* semble bien être celui de la stèle ou de la pierre dressée comme nous l'avons déduit de notre étude sémitique comparée, il est fort probable que le texte originel lisait « Ce Jour où ils sortiront des tombeaux, rapides comme si, vers une stèle/pierre dressée, ils courraient ». Il demeure que le sens précis de cette comparaison nous échappe quelque peu et que seuls deux exégètes anciens ont tenté d'expliquer vers quoi exactement les Hommes sont dit courir lors de leur sortie des tombeaux.

Muqātil b. Sulaymān considère qu'ils se hâteront « vers la voix » (إِلَى الصَّوْتِ/ilā l-ṣawt)²⁵⁴⁰ tandis que 'Alī b. Ibrāhīm al-Qummī écrit qu'ils se dépêcheront « vers l'Appelleur qui les appellera » (إِلَى الدَّاعِي/ilā l-dā'ī yunādūna)²⁵⁴¹. Il faut sans doute comprendre que les Hommes courront vers la voix de l'ange Séraphiel lors de leur résurrection pour ce qui est de la première exégèse²⁵⁴², et qu'ils courront vers l'Imam Caché, le Mahdī/Qā'im, en ce qui concerne la seconde interprétation²⁵⁴³.

Bien entendu, ces deux *tafsīr*-s s'éloignent du sens littéral du verset qui formule explicitement une comparaison dans laquelle lors de la sortie des tombeaux au Jour de la Résurrection, les Hommes seront rapides comme s'ils courraient vers une ou des pierre(s)/stèle(s) dressée(s). Bien que le sens exact ne soit pas clair, il est évident que de manière générale ce verset veut insister sur la rapidité de la Résurrection ainsi que sur une certaine confusion qui la caractérisera. C'était là aussi le sens général de Q 54, 7.

Trois autres versets coraniques semblent aller dans le même sens en décrivant des scènes eschatologiques qui, sans dire explicitement que les Hommes sortiront des tombeaux, suggèrent fortement cette action. Le plus évident de ces trois passages est sans doute celui de la courte sourate al-Zalzala (Q 99) dont nous avons déjà discuté du verset introductif à propos de la manière dont il évoquait le tremblement eschatologique de la Terre. Après avoir décrit ce séisme de la Fin ainsi que ses conséquences sur lesquelles nous allons revenir d'ici peu, la sourate se poursuit en ces termes :

²⁵³⁶ Cette lecture est attribuée à Abū 'Amr, Ibn Kaṭīr, Nāfi', 'Āṣim, Ḥamza, al-Kisā'ī, al-A'maš, Ḥalf et Ya'qūb. Cf. 'Umar et Makram, *Mu'jam al-qirā'āt*, VII, pp. 225-6 ; et al-Ṭabarī, *Jāmi'*, XI, pp. 110-1.

²⁵³⁷ *Ibid.* Cette lecture est attribuée à al-Ḥasan, Abū 'Imrān al-Jūnī et Mujāhid. Le terme *naṣab* apparaît trois fois dans le Coran en Q 9, 120 ; Q 15, 48 et Q 35, 35. À chaque fois il a le sens de la « peine » qui affecte une personne.

²⁵³⁸ *Ibid.* Cette dernière lecture est attribuée à al-Ḥasan, Qatāda, 'Umar b. Maymūn et Abū Rajā'. Le terme *nuṣb* n'est employé qu'une seule autre fois en Q 38, 41 où il a aussi le sens de « peine ».

²⁵³⁹ Voir la note de Gimaret, *Lecture mu'tazilite*, p. 815 : « Noter que la lecture *nuṣubin* (celle de la Vulgate du Caire) est très minoritaire, et que celle généralement admise est *naṣbin* ».

²⁵⁴⁰ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 400.

²⁵⁴¹ Al-Qummī, *Tafsīr*, p. 722.

²⁵⁴² Dans son exégèse de Q 50, 41, Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 273 assimile l'« Appelleur » (الْمُنَادِي/al-munādi) à l'ange de la mort, Séraphiel.

²⁵⁴³ Dans son interprétation du passage analogue de Q 54, 6, al-Qummī, *Tafsīr*, p. 676 interprète en effet le داعي (*dā'ī*) comme étant l'Imam.

Ce jour-là, les Hommes sortiront dispersés pour que leur soient montrées leurs œuvres. (يَوْمَئِذٍ يُصْدَرُونَ) *yawma'idin yaşduru l-nās aštātān li-yuraw a'mālahum*)²⁵⁴⁴

Les deux mots-clés pour notre discussion sont ici d'une part « sortiront » qui n'est plus exprimée par le verbe arabe حَرَجَ (*ḥaraja*) mais par صَدَرَ (*ṣadara*) qui a un sens analogue²⁵⁴⁵ ; et d'autre part l'adjectif « dispersés » أَشْتَاتًا (*aštātān*)²⁵⁴⁶ pour décrire l'état des Hommes lors de cette sortie qui implicitement, est celle des tombeaux²⁵⁴⁷. Nous retrouvons donc ici une scène analogue à celle de Q 54, 7 et Q 70, 43 décrivant la confusion et la dispersion des Hommes sortant de leurs tombeaux, qui y ajoute toutefois la conséquence de cette Résurrection sur laquelle nous allons revenir dans la dernière sous-partie de ce chapitre : le Jugement Dernier, durant lequel les œuvres des Hommes sont examinées.

Les *mufassirūn* classiques ont insisté ici non pas sur la dispersion lors de cet évènement, mais plutôt sur le fait que les Hommes seront divisés ou séparés, en considérant que c'est là le sens de أَشْتَاتًا (*aštātān*) : d'un côté en un groupe ou une faction destinée au Paradis, et d'un autre côté en une faction destinée à l'Enfer²⁵⁴⁸. Ce serait ainsi là la conséquence de la deuxième partie du verset qui dit

²⁵⁴⁴ Q 99, 6.

²⁵⁴⁵ Le sens de « sortir de » est répertorié par Kazimirski, *Dictionnaire*, I, p. 1318 ainsi que Lane, *Lexicon*, II, p. 1660. Bell, *Commentary*, II, p. 569 écrit qu'ici le verbe signifie « to come forth » (que l'on emploie habituellement pour les chameaux). Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿayn*, II, p. 383 ne donne pas de tel sens : « Une personne *ṣadara* une autre lorsqu'il frappe sa poitrine (*ṣadr*) avec quelque chose » (صَدَرَ فلان فلاناً إذا أصاب صدره). Voir aussi Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, V, p. 291 pour la forme verbale intensive : صَدَّرَ الفرس إذا جاء قد سبق وبرز بصدرة (*ṣaddara l-furs idā jā qad sabaqa wa-bariza bi-ṣadrihi*). À noter que Zammit, *Lexical Study*, p. 251 ne répertorie aucun équivalent sémitique pour la racine *ṣ d r*.

²⁵⁴⁶ Le seul autre emploi coranique de la forme أَشْتَاتًا (*aštātān*) se trouve en Q 24, 61 : « ... Nul grief à vous de manger ensemble ou séparément. ... » (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً) (*laysa ʿalaykum junāḥ an ta'kulū jamīʿan aw aštātān*). Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿayn*, II, p. 305 : « Le *šatta* est la séparation. On dit : *šatta* leur troupe *šatātān/šattan*, c'est-à-dire que leur groupe s'est séparé » (الشَّتُّ [...] هو المتفرق و تقول شتت شعبهم شتاتاً وشتتاً أي) (*al-šatt [...] huwa l-mutafarriq wa-taqūlu šatta ša'buhum šatātān wa-šattan ay tafarraqa jam'uhum*). On notera que Zammit, *Lexical Study*, p. 234 ne répertorie aucun équivalent sémitique pour la racine *š t t*.

²⁵⁴⁷ Voir l'exégèse d'al-Jubbā'ī, *Tafsīr*, p. 874 : « *Yaşduru n-nāsu*, càd : les hommes quitteront leurs tombes pour être présentés à Dieu et rendre compte (*yaşarifūna ʿan qubūrihim ilā l-ʿarḍi wa l-ḥisābi*) ».

²⁵⁴⁸ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 507 : « C'est-à-dire que les Hommes s'en retourneront, après la Présentation [à Dieu – cf. Q 11, 18 et Q 18, 48] et le Compte, séparément, à leurs demeures au Paradis ou en Enfer, comme Ses paroles : « En ce jour, [les Hommes] seront divisés » [Q 30, 43], c'est-à-dire qu'ils se sépareront – une faction pour le Paradis et une faction pour l'Enfer. » (يعني يرجع الناس من بعد العرض والحساب إلى منازلهم من الجنة والنار متفرقين كقوله يَوْمَئِذٍ يُصَدَّعُونَ) (*ya'ni yurjū ʿu l-nās min ba'd al-ʿarḍ wa l-ḥisāb ilā manāzilihim min al-janna wa l-nār mutafarriqin ka-qawlihi yawma'idin yaşadda'ūna ya'ni yatafarrāqūna fariq fī l-janna wa-fariq fī l-sa'īr*) et « Il dit : Les Hommes seront divisés en deux factions. Les *aštāt* sont ceux qui ne se rencontreront jamais » (يقول انتصف الناس) (*yaqūlu intaṣafa l-nās fariqayn wa l-aštāt al-laḍīna lā yaltaqūna abadan*) ; Ibn Qutayba, *Garīb al-Qurʿān*, p. 535 pour *yawma'idin yaşduru l-nās* : « C'est-à-dire qu'ils s'en retourneront » (*ay/yajūn*)

Pour un interprète comme Ibn Qutayba, par exemple, le terme فَرَّاش (farās) renvoie aux moustiques (بعوض/ba‘ūd) qui sont attirés par la lumière que produit le feu²⁵⁵², tandis que dans l’exégèse d’al-Ṭabarī les dires attribués à Qatāda et Ibn Zayd indiquent le contraire concernant le sens de ce mot, affirmant que ce ne sont ni les moustiques ni les moucheron qui sont désignés par ce nom, bien qu’il s’agisse tout de même de ce qui est attiré par la lumière du feu ou de la lampe²⁵⁵³. On peut dès lors déduire d’une telle glose que فَرَّاش (farās) signifie sans doute les « papillons » (de nuit), comme on le trouve dans la version française du Coran de Blachère.

Pourtant, les cinq seules autres occurrences coraniques de la racine trilitère *fr š* de laquelle dérive le substantif en question ne nous indiquent nullement un tel champ sémantique puisque d’une part son seul emploi verbal en Q 51, 48 a وَالْأَرْضَ فَرَّشْنَاهَا (wa-l-arḍ farāšnāhā), rendu par Blachère en « La Terre, Nous l’avons étendue ... », suggérant ainsi que la Terre est dépliée, déroulée ou étendue à la manière d’un tapis ; et que d’autre part ses quatre emplois nominaux suggèrent des sens analogues à celui du verbe²⁵⁵⁴. On notera en particulier Q 2, 22 qui, dans son contexte, semble rejoindre l’extrait suscitée : « Celui qui a fait pour vous de la Terre un tapis [« une couche » dans la traduction de Blachère] ... » [جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا/al-laḍī ja‘ala lakum al-arḍ firāšan) et surtout deux versets qui décrivent de manière similaire un élément de mobilier du Paradis : « Accoudés sur des tapis... » (مُتَّكِنِينَ عَلَى فُرُشٍ/muttaki‘īna ‘alā furuṣ)²⁵⁵⁵ et « [Couchés sur] des tapis élevés » (وَفُرُشٍ مَرْفُوعَةٍ/wa-furuṣ marfū‘a)²⁵⁵⁶.

Il ressort des autres emplois coraniques de la racine trilitère *fr š* que l’on peut en déduire un sens général qui est celui d’« étendre », ce qui confirmerait le choix du substantif « tapis » pour traduire l’arabe فَرَّاش (firās) et فُرُش (furuṣ) dans ces versets. En outre, on notera que les nombreuses équivalences morphologiques de cette racine dans d’autres langues sémitiques rejoignent le sens de l’arabe²⁵⁵⁷. Il en est ainsi de l’hébreu פָּרַשׁ (pāras) qui signifie « étendre » (un manteau au-dessus de

²⁵⁵² Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qurʾān*, p. 537 : « Ce qui tombe/se jette dans le feu comme moustiques » (ما تهافت في النار) من البعوض /mā tahāfata fī l-nār min al-ba‘ūd).

²⁵⁵³ Al-Ṭabarī, *Jāmi‘*, XI, p. 681 : « Le Très-Haut dit : Al-Qārī‘a c’est le jour où les Hommes seront comme les farās, et ce sont ceux qui se jettent/tombent dans le feu ou la lampe, et qui ne sont ni des moustiques, ni des mouches. » (يقول تعالى ذكره القارعة يوم يكون الناس كالفراس وهو الذي يتساقط في النار والستراج ليس ببعوض ولا ذباب) /yaqūlu ta‘ālā dīkrahū l-qārī‘a yawm yakūnu l-nās ka-l-farās wa-huwa l-laḍī yatasāqata fī l-nār wa-l-sirāj laysa bi-ba‘ūd wa-lā ḍubāb).

²⁵⁵⁴ Le quatrième emploi d’un substantif de racine *fr š* que nous ne citons pas figure en Q 6, 142 (فَرَّاشًا/faršan). Dans le contexte, son sens n’est pas clair, bien qu’il soit certain qu’il ne s’agisse pas de « papillons ».

²⁵⁵⁵ Q 55, 54.

²⁵⁵⁶ Q 56, 34.

²⁵⁵⁷ Seul l’akkadien *naprušu* qui signifie « fuir » n’a pas de lien sémantique avec l’arabe. Voir Zammit, *Lexical Study*, p. 319.

quelqu'un)²⁵⁵⁸, de l'araméen פִּרְס (p^ras) dont l'un des sens est aussi celui d'« étendre »²⁵⁵⁹, et du syriaque ܦܪܫ (pras) qui signifie « étaler », « étendre », « déplier » ou encore « dérouler »²⁵⁶⁰.

Ces équivalences sémitiques ainsi que les emplois coraniques de *firāš* et *furuš* nous suggèrent fortement que la traduction les « papillons » de Blachère n'est pas justifiée et qu'il est certainement plutôt question d'un objet que l'on étend, que l'on étale, que l'on déplie ou que l'on déroule : c'est-à-dire d'un tapis, comme on le trouve indubitablement en Q 2, 22 ; Q 55, 54 et Q 56, 34. Dès lors les Hommes ne seraient-ils pas plutôt décrits en Q 101, 4 de manière imagée comme des tapis ? Si tel est le cas, voyons à présent comment ceux-ci sont qualifiés.

La suite du verset utilise l'adjectif مَبْتُوتٌ (*mabṭūt*) qui dérive de la racine trilitère *b t t*. À notre connaissance, seules deux autres langues sémitiques ont des équivalents morphologiques : le verbe sud arabe *btt* qui veut dire « annoncer » ou « déclarer »²⁵⁶¹, et l'ougaritique *bt*, qui outre le sens de « détruire » signifie aussi « dispersé »²⁵⁶². Étant donné du contexte de Q 101, 4 il est certain que c'est le sens de l'ougaritique qui convient le mieux. En ne se basant que sur cette langue sémitique ancienne, les Hommes seraient comparés à des « tapis dispersés ». C'est là aussi l'opinion d'un exégète comme al-Ṭabarī qui écrit que le sens de l'adjectif est celui de « dispersé » ou مَفْرَقٌ (*mufarraq*)²⁵⁶³.

Par ailleurs, les cinq emplois verbaux de بَتَّ (*batta*), de racine *b t t*, ont des sens analogues puisqu'on les trouve majoritairement dans un contexte qui décrit le fait de « disséminer » les bêtes à la surface de la Terre²⁵⁶⁴, et minoritairement dans un verset qui traite des Hommes qui ont été « disséminés » ou « répandus » à partir d'Adam et Eve²⁵⁶⁵. En outre, les trois emplois nominaux de la racine trilitère en question se rapprochent d'une part du sens que nous avons suggéré au sein de deux versets vus précédemment à propos des montagnes qui, au Jour Dernier, seront « poussière dispersée/disséminée »²⁵⁶⁶, et d'autre part du sens même de فَرَّاشٌ (*farāš*) que nous avons proposé pour Q 101, 4 dans un verset de description paradisiaque qui énumère les différents plaisirs qu'auront les élus, dont « des tapis étendus » وَزَرَائِي مَبْتُوتَةٌ / *wa-zarābī mabṭūta*)²⁵⁶⁷.

²⁵⁵⁸ Jastrow, *Dictionary*, p. 1232.

²⁵⁵⁹ *Ibid.*

²⁵⁶⁰ Payne Smith, *Dictionary*, p. 462 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 1244.

²⁵⁶¹ Beeston et al., *Dictionary*, p. 33.

²⁵⁶² Zammit, *Lexical Study*, p. 88.

²⁵⁶³ Al-Ṭabarī, *Jāmi'*, XI, p. 681. Comparer à Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 512 et Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 537 qui lui donnent le sens de « déployés » (المنتشر/*al-muntašir*) en se basant sur le passage analogue de Q 54, 7 ; ainsi qu'à al-Yazīdī, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 439 qui lui donne le sens de « séparés » (المتفرق/*al-mutafarriq*).

²⁵⁶⁴ Q 2, 164 ; Q 31, 10 ; Q 42, 29 et Q 45, 4.

²⁵⁶⁵ Q 4, 1.

²⁵⁶⁶ Q 12, 86 et Q 56, 6.

²⁵⁶⁷ Q 88, 16.

Ce dernier verset pourrait dès lors avoir le même sens que *الْفَرَّاشُ الْمُبْتُوثُ* (*al-farāš al-mabtūt*), bien que le vocabulaire employé soit quelque peu différent (Q 88, 16 utilise le *زَرَابِي*/*zarābī* dérivé du persan tandis que Q 101, 4 emploie *فَرَّاش*/*farāš* qui semble être d'origine sémitique) et que le contexte le soit entièrement. Toujours est-il qu'il est légitime de considérer que Q 101, 4 décrive les Hommes sortant de leurs tombes en ressemblant soit à des tapis étendus (en suivant le passage analogue de Q 88, 16), soit à des tapis dispersés (en suivant l'ougaritique *bṭ*, les versets analogues de Q 12, 86 et Q 56, 6 ainsi que l'exégèse d'al-Ṭabarī) au Jour de la Résurrection.

Dans les deux cas, l'image serait celle de la dispersion des Hommes ressuscités en ce jour eschatologique, rejoignant par là le sens de *أَشْتَاتًا* (*aštātan*) de Q 99, 6. Autrement, si l'on veut suivre la traduction de Blachère qui se base sur les exégèses musulmanes anciennes – elles-mêmes employant la technique du *tafsīr al-Qur'ān bi-l-Qur'ān* pour rapprocher notre verset de Q 54, 7 – nous pouvons considérer qu'il s'agirait là aussi de l'image des Hommes dispersés, ressemblant non pas à des tapis mais à des insectes. Dès lors, les idées que chercheraient à exprimer le verset seraient à la fois celle de la dispersion et celle de la confusion, ce que des *mufasssīrūn* comme Muqātil et al-Ṭabarī ont bien décrit dans leurs interprétations du passage²⁵⁶⁸.

Le troisième et dernier verset traitant possiblement de cette confusion lors de la Résurrection se situe dans la sourate al-Kahf (Q 18), au sein d'une conclusion eschatologique (vv. 99-108) qui débute par ces mots qui font peut-être référence à la sortie confuse des tombeaux :

وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي (...)
*wa-tarakanā ba'ḍahum yawma'idin yamūju fi ba'd*²⁵⁶⁹

Le texte lui-même ne pose pas de problèmes de compréhension puisque sa seule difficulté aurait pu résider dans le verbe arabe *يَمُوجُ* (*yamūju*) qui n'est employé qu'ici, mais dont les six emplois du substantif *الموج* (*al-mawj*) dérivé de sa racine trilitère *m w j* signifient sans équivoque les « vagues »

²⁵⁶⁸ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 512 : « Il dit : Lorsqu'ils sortiront de leurs tombeaux, ils tourneront et voltigeront les uns sur les autres et [en cela] ils ressembleront aux *farāš al-mabtūt* » (*يقول إذا خرجوا من قبورهم تجول بعضهم في بعض فشبهم*) *yaqūlu idā ḥarajū min qubūrihim tajūlu ba'ḍahum fi ba'd fa-šabahahum bi-l-farāš al-mabtūt*) et al-Ṭabarī, *Jāmi'*, XI, p. 681 : « Certains lexicographes arabes disaient que le sens de cela est : Comme la foule de sauterelles qui grimpent les unes sur les autres, ainsi seront les Hommes ce jour-là, tournoyant et voltigeant les uns sur les autres » (*وكان بعض أهل العربية يقول معنى ذلك كقوعاء الجراد يركب بعضه بعضاً كذلك الناس يومئذٍ يجول بعضهم في بعض*) *wa-kāna ba'ḍ ahl al-'arabiyya yaqūlu ma'nā dālīka ka-ḡawḡā' al-jarād yarkabu ba'ḍahu ba'dan ka-dālīka l-nās yawma'idin yajūlu ba'ḍahum fi ba'd*).

²⁵⁶⁹ Q 18, 99.

de la mer²⁵⁷⁰. Ce sens est par ailleurs confirmé par son équivalent morphosémantique qui se trouve dans le substantif guèze ጠግዳ (mōgad) dont la première signification est aussi celle de « vague »²⁵⁷¹. En revanche, le contexte de l'emploi de ce verbe est assez ambigu puisque le بَعْضُهُمْ (baʿdahum) n'a de référent ni dans ce qui précède, ni dans ce qui suit. Du fait que notre verset à l'étude est précédé par la péripécie d'Alexandre le Grand – dit le « Bicornu » – certains des rares exégètes musulmans classiques à avoir traité de Q 18, 99 ont considéré qu'il s'agit de la suite dudit récit et qu'il y est question des Gog et Magog (cf. vv. 94-8) qui ne pourront pas sortir de derrière la « muraille » ou le « rempart » (ردم/radm) qu'Alexandre aura fini de construire pour les empêcher de nuire²⁵⁷².

Cette interprétation n'est pourtant justifiée par aucun élément textuel, et des exégèses attribuées à 'Alī b. Abī Ṭālib et Ibn Zayd commentent simplement en disant qu'il s'agit de ce qui se produira au (début du) Jour de la Résurrection²⁵⁷³. Il nous semble qu'il est plus raisonnable d'aller dans ce sens²⁵⁷⁴, d'autant plus que notre verset à l'étude se poursuit par « ... Il sera soufflé dans la trompette et Nous les réunirons d'un coup » que nous avons étudié dans notre chapitre précédent et au sujet duquel nous avons vu qu'il s'agissait d'une scène de Rassemblement eschatologique dont l'un des sous-textes était Mt 24, 31²⁵⁷⁵. Ce Rassemblement de Q 18, 99b en vue du Jugement succède logiquement à la Résurrection et l'on peut donc sans doute considérer que Q 18, 99a traite de celle-ci.

Nous proposons dès lors de lire la première partie de ce verset comme une description des Hommes (en général) courant les uns dans les autres dans la confusion et la dispersion, d'où l'image des vagues fondant les unes dans les autres²⁵⁷⁶, lors de la sortie des tombeaux, à l'instar des comparaisons employées dans les passages discutés ci-dessus.

²⁵⁷⁰ Q 10, 22 (« vagues » de la mer) ; Q 11, 42-3 (« vagues » de la mer dans le récit du Déluge) ; Q 24, 40 (x2) (« vague » ou « flot » de la mer) et Q 31, 32 (« vagues » de la mer).

²⁵⁷¹ Leslau, *Dictionary*, p. 332 : « wave, flood, tempest ». On notera en outre que le verbe araméen ܐܡܝܓܝܘܢ (āmēyḡ) à l'afel signifie « to cause to flow ». Cf. Jastrow, *Dictionary*, p. 738. Cf. aussi Zammit, *Lexical Study*, p. 390.

²⁵⁷² Muqātil, *Tafsīr*, II, p. 302 : « C'est-à-dire le jour où le Bicornu achèvera [de construire] la muraille. "... se fondre en d'autres", c'est-à-dire qu'ils ne pourront pas sortir de derrière la muraille » (يعني يوم فرغ ذو القرنين من الردم) (yaʿnī yawm farāḡa dū l-qarnayn min al-radm yamūju fi baʿd yaʿnī min warā al-radm lā yastatiʿūna l-ḥurūj minhu) et al-ʿAyyāṣī, *Tafsīr*, II, p. 370-7 qui traite de l'histoire du Bicornu dans son exégèse ad Q 18, 99.

²⁵⁷³ Al-Ṭabarī, *Jāmiʿ*, VII, p. 681 cite une tradition attribuée à Ibn Zayd : « C'est le début du Jour de la Résurrection, puis il sera soufflé dans la trompette à ce moment et Nous les rassemblerons. » (هذا أول يوم القيامة ثم) (hādhā awwal yawm al-qiyāma tumma nuḥīḥa fi l-ṣūr ʿalā aṭar dālīka fa-jamaʿnāhum) et al-ʿAyyāṣī, *Tafsīr*, II, pp. 369 et 377 : « C'est-à-dire au Jour de la Résurrection » (يعني يوم القيامة) (yaʿnī yawm al-qiyāma).

²⁵⁷⁴ Ainsi que le fait aussi Bell, *Commentary*, I, p. 497 qui écrit : « The passage [i.e. vv. 99-101] cannot however be a continuation of what is said in vv. 97-8 and it does not naturally come into the story otherwise. »

²⁵⁷⁵ Nous avons vu qu'un texte homilétique employant les mêmes sous-textes se trouvait dans l'homélie 18 de Narsaï qui écrivait : « Il fera retentir devant lui le son de la trompette divine, et les morts et les vivants se rassembleront ».

²⁵⁷⁶ Et non celle rapportée par al-Ṭabarī, *Jāmiʿ*, VII, p. 681 en résumant une longue tradition attribuée à « un ṣayḥ des Banū Fazāra » : « Il dit : Leurs djinns se mélangeront à leurs Hommes » (يقول يختلط جنهم بأنسهم) (yaqūlu yaḥṭaliṭu jinnahum bi-insihim) qui est très éloignée du sens spécifique du verset ou de celui général de la

L'ensemble des sept versets eschatologiques coraniques dont nous avons traité dans cette sous-partie allient explicitement ou implicitement la sortie des Hommes hors des tombeaux – c'est-à-dire la Résurrection – à la rapidité, la confusion et la dispersion qui accompagnera cet évènement. Si la première image appartient sans équivoque au domaine biblique qui décrit la « sortie » des morts de leurs « tombeaux », et que la rapidité de celle-ci a sans aucun doute comme sous-texte 1 Co 15, 52, les indications coraniques concernant le fait qu'en ce jour les Hommes seront dispersés et confus n'a, à notre connaissance, pas de parallèle dans les livres canoniques de la Bible.

Il nous semble donc qu'en ces différents endroits, le Coran se serve d'une part d'un sous-texte scripturaire qui est essentiellement celui de Mt 27, 53 (dérivant lui-même d'Ez 37, 12-3) et que d'autre part il brode sur cette image et élabore un texte original en décrivant l'état général de dispersion et de confusion qui règnera en ce jour de la Sortie, à la manière de ce que ferait un homéliste.

À titre de comparaison, dans son homélie *Sur la Fin* (n°67) qui est en grande partie axée sur la Résurrection (cf. *supra* les vv. 27-8 et 281 à propos de l'ouverture et de la sortie des tombeaux et cf. *infra* les vv. 308-446 concernant la « levée » des morts), Jacques de Saroug écrit :

Grande peur quand sera emportée la création qui doit passer (ܩܘܪܒܢܐ ܕܩܘܪܒܢܐ ܕܩܘܪܒܢܐ ܕܩܘܪܒܢܐ /qēntō ū rabō mō d-mētqaflo brītō d-tē'bad) ; Et que, comme fumée au vent, s'enfuiront toutes les créatures ! (ܐܩܘܪܐ ܕܩܘܪܒܢܐ ܕܩܘܪܒܢܐ ܕܩܘܪܒܢܐ /w-ak tēnōnō b-rūhō 'ōrqīn kul tūqnē)²⁵⁷⁷

Bien qu'il ne soit pas question ici, comme dans nos versets coraniques, de la sortie des tombeaux en elle-même, cette scène eschatologique qui décrit la terreur qui saisira les Hommes avant le Jugement Dernier le fait en usant du même type de rhétorique que nos passages du Coran.

En premier lieu, il emploie une comparaison par l'intermédiaire du syriaque « comme » (ܐܩܐ/ak) de la même manière que Q 54, 7 ; Q 70, 43 et Q 101, 4 avaient recours à des comparaisons au moyen de l'arabe équivalent ك (ka-). Dans les deux cas, la comparaison a pour objet les Hommes, qui dans l'homélie syriaque sont dits « s'enfuir » (ܩܘܪܐ/raq)²⁵⁷⁸, là où nous avons vu que Q 36, 51 et Q 70, 43 évoquaient respectivement les Hommes se précipitant et étant rapides, accourant ; suivie de la comparaison elle-même qui dans le texte de Jacques de Saroug les compare à la « fumée au vent » (ܐܩܘܪܐ ܕܩܘܪܒܢܐ/tēnōnō b-rūhō)²⁵⁷⁹, tandis que le Coran les compare à des « sauterelles déployées/dispersées » ou à des « tapis/papillons dispersés ».

Nous concluons cette sous-partie concernant la manière dont le texte coranique traite de l'image de la sortie des tombeaux lors de la Résurrection, en évoquant d'abord brièvement deux grands

péricope. Comparer à al-Qummī, *Tafsīr*, p. 403 : « C'est-à-dire qu'ils seront mêlés/mélangés » (أي يختلطون/ay yahtaliṭūn).

²⁵⁷⁷ Homélie 3/67, vv. 107-8.

²⁵⁷⁸ Payne Smith, *Dictionary*, p. 429 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 1142.

²⁵⁷⁹ Payne Smith, *Dictionary*, p. 617.

types de versets qui décrivent ce phénomène et ensuite deux versets isolés qui méritent une attention plus grande.

D'une part la première catégorie inclut cinq versets qui ne mentionnent que le verbe خَرَجَ (*haraja*) ou le substantif خُرُوجٍ (*hurūj*) qui en dérive²⁵⁸⁰ – ce sont des occurrences qui rejoignent à la fois la métaphore agricole vue précédemment et à la fois l'expression يَوْمَ الْخُرُوجِ (*yawm al-hurūj*) discutée dans les premier et second chapitres – et d'autre part la seconde catégorie inclut deux versets qui allient le verbe خَرَجَ (*haraja*) au nom مَوْتَى (*mawtā*)²⁵⁸¹ – de la même manière que de nombreux passages joignaient le verbe حَيَّ (*hayya*) à ce même nom.

Un des deux exemples de textes évoquant la sortie des morts – comprendre leur sortie des tombeaux – mérite d'être cité puisqu'il rejoint le verset de Q 3, 49 dans lequel Jésus était dit faire revivre les morts (par ou avec la permission/faveur de Dieu). Dans la sourate al-Mā'ida (Q 5), il est écrit à propos de Jésus :

... quand tu pus faire sortir les morts (وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى / *wa-id tuhriju l-mawtā*), avec Ma permission (بِإِذْنِي) ...²⁵⁸²

Comme c'était le cas dans le passage analogue de la sourate Āl 'Imrān, cet extrait de verset se situe dans un passage plus long qui énumère les différents prodiges que Jésus accomplit, parmi lesquels se trouve celui de « faire sortir les morts », c'est-à-dire les ressusciter, tout comme Q 3, 49 déclarait qu'il pouvait faire « revivre les morts ». En outre, ce verset ajoute là aussi que si Jésus effectue ces différentes actions qui sont en principe uniquement réalisées par Dieu dans le Coran, ce n'est que par sa permission ou sa faveur, à l'instar du texte de l'épître aux Hébreux 6, 2 qui précise que l'acte

²⁵⁸⁰ Q 30, 19 : « Il fait sortir le Vivant du Mort et fait sortir le Mort du Vivant. Il fait revivre la terre après sa mort : ainsi vous serez sortis [de vos tombeaux]. » (يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ) (يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ) (*yuhriju l-hayy min al-mayyit wa-yuhriju l-mayyit min al-hayy wa-yuḥī l-arḍ ba'd mawtihā wa-ka-dālika tuhrajūn*) ; Q 30, 25 « ... lorsqu'Il vous aura appelés une fois, soudain, de la Terre vous surgirez » (ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ) (*tumma idā da'ākum da'wat^m min al-arḍ idā antum taḥrujūn*) ; Q 43, 11 : « [C'est] Lui qui a fait descendre du ciel une pluie dans une mesure [définie]. Nous en avons revivifié une cité morte. Ainsi serez-vous expulsés [de vos tombeaux]. » (وَأَلَّاذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ) (*wa-l-laḍī nazzala min al-samā' mā' bi-qadar fa-anšarnā bihi balda maytan ka-dālika tuhrajūn*) ; Q 50, 11 : « ... Par elle [la pluie], Nous avons revivifié une cité morte. De même sera la Sortie [des tombeaux]. » (وَأَوْحَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ) (*ahyānā bihi balda maytan ka-dālika l-hurūj*) ; et Q 50, 42 [+ 44] : « Le jour où ils entendront le Cri de/avec la Vérité, ce sera le Jour de la Sortie [des tombeaux, i.e. la Résurrection] » (يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَلِكَ يَوْمَ الْخُرُوجِ) (*yawm yasma'ūna l-ṣayḥa bi-l-ḥaqq dālika yawm al-hurūj*).

²⁵⁸¹ Q 7, 57 : « ... Nous poussons cette pluie vers un pays mort. Nous y faisons descendre de l'eau par laquelle Nous faisons sortir toutes sortes de fruits. Ainsi, Nous ferons sortir les Morts [de leurs tombeaux]. ... » (سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ) (*suqnāhu li-balad mayyit fa-anzalnā bihi l-mā' fa-ahrajnā bihi min kull al-tamarāt ka-dālika nuhriju l-mawtā*).

²⁵⁸² Q 5, 110.

de résurrection (notamment) par un autre que Jésus ou Dieu ne se fait qu'avec la permission de ce dernier.

Enfin, un cas isolé du fait qu'il n'a pas recours aux verbes ou aux noms que nous avons rencontrés dans le cours de cette sous-partie, se situe dans la sourate Ġāfir (Q 40), au sein d'un passage eschatologique qui débute avec un verset (v. 15) qui affirme que Dieu inspire qui Il veut « pour avertir du Jour de la Rencontre (يوم التلاق/yawm al-talāq) » (voir chapitre 1 au sujet de cette expression), avant de poursuivre :

en ce jour où [les morts] surgiront... (يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ/yawm hum bārizūn)²⁵⁸³

Le verset continue alors avec une scène de Jugement Dernier sur laquelle nous reviendrons dans la dernière sous-partie de ce chapitre. Les deux premiers termes du texte sont aisément compréhensibles : il est d'abord question du « jour » eschatologique qui semble renvoyer au verset précédent et il est ensuite fait référence à une troisième personne du pluriel qui n'a pas d'antécédent clair dans ce qui vient avant, bien que le verset suivant évoque « chaque âme » (كُلِّ نَفْسٍ/kull nafs) et semble suggérer que la péripécie traite de tous les Hommes de manière générale²⁵⁸⁴.

Le troisième terme de Q 40, 16 est le participe actif pluriel بَارِزُونَ (bārizūn) dont nous avons vu dans le chapitre précédent que seul Q 18, 47 employait un participe actif (féminin singulier) de cette même racine trilitère *b r z*. Il y était question du jour eschatologique où la Terre serait بارزة (bāriza), soit « aplanie » ou « nivelée ». Comme nous l'avons noté, nombre d'exégèses musulmanes considéraient que le but de cet adjectif était de décrire l'état de la Terre rasée de tout ce qui pourrait en dépasser : lors de la Fin, elle serait sans arbres, sans montagnes, etc.

Il est important de rappeler cela pour comprendre les trois seuls *tafsīr*-s autour de Q 40, 16 qui font tous le lien avec Q 18, 47. En effet, selon les dires attribués à Qatāda, notre passage à l'étude signifie qu'il n'y aura rien sur Terre pour cacher les Hommes²⁵⁸⁵ ; tandis qu'al-Ṭabarī, qui a recours à encore un autre verset coranique décrivant la Terre aplanie lors de la Fin (Q 20, 106-7), explique qu'il n'y aura aucun objet naturel (montagnes, arbres, etc.) ou non pour cacher les avertisseurs lors du Jugement Dernier²⁵⁸⁶.

²⁵⁸³ Q 40, 16.

²⁵⁸⁴ Al-Ṭabarī, *Jāmi'*, IX, p. 738 considère au contraire qu'il s'agit ici spécifiquement des « avertisseurs ». Voir deux notes ci-dessous.

²⁵⁸⁵ 'Abd al-Razzāq, *Tafsīr*, III, p. 142 rapportant les dires attribués à Qatāda : « bārizūn : ni les montagnes ni quoi que ce soit [d'autre] ne les cacheront » (« لا يستترهم جبل ولا يستترهم شيء ») (*bārizūn lā yasturuhum jabal wa-lā yasturuhum šay'*).

²⁵⁸⁶ Al-Ṭabarī, *Jāmi'*, IX, p. 738 : « Les avertisseurs sont ceux à qui Dieu a envoyé Ses messagers pour les avertir [cf. Q 40, 15] que ce qui est visible – c'est-à-dire pour les observateurs – ne se placera pas entre eux. Entre eux ne se trouveront ni montagne ni arbre et aucun voile ne cachera les uns aux autres, car ils seront en une plaine unie sans élévation ni tortuosité [cf. Q 20, 106-7] » (« المنذرون الذين أرسل الله إليهم رسلا لينذروهم ظاهرون يعني للناظرين لا ») (*al-munḍarūn al-laḍīna arṣala Llāh*)

Outre ces gloses qui emploient la technique du *tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān* et ne rendent pas véritablement compte du contenu même du début de notre verset, une interprétation paraît rendre justice au sens voulu par l’auteur de ce texte. Il s’agit de celle de Muqātil b. Sulaymān de laquelle nous pouvons déduire que بَارِزُونَ (*bārizūn*) est un synonyme de خَارِجُونَ (*hārijūn*), ou « ils sortiront », puisqu’il glose : « de leurs tombeaux » (من قبورهم / *min qubūrihim*)²⁵⁸⁷. Ce sens de « sortir » est d’ailleurs attesté dans le dictionnaire compilé par Ibn Manzūr au 13^{ème} siècle de l’ère commune puisqu’il donne explicitement au verbe بَرَزَ (*baraza*) le sens de خَرَجَ (*haraja*)²⁵⁸⁸.

Nous pouvons dès lors conclure que le sens du début de Q 40, 16 est très certainement : « en ce jours où ils [i.e. les morts] sortiront [de leurs tombeaux]... », rejoignant les nombreux versets aux sens plus explicites discutés au cours de cette sous-partie.

1.5.3 La levée des morts

Nous aborderons à présent la partie c) de notre catégorisation en nous penchant sur la manière dont les textes homilétiques syriaque et arabe ont utilisé l’image – par ailleurs très commune dans les versets bibliques, et apparemment héritée du zoroastrisme – des morts se levant ou se dressant. Nous nous souviendrons que cette idée était exprimée dans le livre d’Isaïe par le biais de la racine verbale hébraïque *q w m* qui était ensuite employée dans un texte de Qumrân, puis rendue en grec par le verbe ἀνίστημι dans le deuxième livre deutérocanonique des Maccabées et que ce même verbe se retrouvait utilisé dans nombre de versets néotestamentaires (Ac, Jn, Mt, etc.) qui à leur tour était traduit dans la Pešittā en syriaque par le verbe de racine trilitère *q w m* équivalent à l’hébreu.

C’est donc tout naturellement que les auteurs de langue syriaque Narsai et Jacques de Saroug, par exemple, décriront la Résurrection en ayant recours au verbe syriaque قَامَ (*qām*) dans de nombreux vers de leurs homélies eschatologiques. De manière analogue, le ou les auteurs de textes homilétiques sur la Fin en arabe qui seront intégrés au Coran emploieront le verbe morphosémantique équivalent قَامَ (*qāma*) pour traiter de ce qui adviendra des morts avant le Jugement Dernier²⁵⁸⁹. Le but de cette sous-partie sera donc de chercher à comprendre comment s’articulent les versets coraniques qui emploient cette racine verbale et nominale (en excluant le terme قيامة/*qiyāma* dont nous avons traité dans le premier chapitre de cette étude) dans le contexte de la Résurrection avec des vers homilétiques syriaques eschatologiques qui ont recours à cette

ilayhim rusulahu li-yunḏirūhum zāhirūn yaʿnī li-l-nāzirīn lā yaḥūlu baynahum wa-baynahum jabal wa-lā šajar wa-lā yasturu baʿdahum ʿan baʿd sātīr wa-lakinnaḥum bi-qāʿ ṣafṣaf lā amt fihi wa-lā ʿiwaj)

²⁵⁸⁷ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 145. La suite de son interprétation se base toutefois elle aussi sur Q 18, 47 puisqu’il écrit : « à la surface de la Terre [qui sera] comme la peau d’un animal étendue » (على ظهر الأرض مثل الأديم الممدود) (*alā zahr al-arḍ miṭl al-adīm al-mamdūd*).

²⁵⁸⁸ Ibn Manzūr, *Lisān al-ʿArab*, I, p. 384.

²⁵⁸⁹ Dans le Coran, les verbes arabes de racine *q w m* sont au nombre de 97, tandis que les participes sont au nombre de 26. Parmi toutes ces occurrences, seules trois d’entre elles ont un rapport avec notre sujet concernant la Résurrection.

même racine pour décrire le phénomène analogue en se basant sur tout un ensemble de sous-textes bibliques.

Il en est d'abord ainsi d'un verset de la sourate al-Zumar (Q 39) dont nous avons déjà traité dans notre second chapitre à propos de la trompette eschatologique qui décrit d'abord les Hommes foudroyés de peur par le bruit d'une première sonnerie de cet instrument, avant d'aborder l'effet de la seconde sonnerie en ces termes :

... Ensuite, il sera soufflé dans [la trompette] une autre [fois] et voici que [les Trépassés] seront dressés, regardant. (فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ). *tumma nufiḥa fihi uhrā fa-idā hum qiyām yanẓurūn*)²⁵⁹⁰

Il ne fait pas de doute ici que le pronom personnel de troisième personne du pluriel هُمْ (*hum*) renvoie aux morts (les « Trépassés » de la traduction de Blachère) qui sont dans le sol, et qui, à la suite de la sonnerie de la trompette eschatologique, sont décrits comme étant قِيَامٌ (*qiyām*), un des noms d'action de la racine verbale *q w m* qui signifie littéralement le fait d'être « debout », de se « dresser »²⁵⁹¹. Muqātil b. Sulaymān ajoute la glose « sur leurs pieds » à ce « dressés » coranique²⁵⁹², confirmant le sens général derrière le nom d'action.

En outre, ce verset a bien été compris comme décrivant une scène de Résurrection par les deux seuls exégètes musulmans anciens qui en aient traité, expliquant qu'au retentissement de cette sonnerie de trompette, les morts seront à nouveau vivants, reprenant leurs formes et aspects antérieurs²⁵⁹³.

²⁵⁹⁰ Q 39, 68.

²⁵⁹¹ Ibn Manzūr, *Lisān al-ʿArab*, VII, p. 544 écrit comme première ligne de sa (très longue) définition des verbes et substantifs de racine *q w m* : « Le *qiyām* est le contraire de l'action d'être assis » (*al-qiyām naqīḍ al-julūs*) (*al-qiyām naqīḍ al-julūs*).

²⁵⁹² Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 139 : « “Ensuite, il sera soufflé dans [la trompette] une autre [fois] et voici que [les Trépassés] seront dressés” sur leurs pieds » (فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ عَلَى أَرْجُلِهِمْ) (*tumma nufiḥa fihi uhrā fa-idā hum qiyām ʿalā arjulihim*).

²⁵⁹³ Al-Ṭabarī, *Jāmiʿ*, IX, p. 713 rapporte d'abord les dires attribués à al-Suddī : « Dans la trompette – et c'est la sonnerie de la Résurrection » (*في الصور وهي نفخة البعث*) (*fi l-r wa-hiya nafḥat al-baʿṯ*) ; puis il écrit à propos de « seront dressés, regardant » (IX, p. 714) : « Il dit : Lorsque ceux qui auront été foudroyés [de peur] lors du coup [de trompette] précèdent ainsi que d'autres parmi l'ensemble de la Création de Dieu le Très-Haut, ceux qui étaient morts avant cela [i.e. avant les sonneries de trompette] se dresseront – vivants, dans l'aspect qu'ils avaient avant leur mort – hors de leurs tombeaux et de leurs lieux [de repos] dans la terre » (يقول فإذا من صعق عند النفخة التي) (*yaqūlu fa-idā man ṣaʿiq* (*ʿind al-nafḥat al-latī qablihā wa-ḡayrahum min jamīʿ ḥalq Allāh taʿālā l-laḡīna kānū amwātan qabl dālika qiyām min qubūrihim wa-amākinihim min al-arḍ aḡyāʿ ka-hayʿatihim qabl mamātihim*). A noter que Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 139 renvoie au passage analogue de Q 83, 6 en écrivant : « C'est cela que les paroles du Très-Haut : “Un jour où les Hommes seront dressés devant le Seigneur de l'Eternité” pendant une durée de trois cents ans » (فذلك قوله) (*fa-dālika qawluhu taʿālā yawm yaqūmu l-nās li-rabb al-ʿālamīn miqdār talāt miʿa ʿām*). Sur la durée de la Résurrection cf. les exégèses ad Q 83, 6 *infra* ainsi qu'à al-Ṭabarī, *Jāmiʿ*, IX, p.

du texte explique que les personnes qui se trouveront dans ledit Feu supplieront qu'on soulage leur tourment (v. 49), mais les gardiens leur répondront : « Vos messagers ne venaient-ils pas à vous avec les preuves ? *أَوَلَمْ تَأْتِكُمْ رُسُلُكُم بِالْبَيِّنَاتِ*) » (v. 50), après quoi le texte en conclut que la supplication des mécréants sera vaine, avant de poursuivre par ce verset qui semble venir gloser ou résumer la morale du récit qui a précédé :

En vérité, Nous secourons certes Nos Messagers et ceux qui croient, durant la Vie Immédiate et au jour où se dresseront les Témoins *إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ* /innā lanāṣuru rusulanā wa-l-laḍīna āmanū fi l-ḥayāt al-dunyā wa-yawm yaqūmu l-ašhād)²⁵⁹⁷

La première partie de ce verset, qui a été abondamment commentée par un d'exégète comme al-Ṭabarī²⁵⁹⁸, peut être considérée comme une explication du *Straflegend* qui vient avant dans lequel Moïse fait partie des « messagers » de Dieu (comme l'est aussi Joseph au v. 34) et « un croyant de la famille de Pharaon » (v. 28) entre logiquement dans la catégorie de « ceux qui croient ». La péripécie précise en outre que Pharaon voulut tuer Moïse (v. 25-6), mais cela n'arrive pas – il est donc sauvé (le verbe est employé au v. 29) en ce monde par Dieu – de même que le récit se conclut avec la punition eschatologique qui attend Pharaon et sa famille – *a contrario* ceux-là ne sont donc pas sauvés lors de la Fin. C'est ce jour dont il est question dans la partie du verset qui nous intéresse : « au jour où se dresseront les Témoins ».

Dans un premier temps, nous pouvons nous demander qui sont les *أَشْهَاد* (*ašhād*) que Régis Blachère a traduit par « Témoins » et dans quelle mesure cette traduction est correcte. Le terme est le pluriel du participe actif *شَاهِد* (*šāhid*)²⁵⁹⁹, qui dérive de la racine trilitère arabe *š h d* dont le champ sémantique est celui de « témoigner » ou « être témoin de », des sens qui se retrouvent dans de très nombreuses langues sémitiques 'sœurs' de l'arabe. comme le verbe hébreu *סָהַד* (*sāhēd*) pour « être

²⁵⁹⁷ Q 40, 51. Le verset suivant continue notre passage de la manière suivante : « au jour où leur excuse sera inutile aux Injustes. Sur eux la malédiction et à eux le Séjour Mauvais ! ».

²⁵⁹⁸ Al-Ṭabarī, *Jāmi'*, IX, pp. 763-4 explique en longueur d'une part les cas des prophètes qui furent tués, tel Jean (*Yaḥyā ibn Zakariyyā*), puis ceux que leurs peuples voulurent tuer, comme Abraham, et d'autre part les cas des prophètes qui furent victorieux sur Terre comme Salomon et David ou Muḥammad. Cf. aussi Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 152 : « Le secours de ce monde signifie la Preuve qui est avec eux [les Messagers] qu'ils [transmettent] aux Serviteurs [de Dieu] et leur secours dans l'au-delà ; [...] Le secours est [attribué] à ceux qui ont cru que Dieu – Béni et Très-Haut – les préservera, avec les Messagers, du Châtiment de ce monde et du Châtiment de l'au-delà » *يعني بالتصريف في الدنيا الحجة التي معهم إلى العباد و نصرهم في الآخرة والتصريف للذين آمنوا أن الله تبارك وتعالى أجابهم مع الترسيل من عذاب الدنيا)* « *wa-l-naṣr li-l-ḍānā āmanū anna Llāh tabāraka wa-ta'ālā ajābhum ma'a l-rusul min 'aḍāb al-dunyā wa-'aḍāb al-āhira* ; [...] *wa-l-naṣr li-l-ḍānā āmanū anna Llāh tabāraka wa-ta'ālā ajābhum ma'a l-rusul min 'aḍāb al-dunyā wa-'aḍāb al-āhira* ;

²⁵⁹⁹ Toutefois, al-Ṭabarī, *Jāmi'*, IX, p. 764 considère que « *ašhād* est le pluriel de *šāhid*, tout comme *ašraf* est le pluriel de *šarīf* » (*والأشهاد جمع شهيد كما الأشراف جمع شريف*) *wa-l-ašhād jam' šāhid kamā l-ašraf jam' šarīf*). Nous suivons ici l'avis rapporté par Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, V, p. 215 (comme *šāhib/ašhāb*). Quoi qu'il en soit, le pluriel le plus commun est *شهداء* (*šuhadā'*), employé 20 fois dans le Coran. Quant au pluriel *أَشْهَاد* (*ašhād*), il ne s'y trouve qu'à deux reprises. Outre Q 40, 51 il est employé en Q 11, 18, dans un passage lui aussi eschatologique (cf. *infra*). Le singulier *شَهِيد* (*šāhid*) apparaît 35 fois dans le Coran et *شَاهِد* (*šāhid*) six fois.

témoin de »²⁶⁰⁰ ; le verbe araméen שָׁהַד (s^hēd) – employé principalement dans les Targums – qui a le même sens²⁶⁰¹, les substantifs araméens שְׁהָדָה (sāhadā) pour le « témoin » ainsi que le « témoignage », et שְׁהָדָה (sahadū) qui a seulement ce dernier sens²⁶⁰² ; le substantif sud arabe šhd là aussi pour le « témoignage »²⁶⁰³ ; et enfin le verbe syriaque ܫܗܕ (shēd) qui signifie à la fois « être témoin de », « témoigner » et « être martyr », ainsi que les substantifs ܫܗܕܘܢܐ (sōhdū) pour le « témoignage » et ܫܗܕܘܢܐ (sōhdō) à la fois pour le « témoin » et le « martyr »²⁶⁰⁴. Le double sens du verbe syriaque ainsi que du dernier substantif de racine s h d rejoint très exactement le double sens de l'arabe de racine trilitère š h d équivalente²⁶⁰⁵. Il paraît dès lors vraisemblable que l'arabe soit un emprunt du syriaque²⁶⁰⁶.

Ainsi, la signification du substantif de Q 40, 51 est soit « témoins », soit « martyres ». Selon l'exégèse classique sunnite de ce verset, il y serait question de ces premiers qui sont constitués des anges, des prophètes et des croyants en général²⁶⁰⁷ ; tandis que les interprétations shiites anciennes lui donnent le sens du second, considérant qu'il y est fait référence aux prophètes qui ne furent pas secourus par Dieu sur Terre – une référence au début du verset – et furent tués, aux Imams qui eux aussi furent

²⁶⁰⁰ Jastrow, *Dictionary*, p. 959.

²⁶⁰¹ *Ibid.* Voir aussi le verbe araméen šhd qui est attesté dans les inscriptions de Sefire et qui signifie « être témoin de ». Voir Zammit, *Lexical Study*, p. 245.

²⁶⁰² Jastrow, *Dictionary*, p. 959.

²⁶⁰³ Beeston et al., *Dictionary*, p. 132.

²⁶⁰⁴ Payne Smith, *Dictionary*, p. 362 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 973.

²⁶⁰⁵ Ibn Manzūr, *Lisān al-ʿArab*, V, p. 215 : « Le šāhid šahida auprès du juge, c'est-à-dire qu'il lui explique ce qu'il sait et le proclame [i.e. « Le témoin témoigne auprès du juge »] » (شَهِدَ وَ الشَّاهِدَ عِنْدَ الْحَاكِمِ أَي بَيَّنَ مَا يَعْلَمُهُ وَأَظْهَرَهُ) /šahida l-šāhid ʿind al-ḥākim ay bayyana mā yaʿlamuhu wa-aẓharahu) et V, p. 217 « Le šāhid est celui qui a été tué dans le chemin de Dieu [i.e. « Le martyr »] » (الشَّهِيدَ الْمَقْتُولَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) /al-šāhid al-maqtūl fi sabil Allāh).

²⁶⁰⁶ Comme le remarque Kerr, « Aramaïsmes », p. 174 à propos de شهيد (šahīd) en concluant : « A borrowing from Syriac is the only feasible possibility here. »

²⁶⁰⁷ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 152 : « C'est-à-dire les anges gardiens qui rendent témoignage de l'excellence (?) en faveur des Messagers et qui rendent témoignage que les mécréants ont crié au mensonge. » (يعني الحفظة من الملائكة) /yaʿni l-ḥafaza min al-malāʾika yašhadūna li-l-rusul bi-l-balāḡ wa-yašhadūna ʿalā l-kuffār bi-takdībihim) ; Abd al-Razzāq, *Tafsīr*, III, p. 146 rapportant les dires attribués à Qatāda : « Les Témoins, ce sont les anges » (الأشهاد الملائكة) /al-ašhād al-malāʾika) ; Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qurʾān*, p. 387 : « Ce sont les anges qui écrivent les actions des Hommes » (الملائكة الذين يكتبون أعمال بني آدم) /al-malāʾikat al-laḏīna yaktabūna aʿmāl banī Ādam) ; et al-Ṭabarī, *Jāmiʿ*, IX, p. 764 résumant essentiellement l'opinion attribuée à Qatāda : « Le jour où se dresseront les témoins parmi les anges, les prophètes et les croyants sur les nations qui traitèrent leurs messagers de menteurs – [envoyés] avec l'attestation que les messagers leur ont fait parvenir des messages de leur Seigneur. Les nations les traitèrent de menteurs. » (يوم يقوم الأشهاد من الملائكة والأنبياء والمؤمنين على الأمم) /yawm yaqūmu l-ašhād min al-malāʾika wa-l-anbiyāʾ wa-l-muʾminīn ʿalā l-umam al-muḳaddība rusulihā bi-l-šahāda bi-anna l-rusul qad ballaḡathum risālāt rabbihim wa-anna l-umam kaḏḏabathum) et rapportant une tradition attribuée à Mujāhid qui lui fait dire : « les anges » (الملائكة) /al-malāʾika).

pour nombre d'entre eux tués et aux Croyants [i.e. les shiites initiés] qui connurent ce même destin²⁶⁰⁸.

En fin de compte, étant donné du contexte de la péricope de Q 40, 23-56, il semblerait que les أَشْهَادُ (*ašhād*) en question soient ceux qui « témoignent », à la fois contre les mécréants, et de la véracité de Dieu – qu'ils soient martyres ou non. Il est donc bien question des « témoins » (de Dieu), comme le suggère d'ailleurs le seul autre emploi de ce nom dans un passage qui explique qu'au Jour du Jugement, « les injustes » (الظالمون/*al-ẓālimūn*) apparaîtront devant Dieu « et les Témoins diront : « Ceux-ci ont menti envers leur Seigneur ! » ... » (وَإِيْقُولُ الْأَشْهَادُ هَلُوْا لَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوْا عَلٰى رَبِّهِمْ) *wa-yaqūlu l-ašhād hāwla' al-laḏīna kaḏabū 'alā rabbihim*²⁶⁰⁹. À la manière d'une scène de tribunal, ce sont ces individus qui témoignent contre les coupables devant le Juge, affirmant que ces derniers ont mécré en Dieu²⁶¹⁰.

Dans un second temps, que signifie la partie du verset qui affirme وَيَوْمَ يَأْقُمُوْا (*yawm yaqūmu*) à propos de ces témoins ? Nous avons d'une part affaire au « jour » qui, étant donné du contexte, ne peut être qu'eschatologique et d'autre part au verbe analogue au syriaque ܩܘܡܩ (*qūm*) employé dans la traduction du Nouveau Testament ainsi que dans les homélies eschatologiques pour décrire la levée des morts, ce qui laisse penser qu'il s'agit bel et bien d'une scène de Résurrection, ce que nous confirment par ailleurs les interprétations attribuées au sixième Imam, Ja'far, ainsi qu'à al-Suddī (m. ca. 127/745), un commentateur du Coran de Koufa²⁶¹¹.

²⁶⁰⁸ Furāt al-Kūfī, *Tafsīr*, p. 423 rapportant les dires attribués à al-Suddī : « Il n'y a de Croyant tué qui ne sera ressuscité par Dieu après lui [pour] montrer qu'il était sur la voie droite » (ليس من مؤمن يقتل إلا بعث الله من بعده من) (لَيْسَ مِنْ مُؤْمِنٍ يُقْتَلُ إِلَّا بِعَثِ اللّٰهِ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ) (*laysa min mu'min yuqtalu illā ba'ḏa Llāh min ba'dihi man yuẓhiru annahu kāna 'alā hudā*) et al-Qummī, *Tafsīr*, p. 600 rapportant dans un premier temps les dires attribués à Abū 'Abd Allāh [i.e. Ja'far al-Ṣādiq] : « Cela, par Dieu !, concerne la Résurrection [litt. le Retour]. J'ai appris que de nombreux prophètes n'ont pas été secourus en ce bas-monde et furent tués. [De même], les Imams après eux furent tués et ne furent pas secourus. Cela concerne la Résurrection. 'Alī b. Ibrāhīm [al-Qummī] a dit à propos de Ses paroles "et au jour où se dresseront les Témoins" : C'est-à-dire les Imams » (ذلك والله في الرجعة أما علمت أن أنبياء كثيرة لم ينصروا في) (*ḏālik wallah fi l-raj'ā amā 'ilmat an anbiyā' kaḏira lam yanṣurū fi l-dunyā wa-qutilū wa-l-a'ima ba'dihim qutilū wa-lam yanṣurū wa-ḏālika fi l-raj'a wa-qāla 'Alī ibn Ibrāhīm fi qawlihi wa-yawm yaqūmu l-ašhād ya'nī l-a'ima*).

²⁶⁰⁹ Q 11, 18.

²⁶¹⁰ Voir aussi Q 39, 69, la suite du passage vu précédemment, pour l'emploi du terme شهداء (*šuhadā'*) après la mention de la Résurrection, qui dépeint là aussi une scène de Jugement où les « Témoins » ont un rôle similaire : « La Terre étincellera de la lumière de son Seigneur. L'Écrit sera posé. On amènera les Prophètes et les Témoins et il sera décrété entre les Trépassés, selon la Vérité et sans qu'ils soient lésés » (وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجَاءَ بِالْبَيِّنَاتِ وَالشَّهَدَاءِ وَفُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ) (*wa-ašraqat al-aṛḏ bi-nūr rabbihā wa-wuḏi'a l-kitāb wa-jiā'a bi-l-nabiyyīn wa-l-šuhadā' wa-quḏiya baynahum bi-l-ḥaqq wa-hum lā yuẓlamūn*).

²⁶¹¹ Al-Qummī, *Tafsīr*, p. 600 (cf. *supra*) et al-Ṭabarī, IX, pp. 764-5 qui rapporte une tradition attribuée à al-Suddī : « au Jour de la Résurrection » (يوم القيامة/*yawm al-qiyāma*).

69 ; etc.) est un texte homilétique en arabe qui se base sur une tradition scripturaire comme celle des Actes pour décrire le jour eschatologique durant lequel des hommes choisis par Dieu pour témoigner de la mission des prophètes (comme Jésus) sur Terre ressusciteront pour témoigner contre ceux qui n’y avaient pas cru (comme en Q 11, 18) ou en faveur ceux qui y avaient cru (Q 39, 69) lors du Jugement Dernier.

Le deuxième et dernier verset coranique à utiliser le verbe de racine *q w m* pour décrire la résurrection des morts se situe dans la sourate al-Muṭaffifīn (Q 83) qui est essentiellement eschatologique (vv. 4-36). Deux versets polémiques disent d’abord à propos des « fraudeurs » (مُطَفِّفُونَ/*muṭaffifūn*) du premier verset : « Ceux-là ne pensent-ils pas qu’ils seront ressuscités/ pour un jour redoutable » (أَلَا يَظُنُّ أُولَٰئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ ﴿٤﴾ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ) /*a lā yazunnu ūlā’ika annahum mab‘ūtūn/ li-yawm ‘aẓīm*) (vv. 4-5), avant de continuer en ces termes :

Un jour où les Hommes seront dressés devant le Seigneur de l’Eternité (يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ) (

يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ) /*yawm yaqūmu l-nās li-rabb al-‘ālamīn*)²⁶¹⁶

Ici, rien de compliqué, ni dans la syntaxe, ni dans la terminologie. Il est clair que l’auteur de ce texte écrit à propos d’un « jour » eschatologique qui est d’abord décrit comme étant « redoutable » (عَظِيمٍ/*‘aẓīm*) de la même manière que Jacques de Saroug, par exemple, évoque le jour « redoutable » ou « terrible » (دَّهْل/*dhīl*) de la Fin dans ses homélies (cf. premier chapitre), avant d’être complété par l’explication que ce sera un jour où les Hommes se dresseront ou se lèveront²⁶¹⁷. Comme dans les deux passages précédents, la racine employée est *q w m* qui dans ce contexte signifie sans équivoque qu’ils seront ressuscités, comme l’anticipe d’ailleurs le quatrième verset (qui a recours à la racine trilitère *b ‘ t*). C’est aussi ce que comprend un exégète ancien comme Muqātil b. Sulaymān qui interprète ce verset comme signifiant que les Hommes seront dressés « lorsqu’ils seront sortis de leurs tombeaux » (إِذَا أُخْرَجُوا مِنْ قُبُورِهِمْ) /*idā aḥrajū min qubūrihim*)²⁶¹⁸.

²⁶¹⁶ Q 83, 6.

²⁶¹⁷ Voir al-Farrāḥ, *Ma‘ānī l-Qur’ān*, III, p. 134 : « C’est l’interprétation du « jour » qui est au génitif [dans le verset précédent], lorsque la [lettre] *lām* est ôtée de la seconde, c’est une réponse à « ressuscités un jour où les Hommes seront dressés ». Si le « jour » est mis au génitif en réponse au premier « jour », cela est [plus] juste » (هو تفسير اليوم المحفوض لما ألقى اللام من الثاني رده إلى مبعوثون يوم يقوم الناس فلو خفضت يوم بالزة على اليوم الأول كان صواباً) /*huwa tafsīr al-yawm al-mahfūḍ lamma alqā l-lām min al-tānī raddahu ilā mab‘ūtūn yawm yaqūmu l-nās fa-law ḥuḥḍat yawm bi-l-radd ‘alā l-yawm al-awwal kāna ṣawāban*). Voir aussi à ce sujet al-Ṭabarī, *Jāmi‘*, XI, p. 432. Richard Bell, *Commentary*, II, p. 509 va quelque peu dans le sens de ces exégètes en écrivant que Q 83, 6 est probablement un ajout postérieur qui vient expliquer ce qu’est le « jour redoutable ».

²⁶¹⁸ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 461. Il décrit ensuite cette scène de Résurrection à l’aide d’autres images coraniques précédemment étudiées : « Ils tournoieront et voltigeront ensuite les uns sur les autres [cf. son exégèse ad Q 101, 4], dressés, regardant [cf. Q 39, 68]. Puis on les effrayera aussi. » (فهم يجولون بعضهم إلى بعض قياماً ينظرون ثم خوفهم) (هم يجولون بعضهم إلى بعض قياماً ينظرون ثم خوفهم) /*fa-hum yajūlūna ba‘ḍahum ilā ba‘ḍ qiyāman yanẓurūna tumma huwwifahum ayḍan*). Al-Ṭabarī, *Jāmi‘*, XI, p. 433 écrit quant à lui que ce « jour » est le « Jour de la Résurrection » (يوم القيامة) /*yawm al-qiyāma*). En outre, le début de l’exégèse de Muqātil se penche sur une question qui semble avoir passionné les exégètes musulmans

Dans les homélies eschatologiques en arabe qui seront intégrées dans le Coran, si nous ne trouvons pas la figure littéraire de la comparaison pour relier explicitement la mort avec le sommeil²⁶³⁰, il est remarquable qu'un verset décrive à la manière de ce que fait Narsaï, d'abord la Résurrection entraînée par un son eschatologique (avec les mêmes sous-textes bibliques susmentionnés) et ensuite l'action de se lever de son sommeil pour figurer l'acte de la revivification des morts.

Il s'agit d'un verset qui se situe au sein d'une péricope eschatologique (vv. 46-59) dans la sourate Yā Sīn (Q 36), et qui figure entre des versets que nous avons déjà étudiés d'une part à propos la venue de la Promesse (v. 48) et de la Résurrection, déclenchée par la trompette, durant laquelle les Hommes se précipiteront (v. 51), et d'autre part concernant le Cri unique (v. 53 ; et cf. aussi v. 49), et qui met cette phrase dans la bouche de « ceux qui mécroient » (كَفَرُوا/ *al-ladīna kafarū*) du v. 47 :

Ils diront : « Malheur à nous ! Qui nous a arrachés à notre couche ? ... » (قَالَوْا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ)

قَالَوْا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ) (قَالَوْا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ)²⁶³¹

Deux questions se sont posées aux exégètes musulmans à propos de ce verset dans son intégralité en raison du changement de type de discours entre la partie citée et la suite que nous donnons en note : d'une part qui est le locuteur (le « Ils ») ? Dans le passage à l'étude il semble indéniable qu'il s'agit des « mécréants » qui, comme nous l'avons indiqué, sont mentionnés quelques versets plus haut. Les *mufassirūn* semblent unanimement accepter ce fait, mais divergent sur l'identité du locuteur de la partie suivante du verset²⁶³². D'autre part, l'interrogation qui dérive de la première question est la

²⁶³⁰ Le Coran n'emploie aucun verbe de racine *n w m* pour « dormir » et les neuf occurrences (Q 2, 255 ; Q 7, 97 ; Q 8, 43 ; Q 25, 47 ; Q 30, 23 ; Q 39, 42 ; Q 68, 19 et Q 78, 9) de formes nominales de cette même racine ne s'y trouvent jamais pour décrire une quelconque scène eschatologique.

²⁶³¹ Q 36, 52. La suite du verset est la suivante : « ... C'est ce qu'a promis le Miséricordieux. Véridiques ont été les Envoyés ! » (هٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمٰنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُوْنَ) (هٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمٰنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُوْنَ)

²⁶³² Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 89 précise qu'il s'agit des « âmes des mécréants » (أَرْوَاحُ الْكٰفِرِ/ *arwāh al-kuffār*) qui s'expriment. La suite de son interprétation semble indiquer qu'il considère que la seconde partie du verset est énoncée par les anges et les Messagers : « Les anges ont gardé/conservé “C'est ce qu'a promis le Miséricordieux” sur les langues des Messagers, et c'est cela que les paroles du Grand et Puissant “Véridiques ont été les Envoyés !” » (هٰذَا مَا وَعَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ هٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمٰنُ عَلَى اَلْسِنَةِ الرَّسُلِ فٰذٰلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُوْنَ) (هٰذَا مَا وَعَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ هٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمٰنُ عَلَى اَلْسِنَةِ الرَّسُلِ فٰذٰلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُوْنَ)

Al-Farrāʿ, *Maʿānī l-Qurʿān*, II, p. 264 précise que de *hādā mā waʿada* jusqu'à *mursalūn* ce sont les anges qui s'adressent aux mécréants (ثُمَّ قَالَتِ الْمَلٰٓئِكَةُ لَهُمْ) (ثُمَّ قَالَتِ الْمَلٰٓئِكَةُ لَهُمْ)

ʿAbd al-Razzāq, *Tafsīr*, III, p. 85 rapporte les dires attribués à Qatāda selon lesquels « Le début [du verset] est pour les mécréants et la fin est pour les musulmans. Les mécréants diront : “Malheur à nous ! Qui nous a ressuscités de notre sommeil [couche]” et les musulmans diront : “C'est ce qu'a promis le Miséricordieux. Véridiques ont été les Envoyés !” » (أَوَّلُهَا لِلْكَافِرِ وَآخِرُهَا لِلْمُسْلِمِينَ قَالَ الْكٰفِرُ يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا وَقَالَ الْمُسْلِمُونَ هٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمٰنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُوْنَ) (أَوَّلُهَا لِلْكَافِرِ وَآخِرُهَا لِلْمُسْلِمِينَ قَالَ الْكٰفِرُ يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا وَقَالَ الْمُسْلِمُونَ هٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمٰنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُوْنَ)

Al-Jubbāʿī, *Tafsīr*, p. 694, contre l'avis de ses prédécesseurs et successeurs, considère que de *hādā mā waʿada* jusqu'à *mursalūn* est aussi prononcé par les mécréants. Enfin, al-Qummī, *Tafsīr*, p. 566 rapporte une tradition attribuée au cinquième Imam, Muḥammad al-Bāqir, selon laquelle la

suivante : à quoi se réfère le pronom démonstratif arabe هَذَا (*hādā*) ? Deux options sont possibles selon l'endroit du verset où l'on choisit d'effectuer une coupure : soit l'on considère que le pronom renvoie à l'arabe مَرْقَدِنَا (*marqadinā*), donnant le sens de « notre couche que voilà » ; soit l'on considère qu'il renvoie à l'intégralité de la première partie du verset que nous citons, comme le traduit Blachère²⁶³³. Grammaticalement, les deux opinions sont correctes et le sens ne change pas dramatiquement selon que l'on choisisse l'une ou l'autre.

Ensuite, la question la plus importante pour la présente étude est de savoir quel est le sens exact de la phrase formulée par ces « mécréants ». Le nom arabe مَرْقَد (*marqad*) que Régis Blachère traduit par « couche » dérive de la racine trilitère *r q d* qui n'est employée qu'à deux autres reprises dans le Coran (l'autre occurrence se trouve en Q 18, 18 – cf. *infra*). Aucune langue sémitique 'sœur' de l'arabe ne semble avoir d'équivalent sémantique à cette racine verbale²⁶³⁴, mais le plus ancien dictionnaire arabe qui nous soit parvenu donne aux substantifs رِقَاد (*ruqād*) et رِقُود (*ruqūd*) qui dérivent de cette racine verbale le sens du « sommeil durant la nuit » (التوم بالليل/*al-nawm bi-l-layl*)²⁶³⁵. Ainsi, logiquement le verbe signifie « dormir » et notre nom à l'étude qui se trouve être spécifiquement un nom de lieu doit vouloir dire le « lieu où l'on dort » (d'où la traduction de Blachère) qui pourrait aussi simplement être rendu par le « lit », ou alors de manière plus imagée par le « tombeau » (le lieu où l'on « dort » avant le réveil de la Résurrection).

D'autre part nous avons déjà rencontré le verbe qui est utilisé dans ce début de Q 36, 52 : il s'agit de بَعَثَ (*ba'ata*) qui, rappelons-le, signifie d'abord « envoyer » mais surtout « ressusciter », probablement en suivant le sens du verbe syriaque ܐܒܥܬ (*ab'et*) pour « faire lever quelqu'un » (voir chapitre 1). Dès lors il nous semble que le « arracher » de la traduction de Régis Blachère s'écarte du sens littéral voulu qui serait : « Qui nous a fait lever de notre lit/tombeau ? » avec le sens de « Qui nous a ressuscité de notre lit/tombeau ? »²⁶³⁶. On notera en outre que tous les exégètes classiques

partie du verset qui va de *hādā mā wa'ada* jusqu'à *mursalūn* reflète les dires des anges (قالت الملائكة/*qālat al-malā'ika*). Sur les différentes opinions à ce sujet, voir al-Ṭabarī, *Jāmi'*, IX, p. 436.

²⁶³³ Là encore, on consultera al-Ṭabarī, *Jāmi'*, IX, p. 436 pour une discussion à ce sujet.

²⁶³⁴ Zammit, *Lexical Study*, p. 198 ne répertorie que les verbes sud arabiques *rqd* qui signifie « franchir (un défilé) » et *mrqd* pour « défilé (entre des rochers/montagnes) ». Voir Beeston et al., *Dictionary*, p. 117. En hébreu, araméen et syriaque les verbes morphologiquement équivalents à l'arabe signifient tous « danser ». Voir Jastrow, *Dictionary*, p. 1496 et Payne Smith, *Dictionary*, p. 549 ainsi que Sokoloff, *Lexicon*, p. 1488.

²⁶³⁵ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-'ayn*, II, p. 140. L'entrée se poursuit par « la *raqda* est la césure (?) qui se trouve entre ce monde et l'au-delà » (والزفدة أيضاً همدة ما بين الدنيا والآخرة) /*wa-l-raqda ayḍan hamda mā bayna l-dunyā wa-l-āhira*), puis cette définition est suivie d'une exégèse de Q 36, 52.

²⁶³⁶ Comparer à la « lecture variante » (*qirā'a*) attribuée à Ibn Mas'ūd qui donne au verset un sens analogue : « qui nous a réveillé de notre lit que voici ? » (مَنْ أَهْبَتْنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا) /*man ahabbanā min marqadinā hādā*). Voir al-Farrā', *Ma'āni l-Qur'an*, II, p. 264 ; al-Ṭabarī, *Jāmi'*, IX, p. 436 et 'Umar et Makram, *Mu'jam al-qirā'āt*, V, p. 213. Le *Mu'jam* rapporte en outre une *qirā'a* attribuée à Ubayy b. Ka'b qui a : مَنْ هَبَّتْنَا : (*man habbanā*) et une autre sans attribution qui lit : مَنْ هَبَّتْنَا : (*min habbinā*) donnant au verset le sens de « qui nous a fait lever de notre sommeil ? »

<p> חַ עַמְלָהּ וְחַמְלָהּ וְחַמְלָהּ wa-b-qālō d-rēš <i>malākē wa-b-qarnō d-Allōhō [...]</i> <i>w-mītē d-ba-mšīhō nqūmūn</i> <i>lūqdam)</i> 1 Th 4, 16 </p>	<p> הַדְּבָרִים /hdō bart qōlō mašma^c b- ar^o l-^ceyn kul bēryōn) </p>	<p> يَخْضُمُونَ /šayha wāhida <i>ta^hḥuḍuhum wa-hum yaḥiṣṣimūn)</i> v. 49 </p>
<p> Beaucoup de ceux qui dorment dans le sol poussiéreux se réveilleront ... (וְרַבִּים מִיִּשְׂרָאֵל וְרַבִּים מִיִּשְׂרָאֵל /v^e-rabbīm <i>miyy^ošēnēy ad^omat ^cāfār yāqīšū)</i> Dn 12, 2 </p>	<p> ... la création [s'éveillera] en sursaut comme d'un profond sommeil (הַדְּבָרִים הַלְלוּ אֱלֹהֵיכֶם /w-nōyḏō brītō ak d-mēn <i>šēntō d-yaqīrūtō)</i> </p>	<p> ... Qui nous a fait lever/ressuscités de notre lit ? ... מִן בְּעַתָּא מִן מַרְקָדִינָא) ... <i>ba^caṭanā min marqadinā)</i> v. 52 </p>
<p> ... Car la trompette sonnera, les morts ressusciteront ... (חֲמֵסָה חֲמֵסָה חֲמֵסָה חֲמֵסָה חֲמֵסָה /b-qarnō ḥrōytō kad tēqrē <i>wa-nqūmūn mītē)</i> 1 Co 15, 52 (et cf. 1 Th 4, 16 <i>supra</i>) </p>	<p> Le son de la trompette fera trembler la Terre et ceux qui l'habitent, et après le Cri terrifiant ordonnera à tous de se lever (מַלְאֲכָאֵי חֲמֵסָה חֲמֵסָה חֲמֵסָה חֲמֵסָה חֲמֵסָה /qōl šīfūrō <i>mzī^c lōh l-ar^o wa-l-^cōmūrēh w- bōtar kulhūn qōlō dhīlō d-pōqēd la-mqōm)</i> </p>	<p> Il sera soufflé dans la trompette et voici que, des tombeaux, vers leur Seigneur, ils se précipiteront ! (وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُنْسَلُونَ /wa-nufiḥa fi l-ṣūr fa-idā <i>hum min al-ajdaṭ ilā rabbihim yansilūn)</i> v. 51 </p>

En outre, une idée analogue à l'image que nous venons de voir dans le cas unique de Q 36, 52 est présente dans le corpus coranique : en de nombreux endroits, on y trouve la description des Hommes qui pensent n'être restés enterrés dans leurs tombeaux que peu de temps (un jour, une partie d'un jour, une heure, peu de temps...) alors qu'en réalité ils s'y étaient trouvés pendant une très longue période (cent ans, trois-cent neuf années). Bien qu'il ne soit pas question de sommeil et de réveil, il ressort qu'on retrouve la même image que dans la comparaison des Hommes qui à leur réveil pensent que peu de temps a passé depuis qu'ils se sont endormis.

Cette analogie est probablement la plus apparente dans la sourate de la Caverne, ou al-Kahf (Q 18), au sein d'une péricope (vv. 9-26) qui se sert du récit des Dormants d'Ephèse comme d'une parabole pour la Résurrection dans laquelle la Caverne où s'endorment les sept jeunes est la représentation symbolique du tombeau :

Tu les [i.e. les compagnons de la Caverne] aurais crus éveillés alors qu'ils dormaient. [...]/ Ainsi, Nous les rappelâmes afin qu'ils s'interrogeassent mutuellement. L'un d'entre eux dit : « Combien êtes-vous demeurés [ici] ? » – « Nous sommes », répondirent [les autres], « demeurés un jour ou une partie du jour ». ... (وَتَحْسَبُهُمْ آيَاتًا وَهُمْ رُقُودٌ [...]) وَكَذَلِكَ بَعَثْنَا لَهُمْ لَيَسَاءَ لَوْلَا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا) ...

لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ /wa-taḥsabuhum ayqāḏan wa-hum ruqūdan [...] / wa-ka-dālika ba‘aṭnāhum li-yatasā‘alū baynahum qāla qā’il minhum kam labiṭtum qālū labiṭnā yawman aw ba‘ḏ yawm)²⁶³⁹

Nous retrouvons dans la première partie de ce passage d’une part le participe actif رُقُود (ruqūd) – de racine *r q d* employée dans le verset étudié ci-dessus de Q 36, 52 – pour décrire l’état des gens de la Caverne, et d’autre part nous trouvons employé le terme de sens contraire أَيَقَاطًا (ayqāḏan), de racine *y q ḏ* (un hapax), qui signifie « éveillé ». Cet extrait illustre l’état des « Compagnons de la Caverne » en ce lieu qui est une métaphore pour la tombe : Dieu les fait dormir pour qu’ils atteignent un état comme celui de la mort afin de pouvoir les « réveiller » (v. 12 : بَعَثْنَاهُمْ /ba‘aṭanāhum), et ce dans le but qu’ils s’interrogent sur la durée de leur séjour (v. 12).

C’est de cette durée dont traite la seconde partie de ce passage de la sourate al-Kahf, rapportant le dialogue entre l’un des dormants qui, une fois éveillé, demande combien de temps ils sont restés dans la Caverne à d’autres qui lui répondent qu’ils y sont restés peu de temps : un jour ou une partie d’un jour, soit une durée envisageable pour le sommeil. Le verbe employé par deux fois dans ce passage est لَبِثَ (labiṭa), un synonyme du verbe مَكَثَ (makaṭa), dont le sens est celui de « rester » ou « demeurer »²⁶⁴⁰. Il se trouve à 31 reprises dans le Coran, dont la moitié – 16 occurrences réparties dans 12 versets – dans des contextes eschatologiques liés à la Résurrection.

Dans la péricope des Dormants (comme dans certains de ces douze autres versets) l’objectif du ou des auteurs est de montrer que tout comme les morts qui seront ressuscités lors de la Fin, lorsqu’ils se réveillent, les Compagnons de la Caverne pensent qu’ils ne sont restés dans cet état qu’un jour ou moins, alors qu’en réalité ils y étaient durant une période de trois-cent neuf années (v. 24).

La même stratégie littéraire est à l’œuvre dans un long verset de la sourate al-Baqara (Q 2), au sein d’une péricope sur la Résurrection (vv. 258-60) que nous avons déjà étudiée. Le verset à l’étude a recours à la fois à une métaphore similaire à celle agricole discutée ci-dessus afin de démontrer que tout comme Dieu peut faire revivre (racine *ḥ y y*) une cité sans végétation, il peut faire mourir (racine *m w t*) un homme et le ressusciter (racine *b ‘ t*), et à la fois à une image similaire à celle vue dans la sourate al-Kahf avec d’une part Dieu qui demande combien de temps l’homme est resté (racine *l b t*) mort et d’autre part ce dernier qui lui répond qu’il est resté dans cet état peu de temps (implicitement, cela revient à dire qu’il était en train de dormir) alors que la durée était bien plus longue qu’il ne le croyait :

Ou comme celui qui, étant passé devant une cité déserte et subversée, s’écria : « Comment Dieu pourrait-il faire revivre cette citée [déserte et subversée], après sa mort ? » Dieu le fit mourir, durant cent années, puis le rappela [à la vie] et [lui] demanda : « Combien es-tu demeuré [ainsi] ? » – « Je suis demeuré [ainsi] un jour ou une fraction d’un jour. » – « Non ! », répondit [le Seigneur], « tu es

²⁶³⁹ Q 18, 18-9.

²⁶⁴⁰ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-‘ayn*, IV, p. 66 : « Le labṭ est le séjour/le fait de demeurer » (اللبث المكث ولبث لبثاً) /al-labṭ al-mukṭ wa-labiṭa labṭan). On notera qu’aucune équivalence à la racine trilitère arabe *l b t* dans d’autres langues sémitiques n’est répertoriée chez Zammit, *Lexical Study*, p. 364.

demeuré cent années. ... (أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ)
 أو كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ)
 aw ka-l-laḍī marra ‘alā qarya
 wa-hiya ḥāwiya ‘alā ‘urūshihā qāla annā yuḥī hāḍihi llāh ba’d mawtihā fa-amātahu llāh mi’a ‘ām tumma
 ba‘aṭahu qāla kam labittā qāla labittu yawman aw ba’d yawm qāla bal labittā mi’a ‘ām)²⁶⁴¹

À l’instar de la péricope des Dormants de Q 18, ce passage participe à démontrer la véracité de la Résurrection des Hommes lors de la Fin à un auditoire incrédule ou qui a des doutes à ce sujet. Pour ce faire, ces passages ont recours à une stratégie narrative similaire : un récit explique que Dieu fait mourir (en Q 2, 259) ou dormir (en Q 18, 18) des Hommes, deux actions qui nous l’avons vu sont analogues dans ce contexte eschatologique, et qu’après un long séjour (plus de cent ans) – exprimé par le biais de la racine verbale *l b t* – dans cet état, ils seront ressuscités ou se réveilleront pour imaginer n’être resté dans cet état que peu de temps.

Un autre long passage de la sourate al-Mu’minūn (Q 23) réemploie cette stratégie à l’aide à la fois du verbe de racine *l b t* pour « demeurer » (exception faite de la « caverne » de Q 18, c’est là le seul passage qui emploie ce verbe et indique où la personne demeure : « dans la Terre », comprendre dans les tombeaux²⁶⁴²) et du verbe de racine *r j ‘* pour « revenir » ou « ramener » (implicitement, à la vie) afin de chercher à convaincre de la réalité de la Résurrection :

[Dieu] demandera : « Quel nombre d’années êtes-vous demeurés en la Terre ? »/ Ils répondront : « Nous [y] sommes demeurés un jour ou la fraction d’un jour. Interroge ceux qui savent compter ! »/ [Dieu] répondra : « Vous n’êtes demeurés que peu de temps. Ah ! Si vous saviez !/ Croyez-vous que Nous vous ayons créés sans but et que, vers Nous, vous ne serez pas ramenés ? » (قَالَ كَمْ لَبِئْتُمْ فِي الْأَرْضِ)

عَدَدَ سِنِينَ ﴿٢٠﴾ قَالُوا لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ فَسْئَلِ الْعَادِيْنَ ﴿٢١﴾ قَالَ إِنْ لَبِئْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا لَوْ أَنْتُمْ كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٢٢﴾
 qāla kam labittum fi l-ard ‘adad sinin/ qālū labitnā yawman aw
 ba’d yawm fa-s’al al-‘āddīn/ qāla in labittum illā qalīlan law annakum kuntum ta‘lamūn/ a fa-ḥasibtum
 annamā ḥalaqnākum ‘abaṭan wa-annakum ilaynā lā turja‘ūn)²⁶⁴³

En outre, six autres sourates ont recours à cette même racine verbale *l b t* pour développer, de manière plus ou moins longue selon les cas, un discours similaire sur le séjour – implicitement dans la Terre ou les tombeaux – des Hommes avant leur retour à la vie²⁶⁴⁴. Ici encore, il semblerait que ce

²⁶⁴¹ Q 2, 259.

²⁶⁴² Cf. Bell, *Commentary*, I, p. 590.

²⁶⁴³ Q 23, 112-5.

²⁶⁴⁴ Q 10, 45 : « Au jour où [Dieu] les rassemblera comme s’ils n’étaient demeurés qu’une heure du jour [, dans les tombeaux] ils se reconnaîtront mutuellement. ... » (وَيَوْمَ يُجْشِرُ هُمْ كَأَنَّهُمْ لَمْ يَلْبَسُوا إِلَّا سَاعَةً مِنَ النَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ) ; Q 17, 52 : « En ce jour, [Dieu] vous appellera et vous répondrez par Sa louange et vous penserez n’être demeurés que peu de temps [dans vos tombeaux]. » (يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ وَتَظُنُّونَ إِنْ لَبِئْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا) ; Q 20, 103-4 : « se disant tout bas entre eux : « Nous sommes restés que dix nuits ! »/ Nous sommes très informés de ce qu’ils entendront dire quand le plus remarquable d’entre eux, par la conduite, dira : « Vous n’êtes restés qu’un jour ! » (يَتَخَفَتُونَ بَيْنَهُمْ إِنْ لَبِئْتُمْ إِلَّا عَشْرًا ﴿٢٠﴾ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ إِذْ يَقُولُ أَمْثَلُهُمْ طَرِيقَةً)

concept soit intimement (mais implicitement) lié à l'image de la mort comme sommeil et de la Résurrection comme réveil.

1.5.5 La Résurrection comme enfantement de la Terre

Nous avons à présent complété notre tour d'horizon des quatre principales images vétérotestamentaires et néotestamentaires autour de la Résurrection qui seront reprises par la suite dans des textes religieux de différentes natures, que ce soit des prières ou des homélies.

Toutefois, il se trouve d'autres manières imagées de décrire le phénomène de ressuscitation des morts à la Fin des Temps qui n'ont pas de filiation directe avec les écrits de l'Ancien Testament.

Dans un premier temps nous nous intéresserons à une des manières les plus frappantes pour décrire la Résurrection qui apparaît d'abord en germe dans les Évangiles et qui est ensuite abondamment reprise dans les homélies eschatologiques syriaques de Narsaï et de Jacques de Saroug : il s'agit de l'image de la Terre enfantant les morts lors de la Fin. Étant donné de la force de cette image ainsi que du succès qu'elle connut dans les vers de ces homélistes syriaques, nous nous demanderons dans quelle mesure le Coran en est l'héritier.

C'est dans les Évangiles synoptiques de Marc et de Mathieu qu'apparaissent les prémices de l'image en question, au sein de versets qui après avoir fait dire à Jésus qu'à la Fin auront lieu des famines et des tremblements de Terre (voir chapitre 2), explique²⁶⁴⁵ que :

cela sera le commencement des douleurs de l'enfantement (ἀρχὴ ὠδίνων ταῦτα et ܠܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ /hōlēn rēšō ēnēn d-ḥēblē)²⁶⁴⁶

وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا إِلَّا يَوْمًا
تَارِيقَاتٍ in labittum illā yawman) ; Q 30, 55-6 : « Au jour où se dressera l'Heure, les Coupables jureront/ n'être demeurés qu'un moment [dans leurs tombeaux]. Ainsi ils ont été détournés [de Dieu]./ Cependant ceux qui ont reçu la Science et la Foi diront : « Certes, Nous sommes demeurés dans l'Écriture de Dieu jusqu'au Jour du Rappel. Voici le Jour du Rappel. Mais vous [, Impies !], vous ne saviez point. » (وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا إِلَّا يَوْمًا)
عَيْرَ سَاعَةٍ كَذَلِكَ كَانُوا يُؤْفَكُونَ وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْنَا فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ وَلَكِنَّكُمْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ
wa-yawm taqūmu l-sā'a yuqsimu l-mujrimūn mā labitū ḡayr sā'a ka-dālika kānū yu'fakūn/ wa-qāla l-laḏīna ūtū l-ilm wa-l-īmān laqad labittum fi kitāb Allāh ilā yawm al-ba't fa-hādā yawm al-ba't wa-lākinnakum kuntum lā ta'lamūn) ; Q 46, 35 : « ... Ne réclame pas, pour [les Impies], la prompte venue du jour où, voyant ce dont ils sont menacés, il leur semblera n'être restés [, dans leurs tombeaux,] qu'une heure du jour. ... » (وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرُونَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِّنْ نَّهَارٍ) et Q 79, 46 : Ce sera pour eux, le jour où ils la verront [i.e. l'Heure], comme s'ils n'étaient restés [en leur tombeau] que le soir ou son matin. (كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرُونَهَا لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا) /ka-annahum yawm yarawnahā lam yalbatū illā 'ašiyya aw ḡuḥāhā).

²⁶⁴⁵ Ou « interprète » selon Yarbro Collins, *Mark*, p. 606 : « The events predicted in vv. 7-8 are interpreted collectively [...] as “the beginning of the birth-pains” ».

²⁶⁴⁶ Mc 13, 8. Cf. Mt 24, 8 : « Et tout cela sera le commencement des douleurs de l'enfantement. » (πάντα δὲ ταῦτα ἀρχὴ ὠδίνων et ܠܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܥܘܠܡܝܢ /hōlēn dēn kulhēn rēšō ēnēn d-ḥēblē). Le passage analogue de

Le terme grec ὠδίν, dont le sens est celui de la « douleur de l'enfantement »²⁶⁴⁷, est rendu en syriaque dans la traduction de la Pešittā par ܡܚܠܐ (*hēblē*), qui dérive du verbe ܡܠܐ (*hbal*) pour « enfanter » et plus spécifiquement « être en mal d'enfanter »²⁶⁴⁸, et signifie donc précisément les « douleurs de l'enfantement »²⁶⁴⁹, suivant de près le grec originel. Il semblerait que ces dires mis dans la bouche de Jésus aient un certain lien avec un verset du livre d'Isaïe qui décrit le « Jour du Seigneur » qui approche et qui cause donc l'épouvante parmi les hommes dont l'un des symptômes est décrit en ces termes : « ... ils se tordent comme une femme en travail. ... » (ܟܝܘܠܕܗ ܝܗܝܠܘܢ ܐܝܫ /ka-yōledāh y^ehīlūn iṣ̄ ēl re^eehū yit^emāhū)²⁶⁵⁰.

Dans le texte de Mc et Mt il n'est pas dit que c'est la Terre qui enfante, ni même que ces douleurs de l'enfantement ont un lien avec la Résurrection et il est fort probable qu'en employant cette image l'auteur ait tout simplement repris le texte susmentionné d'Isaïe pour décrire les crampes et les douleurs qui seront causées par l'effroi de ce Jour.²⁶⁵¹

Toujours est-il que l'héritage de l'idée que ces « douleurs de l'enfantement » qui précéderont à la venue de l'*eschaton* aura son importance dans la littérature chrétienne postérieure, comme nous le voyons à travers les homélies eschatologiques de Narsaï et de Jacques de Saroug. Ce dernier utilise ainsi cette image, qu'il adapte à l'acte de la résurrection, en pas moins de onze occurrences dans les six homélies sur la Fin que nous avons étudiées. Un exemple parlant de la manière dont Jacques de Saroug a recours au terme syriaque ܡܚܠܐ (*hēblē*) de la Pešittā de Mc 13, 8 et Mt 24, 8 pour exprimer la métaphore des douleurs de la Terre enfantant les morts en des temps eschatologiques se trouve dans son homélie *Sur la Fin et le Jugement* (n°32), dans une section consacrée à la Résurrection (vv. 27-

Lc 21, 11 ne mentionne pas ces douleurs de l'enfantement après l'évocation des tremblements de Terre, des pestes et des famines.

²⁶⁴⁷ Liddell et Scott, *Lexicon*, p. 2030 : « pangs or throes of childbirth ».

²⁶⁴⁸ Payne Smith, *Dictionary*, p. 123 et Sokoloff, *Lexicon*, pp. 406-7. Voir aussi Manna, *Dictionary*, p. 239 qui donne l'équivalent arabe ولد (*walada*) et Costaz, *Dictionnaire*, p. 94 qui le traduit par les verbes arabes ولدت (*wulidat*) et حملت (*humilat*). Dans la Pešittā, le verbe n'est employé qu'à quatre reprises (Rom 8, 22 ; Gal 4, 19+27 et Ap 12, 2).

²⁶⁴⁹ Payne Smith, *Dictionary*, p. 124 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 408. Voir aussi Manna, *Dictionary*, p. 242 qui donne les équivalents arabes وجع الولادة (*waj^e al-wilāda*) ainsi que ولادة (*wilāda*) ; et Costaz, *Dictionnaire*, p. 94 qui le traduit par أوجاع التوليد (*awjā^e al-tawlid*). Dans la Pešittā, le substantif n'apparaît que deux autres fois : en Ac 2, 24 où il est employé métaphoriquement pour évoquer « les douleurs de la mort » et en 1 Th 5, 3 : «... c'est alors que soudain la ruine fondra sur eux comme les douleurs sur la femme enceinte ... » (τότε αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐφίσταται ὄλεθρος ὡσπερ ἡ ὠδὶν τῆ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ et ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ ܡܚܠܐ /w-hōydēn mēn šēlyō nqūm 'layhūn abdōnō ak hēblō 'al baṭntō).

²⁶⁵⁰ Is 13, 8. Comparer à Is 66, 7-8 : « Avant d'être en travail, elle [Jérusalem] a enfanté, avant que lui viennent les douleurs, elle s'est libérée d'un garçon./ Qui a jamais entendu chose pareille ? Qui a jamais vu semblable chose ? Un pays est-il mis au monde en un seul jour... ». Voir aussi Mic 4, 9-11 ; Os 13, 13 ; Jr 4, 31 ; 6, 24 ; 13, 21 ; 22, 23 ; 49, 22 et 50, 43.

²⁶⁵¹ Selon Mann, *Mark*, pp. 515-6, cette image issue des écrits vétérotestamentaires prophétiques en font un signe du jugement divin dans un contexte eschatologique (voir références dans la note précédente) et dès lors, dans le contexte de Mc 13 il s'agirait d'un « warning that there will come more distress before the time of deliverance dawns ».

52), elle-même se trouvant au sein d'un passage qui traite de la Terre expulsant ce qu'elle contient (vv. 37-44) :

Au Signe rapide, les douleurs s'abattront [sur la Terre] comme sur une femme dans les douleurs de l'enfantement (ܡܘܗܝܢ ܗܝܒܠܐ ܐܟ ܝܕܠܬܐ ܒ-ܪܝܡܝܘܢ ܪܝܒܐ / *mōhēn hēblē ak yōldtō b-rēmzō rhibō*) ; Et en un clin d'œil, elle enfantera tous les corps qu'elle avait englutis (ܐܝܢܐ ܝܕܠܬܐ ܠ-ܟܘܠܗܘܢ ܩܘܪܝܢܐ ܕ-ܒܠܐܬ) ²⁶⁵²

La personnification de la Terre, qui est dépeinte comme une femme enceinte des corps de toute l'humanité, et dont l'enfantement (verbe ܐܠܐ/*ilēd*) dans de grandes douleurs (substantif ܗܝܒܠܐ/*hēblē*) à la Fin des Temps est une métaphore pour la Résurrection des morts, rejetés hors de leurs tombeaux, est décrite de manière assez homogène – principalement par l'intermédiaire de ces deux éléments syriaques – à travers le corpus des homélies eschatologique de Jacques de Saroug ²⁶⁵³.

Si donc un auteur des 5-6^{ème} siècles de l'ère commune a composé un si grand nombre de vers homilétiques en syriaque traitant de thématiques eschatologiques en se servant clairement du sous-texte néotestamentaire de Mc 13, 8 et Mt 24, 8 pour illustrer l'acte de l'enfantement des morts par la Terre, nous pouvons légitimement nous demander dans quelle mesure, environ un siècle plus tard, les homélies eschatologiques en arabe autour de thèmes similairement eschatologiques qui se trouveront intégrées au Coran peuvent elles aussi refléter ces mêmes sous-textes pour décrire la Résurrection.

Selon Emran El-Badawi, qui reste étonnement silencieux sur cette dernière au sein de son étude sur l'apocalypse coranique, les sous-textes du Coran pour décrire la résurrection sont principalement ceux de Mt 27, 51-2 (« Et voici que le voile du sanctuaire se déchira ... les tombeaux s'ouvrirent, les

²⁶⁵² Homélie 2/32, vv. 43-4.

²⁶⁵³ Homélie 3/67, vv. 277-8 : « Alors, tout à coup les douleurs s'abattront sur la Terre (ܡܘܗܝܢ ܗܝܒܠܐ ܐܟ ܝܕܠܬܐ ܒ-ܪܝܡܝܘܢ ܪܝܒܐ / *hōydēn mōhēn hēblē l-ar'ō mēn gōw šēlyō*) ; Pour qu'elle enfante et mette au monde les enfants cachés dont elle est grosse (ܐܝܢܐ ܝܕܠܬܐ ܠ-ܟܘܠܗܘܢ ܩܘܪܝܢܐ ܕ-ܒܠܐܬܐ ܕ-ܝܗܘܢ ܩܘܪܝܢܐ ܕ-ܒܠܐܬܐ / *d-tēbrūk tēlad 'wēlē ṭmīrē da-bṭīnō wōt*) ; id., vv. 279-80 : « Toute la Terre gémitra, comme une femme dans les douleurs (ܡܘܗܝܢ ܗܝܒܠܐ ܐܟ ܝܕܠܬܐ ܒ-ܪܝܡܝܘܢ ܪܝܒܐ / *gō'yō b-ḥašō ak yōldtō ar'ō kulōh*) ; Pour mettre au monde la foule des enfants qui sont cachés en elle » (ܐܝܢܐ ܝܕܠܬܐ ܠ-ܟܘܠܗܘܢ ܩܘܪܝܢܐ ܕ-ܒܠܐܬܐ ܕ-ܝܗܘܢ ܩܘܪܝܢܐ ܕ-ܒܠܐܬܐ / *la-mḥabōlu l-yaldē sbīsē da-ṭmīrīn bōh*) ; id., v. 387 : « Qu'en l'espace d'une seule heure, la Terre était dans les douleurs et enfantait les morts » (ܡܘܗܝܢ ܗܝܒܠܐ ܐܟ ܝܕܠܬܐ ܒ-ܪܝܡܝܘܢ ܪܝܒܐ / *d-ba-ḥdō šō'tō mḥablō w-yōldō ar'ō mītē*) ; id., v. 433 : « A cause des choses terribles qui apparaîtront en elle, la Terre mugira » (ܡܘܗܝܢ ܗܝܒܠܐ ܐܟ ܝܕܠܬܐ ܒ-ܪܝܡܝܘܢ ܪܝܒܐ / *w-gō'yō ar'ō ba-gnīhōtō d-mēthōyōn bōh*) ; Homélie 5/192, v. 224 : « Comme la douleur de l'enfantement qui jette à genoux la femme qui accouche » (ܡܘܗܝܢ ܗܝܒܠܐ ܐܟ ܝܕܠܬܐ ܒ-ܪܝܡܝܘܢ ܪܝܒܐ / *ba-d-mūt hēblō da-l-yōldtō b-kēbē mabrēk*) ; Homélie 6/193, v. 153 : « Avant que les douleurs frappent la Terre et qu'elle s'agenouille pour enfanter » (ܡܘܗܝܢ ܗܝܒܠܐ ܐܟ ܝܕܠܬܐ ܒ-ܪܝܡܝܘܢ ܪܝܒܐ / *'adlō mōhēn hēblē l-ar'ō w-bōrkō d-tēlad*) ; id., vv. 243-4 : Soudain arrivera l'affliction, comme la douleur (ܡܘܗܝܢ ܗܝܒܠܐ ܐܟ ܝܕܠܬܐ ܒ-ܪܝܡܝܘܢ ܪܝܒܐ / *mēn šēlyō lam nqūm ulšōnō ba-d-mūt hēblō*) Sur la femme enceinte, qui ne peut y échapper » (ܡܘܗܝܢ ܗܝܒܠܐ ܐܟ ܝܕܠܬܐ ܒ-ܪܝܡܝܘܢ ܪܝܒܐ / *'al yōldtō d-lō mētmāšyō d-tamēd mēnēh*) ; id., vv. 275-6 : « 275-6 La Terre aussi est enceinte d'innombrables enfants (ܡܘܗܝܢ ܗܝܒܠܐ ܐܟ ܝܕܠܬܐ ܒ-ܪܝܡܝܘܢ ܪܝܒܐ / *ōf hī ar'ō mēbṭan bōṭnō 'wēlē d-lō sōk*) ; Et, lors de l'accomplissement, elle va se mettre à genoux pour enfanter le monde nouveau » (ܡܘܗܝܢ ܗܝܒܠܐ ܐܟ ܝܕܠܬܐ ܒ-ܪܝܡܝܘܢ ܪܝܒܐ / *wa-b-šūlōmō bōrkō d-tēlad 'ōlmō ḥadtō*) ; et voir l'ensemble des vv. 271-334 qui développent une péripécie traitant de cet unique thème de l'enfantement des morts par la Terre.

corps de nombreux saints défunts ressuscitèrent ») et Lc 23, 44-5 (« C'était déjà presque midi et il y eut des ténèbres ... Alors le voile du sanctuaire se déchira... »)²⁶⁵⁴, mais il n'aborde pas l'ensemble des autres passages dont nous avons discutés ci-dessus, dont ceux de Mc 13, 8 et Mt 24, 8 qui pourtant nous semblent être derrière deux textes du Coran.

Bien que les versets coraniques n'emploient jamais la racine verbale arabe *w l d* équivalente sémantique²⁶⁵⁵ du ܘܠܕ (*hbal*) de la Pešīṭtā, mais aussi et surtout équivalente morphosémantique du syriaque ܠܕ (*ilēd*) des homélies, afin de dépeindre la Terre *enfantant* les morts rejetés à sa surface lors de la Fin, nous y trouvons tout de même la Terre personnifiée. Dans la sourate al-Zalzala (Q 99), après avoir « tremblé » (v. 1, cf. chapitre 2) les actions de la Terre sont décrites en ces termes :

[Lorsque] la Terre rejettera ses fardeaux, / que l'Homme dira « Qu'a-t-elle ? » / Ce jour-là, elle rapportera ses récits (يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا) ۞ وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا ۞ وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا / wa-ahrajat al-arḍ atqālahā/wa-qāla l-insān mā lahā / yawma'idin tuḥaddītu aḥbārahā)²⁶⁵⁶

De prime abord il est important d'insister sur le fait que la sourate al-Zalzala toute entière est eschatologique²⁶⁵⁷. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, le premier verset décrit le séisme eschatologique comme le font de nombreuses homélies syriaques en se servant de Mc 13, 8 et Mt 24, 7 comme sous-textes probables. De plus, cette sourate utilise certains éléments de langage qui doivent déclencher chez l'auditeur des attentes eschatologiques, comme le « lorsque » (إِذَا/idā) du premier verset ou le « ce jour-là » (يَوْمَئِذٍ/yawma'idin) du quatrième. Enfin, le passage que nous allons étudier se poursuit et se conclut sur une scène de Jugement Dernier (vv. 6-8) sur laquelle nous reviendrons dans la dernière partie de ce chapitre.

Le passage que nous proposons à présent d'analyser est constitué de trois courts versets dont les deux premiers (vv. 2-3) s'ouvrent par la conjonction de coordination arabe وَ (*wa*) qui suggère une continuité entre les trois premiers versets de la sourate. Il y est donc question de trois actions qui viennent logiquement l'une après l'autre : après le tremblement de Terre eschatologique (v. 1), la Terre « fera sortir » ou « rejettera » ses أَثْقَالٍ (*atqāl*). De quoi s'agit-il ici ? Ce substantif arabe dérive de la racine trilitère *t q l* qui est très commune dans les langues sémitiques. Dans plusieurs de celles-ci, son sens premier est celui de « suspendre »²⁶⁵⁸, et de là le sens second est celui de « peser » (car c'est en *suspendant* des poids que l'on pèse). Cette dernière signification est présente à la fois dans les

²⁶⁵⁴ El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, pp. 172-3.

²⁶⁵⁵ Le verbe arabe وَلَدَ (*walada*) n'est employé qu'à dix reprises dans le Coran, et jamais de manière métaphorique.

²⁶⁵⁶ Q 99, 2-4.

²⁶⁵⁷ Voir Bell, *Commentary*, II, p. 569 qui résume en ces mots la thématique de Q 99 : « The Last Day and Resurrection ».

²⁶⁵⁸ Voir par exemple le verbe akkadien *šaqaļu* qui signifie « suspendre » (cf. Zammit, *Lexical Study*, p. 112) et le guèze ሰቀለ (*saqala*) pour « suspendre », « pendre » ou « crucifier » (cf. Leslau, *Dictionary*, p. 509).

langues sémitiques anciennes comme les verbes phénicien *šql*, akkadien *šaqālu*²⁶⁵⁹, et araméen תִּקַּל (*t^eqal*)²⁶⁶⁰; ainsi que dans des langues plus ‘récentes’ avec les verbes hébreu תִּקַּל (*šāqal*)²⁶⁶¹, syriaque ܩܠܐ (*qal*)²⁶⁶², ou guèze ሰቀለ (*saqala*)²⁶⁶³.

À leur tour, ces langues connaissent des substantifs dérivant de ces racines qui signifient logiquement le « poids » – l’araméen תִּקְלָא (*tiq^elā*)²⁶⁶⁴, l’hébreu שֶׁקֶל (*šēqēl*)²⁶⁶⁵, le syriaque ܩܠܐ (*qālō*)²⁶⁶⁶, et le guèze ሰቀል (*saql*)²⁶⁶⁷ – et de là la pièce de monnaie appelée « shekel » selon la francisation du terme en hébreu²⁶⁶⁸.

C’est donc tout naturellement que le verbe arabe تَقَالَ (*taqala*) qui apparaît à six reprises dans le Coran signifie « peser »²⁶⁶⁹, et dès lors que le substantif تَقِيل (*taqīl*), dont le pluriel أَتْقَال (*atqāl*) est le nom employé dans notre verset à l’étude²⁶⁷⁰, veut dire « poids »²⁶⁷¹.

S’il est à présent certain que le sens littéral du second verset de Q 99 est « et la Terre fera sortir ses poids », qu’en est-il du sens figuré voulu par l’auteur de ce texte ?

D’après la totalité des exégèses musulmanes anciennes que nous avons consultées²⁶⁷², il est question dans ce second verset de la Terre qui fera sortir « les Hommes » (التَّاسِ/*al-nās*)²⁶⁷³, c’est-à-dire « ceux

²⁶⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁶⁰ Jastrow, *Dictionary*, p. 1691.

²⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 1623.

²⁶⁶² Payne Smith, *Dictionary*, p. 618 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 1660.

²⁶⁶³ Leslau, *Dictionary*, p. 509.

²⁶⁶⁴ Jastrow, *Dictionary*, p. 1691.

²⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 1623.

²⁶⁶⁶ Payne Smith, *Dictionary*, p. 618 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 1661. Ce substantif apparaît sur un vase datant approximativement du début du 3^{ème} siècle de l’ère commune (Drijvers et Healey, *Old Syriac Inscriptions*, p. 202).

²⁶⁶⁷ Leslau, *Dictionary*, p. 510.

²⁶⁶⁸ Voir l’ougaritique *tql*, l’hébreu תִּקַּל (*šēqēl*) et le guèze ሰቀል (*saql*).

²⁶⁶⁹ Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, I, p. 685 : « Le *tīqal* est le contraire de ce qui est léger, de peu de poids » (التَّقِيلُ تَقِيضُ) (*al-tīqal naqīḍ al-hiffa*).

²⁶⁷⁰ *Ibid.* : التَّقِيلُ وَالتَّقِيلُ وَالْجَمْعُ أَتْقَالُ (*al-taqīl wa-l-jam‘ atqāl*).

²⁶⁷¹ Les noms de racine *t q l* sont employés à 22 reprises dans le Coran, dont deux en Q 99, 7-8. En outre le substantif pluriel أَتْقَال (*atqāl*) se trouve en Q 16, 7 : « [Les chameaux] portent vos fardeaux (أَتْقَالُكُمْ/*atqālakum*) vers une contrée que vous n’atteindriez qu’avec peine. ... » et trois fois en Q 29, 13 dans un contexte eschatologique : « [Dans l’Au-Delà] ils porteront certes leurs faix et [d’autres] faix avec leurs faix... » (وَلِيُحْمِلُنَّ) (*wa-la-yaḥmilunna atqālahum wa-atqālan ma‘a atqālihim*).

²⁶⁷² L’exégèse attribuée à Sufyān al-Ṭawrī dans ‘Abd al-Razzāq, *Tafsīr*, III, p. 450 : « Ce qu’elle confiera comme dépôt » (ما استودعت/*mā-stawada‘t*), dans son interprétation singulière, en est l’exception.

²⁶⁷³ Al-Qummī, *Tafsīr*, p. 762 : « comme Hommes » (من التَّاسِ/*min al-nās*). Comparer à la longue interprétation de ce verset qui se trouve chez Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 506 : « Il dit : Elle sera en mouvement, agitée et elle fera sortir ce qui se trouve en son sein comme Hommes, bêtes et djinns et ce qui se trouve à sa surface comme diables. Elle deviendra alors vide, et il n’y restera plus rien. La Terre s’étendra, elle sera neuve et blanche comme l’argent ou comme une jeune plante ; et elle rayonnera comme les rayons du soleil. Aucun péché ne sera commis sur sa surface et le sang n’y sera plus répandu. [Tout] cela se produira lorsque le premier coup [de

qui sont dans les tombeaux » (من في القبور/*man fi l-qubūr*)²⁶⁷⁴, ou plus simplement dit, « les morts » (الميت/*al-mayyit*)²⁶⁷⁵. Les « poids » sont donc les morts enterrés en leurs tombeaux dans les profondeurs de la Terre que cette dernière fait ressortir à la suite du séisme de la Fin. Nous retrouvons l'image vue précédemment des morts sortant de leurs tombeaux, à la différence près qu'en Q 99, 2 les morts sont passifs et c'est la Terre qui est l'actrice de leur sortie, de leur résurrection. En cela, nous sommes bien dans la même ligne d'idée que les homélies de Jacques de Saroug qui emploient Mc 13, 8 et Mt 24, 8 comme sous-textes.

Puisque la Terre est personnifiée en Q 99, 2, le verset suivant rapporte une question que lui adresse l'Homme – ce dernier ayant été identifié de manière assez divergente dans les *tafsīr*-s classiques, allant de « l'Homme » en général, en passant par « le mécréant », jusqu'à 'Alī b. Abī Ṭālib dans l'exégèse shiite²⁶⁷⁶ – qui s'enquiert de ce qui lui arrive. Ce troisième verset est simple du point de vue

trompette] arrivera et que toute la création mourra, puis [qu'aura lieu] le deuxième coup » (يقول تحركت فاضطربت) وأخرجت ما في جوفها من التماس والتواب والجن وما عليها من الشياطين فصارت خالية ليس فيها شيء وتبسط الأرض جديدة بيضاء كأنها الفضة أو كأنها خامة/ *yaqūlu taḥarrakat fa-ḍṭarabat wa-aḥrajāt mā fi jawfiḥā min al-nās wa-l-dawābb wa-l-jinn wa-mā 'alayhā min al-ṣayāṭin fa-ṣārat ḥāliya laysa fiḥā ṣay' wa-tabsiṭu l-arḍ jadīda bayḍā' ka-annahā l-fiḍḍa aw ka-annahā ḥāma wa-lahā ṣu'ā' ka-ṣu'ā' al-ṣams lam yu'mil 'alayhā ḍanb wa-lam yuhriq fiḥā l-damā' wa-dālika annahu idā jā'at al-naḥat al-ūlā yamūtu l-ḥalq kullihim tumma l-naḥat al-tāniya).*

²⁶⁷⁴ Mujāhid, *Tafsīr*, p. 348 : « Il dit : Elle fera sortir ceux qui sont dans les tombeaux » (يقول أخرجت من في القبور/*yaqūlu aḥrajāt man fi l-qubūr*)

²⁶⁷⁵ Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 506 : « Elle fera sortir ce qui s'y trouve comme morts et biens » (أخرجت ما فيها من الموتي) (*al-Farrā'*, *Ma'ānī l-Qur'ān*, III, p. 173 ad v. 2 : « Elle jettera dehors ce qui s'y trouve comme or, argent et morts » (لافظت ما فيها من ذهب أو فضة أو ميت) (*lafazāt mā fiḥā min ḍahab aw fiḍḍa aw mayyit*) ; Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 535 : « C'est-à-dire ses morts » (أي موتاهها/*ay mawtāhā*) ; al-Jubbā'ī, *Tafsīr*, p. 874 : « càd : quand les morts qui y sont ensevelis en sortiront vivants pour [recevoir] leur rétribution » ; al-Ṭabarī, *Jāmi'*, XI, p. 659 résumant les interprétations attribuées à Ibn 'Abbās et Mujāhid : « Il dit : La Terre fera sortir, vivants, ce qui se trouve en son sein comme morts. Les morts dans le sein de la Terre sont lourds pour elle et les vivants au dessus, à sa surface, le sont [aussi] » (يقول وأخرجت الأرض ما في بطنها من الموتي) (*yaqūlu wa-aḥrajāt al-arḍ mā fi baṭniḥā min al-mawtā aḥyā' wa-l-mayyit fi baṭn al-arḍ tiqal lahā wa-huwa fawq zahriḥā ḥayyan tiqal 'alayhā*).

²⁶⁷⁶ Voir respectivement al-Ṭabarī, *Jāmi'*, XI, p. 660 résumant l'opinion attribuée à Ibn 'Abbās : « Le Très-Haut dit : Lorsque la Terre sera secouée [Q 99, 1] lors de l'avènement de l'Heure, l'Homme demandera : « Qu'à la Terre ? Et quelle est son histoire ? » (يقول تعالى ذكره وقال التماس إذا زلزلت الأرض لقيام الساعة ما للأرض وما قضتها) (*yaqūlu ta'ālā dikrahu wa-qāla l-nās idā zulzilāt al-arḍ li-qiyām al-sā'a mā li-l-arḍ wa-mā qiṣṣatahā*) ; Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 506 : « Le mécréant, inquiet, demandera ce qu'elle a à parler de ce qui a été fait à sa surface » (قال الكافر جزءاً ما لها تنطق بما عمل) (*qāla l-kāfir jazī'an mā lahā tantiqu bi-mā 'umila 'alayhā*) et al-Farrā', *Ma'ānī l-Qur'ān*, III, p. 173 : « "L'Homme", ici c'est-à-dire le mécréant » (*haḥāna l-kāfir*) (*al-insān ya'nī bihi ḥā hunā al-kāfir*) ; puis al-Qummī, *Tafsīr*, p. 762 ad v. 3 : « Il s'agit du Commandant des Croyants [i.e. 'Alī b. Abī Ṭālib] » (*dālika amīr al-mu'minīn*) ; puis al-Qummī, *Tafsīr*, p. 673 ad v. 4 rapportant les dires de 'Amr et Dū Marra : « Tandis que nous étions auprès du Commandant des Croyants, 'Alī b. Abī Ṭālib, la Terre remua et il se mit à la frapper de sa main. Puis il demanda : « Qu'as-tu ? », et

du vocabulaire employé et ne nécessite pas de plus amples explications, la traduction de Régis Blachère rendant bien le sens du texte originel. Il nous semble que le rôle de celui-ci au sein de notre passage est d'expliciter la raison du verset suivant : l'Homme demandera à la Terre ce qui lui arrive (car il la voit trembler et faire sortir des corps) et « elle rapportera ses récits » selon la version française de Blachère.

Le verbe du quatrième verset est حَدَّتْ (*ḥadaṭa*), à la forme intensive (i.e. deuxième forme), dont l'exact équivalent morphosémantique de la forme simple se trouve d'une part avec le verbe sud arabe *ḥdt* qui signifie « survenir » ou « se passer »²⁶⁷⁷, et d'autre part avec de très nombreuses langues sémitiques dont la racine trilitère verbale équivalente veut dire « être/rendre nouveau/neuf »²⁶⁷⁸.

La deuxième forme verbale qui est employée à deux autres reprises dans le Coran²⁶⁷⁹, et qui ne trouve quant à elle pas d'équivalents sémantiques dans d'autres langues sémitiques, signifie « raconter » ou « rapporter »²⁶⁸⁰.

On notera que deux « lectures variantes » (*qirā'āt*), qui semblent constituer ici un autre cas de glose plus que de véritables *variae lectiones*, attribuées toutes deux à Sa'īd b. Jubayr (ainsi qu'à Ibn Mas'ūd pour la seconde) remplacent le verbe de la lecture 'canonique' تُحَدِّثُ (*tuḥaddītu*) par تُنَبِّئُ

elle ne lui répondit pas. Il lui demanda [à nouveau] : « Qu'as-tu ? », et elle ne lui répondit pas. Puis il déclara : « Par Dieu ! Si elle était (xxx) elle me raconterait, mais je suis celui qui rapporte à la Terre ses récits ou (xxx) »
 بينا عند أمير المؤمنين علي بن أبي طالب إذ تحركت الأرض فجعل يضربها بيده ثم قال ما لك فلم تجبه ثم قال ما لك فلم تجبه ثم قال أما والله لو كانت ()
 « *baynā 'ind amīr al-mu'minīn 'Alī b. Abī Ṭālib id taḥarrakat al-arḍ fa-ja'ala yaḍribuhā bi-yadihi tumma qāla mā laka fa-lam tujibhu tumma qāla mā laka fa-lam tujibhu tumma qāla ammā wa-Llāh law kānat hiya la-ḥaddaṭatnī wa-innī la-anā l-laḍī tuḥaddītu l-arḍ aḥbārahā aw rajul minnī* ».

²⁶⁷⁷ Beeston et al., *Dictionary*, p. 65. Le substantif qui en dérive est *ḥdṭt* pour l'« événement », rejoignant l'arabe حَادِثَةٌ (*ḥādīṭa*).

²⁶⁷⁸ Le phénicien *ḥdš* et l'ougaritique *ḥdt* signifient « nouveau », le verbe akkadien *edēšu* signifie « être neuf » (Zammit, *Lexical Study*, p. 135) ; le verbe araméen *ḥdḥ* (*ḥaddit*) veut dire « rénover », « restaurer », « changer » et le substantif *ḥdḥ* (*ḥadat*) signifie « nouveau » (Jastrow, *Dictionary*, p. 428) ; le verbe hébreu *ḥdš* (*ḥadaš*) au piel veut dire « rénover » et « réparer » et le substantif *ḥdš* (*ḥādāš*) signifie « nouveau » et « frais » (Jastrow, *Dictionary*, p. 427) ; le verbe syriaque *ḥdēt* (*ḥadēt*) est employé pour « rendre neuf », « rénover », « réparer » et le substantif *ḥdēt* (*ḥdēt*) pour « nouveau » et « récent » (Payne Smith, *Dictionary*, p. 128 et Sokoloff, *Lexicon*, pp. 417-8) ; et le verbe guèze *ḥdassa* (*ḥaddasa*) signifie « renouveler », « restaurer », « rénover », ou « réparer » et le substantif *ḥaddis* veut dire « nouveau » et « récent » (Leslau, *Dictionary*, p. 225).

²⁶⁷⁹ Q 2, 76 : « ... seuls les uns avec les autres, ils [se] disent : « Entretenez-vous les (أَتَحَدِّثُونَهُمْ/a tuḥaddīṭūnahum) de ce que Dieu vous a octroyé... » et Q 93, 11 : « Du bienfait de ton Seigneur, parle [à autrui] ! » (وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ)
 فَحَدِّثْ/*wa-ammā bi-ni'mat rabbika fa-ḥaddīṭ*). Le substantif qui dérive de cette deuxième forme est حَدِيثٌ (*ḥadīṭ*), qui est quant à lui employé à 33 reprises au singulier et 5 fois au pluriel (أَحَادِيثٌ/*aḥādīṭ*) dans le corpus coranique.

²⁶⁸⁰ Ibn Manzūr, *Lisān al-ʿArab*, II, p. 350 : « Le *ḥadīṭ* est l'histoire qui parvient à peu de monde et à beaucoup » (الحديث ما يحدث به المحدث تحديتاً/*al-ḥadīṭ al-ḥabar ya'ti 'alā l-qalīl wa-l-katīr*) et حَدِيثٌ بِهَا مَحْدُوثٌ بِهَا مَحْدُوثٌ بِهَا مَحْدُوثٌ (*al-ḥadīṭ mā yuḥaddītu bihi l-muḥaddīṭ taḥdīṭan*).

(*tunnabi'u*)²⁶⁸¹ et *تُنْبِيءٌ* (*tunbi'u*)²⁶⁸², qui signifient pareillement « annoncer ». Ainsi, le début du quatrième verset peut se lire soit « ce jour-là la Terre racontera/rapportera ... » selon le texte 'canonique' du Coran, soit « ce jour-là la Terre annoncera... » selon les soi-disant « variantes » attribuées à des personnalités des débuts de l'Islam.

Que raconte ou annonce la Terre ? La suite du verset précise qu'il s'agit de ses *أخبار* (*aḥbār*), un substantif qui dérive de la racine trilitère *ḥ b r* dont les nombreux équivalents morphologiques sémitiques ne peuvent nous renseigner sur son sens dans ce contexte²⁶⁸³. Toutefois, le plus ancien dictionnaire arabe qui nous soit parvenu, dans une brève définition, nous indique d'une part que notre substantif à l'étude est le pluriel de *خَبْرٌ* (*ḥabar*) – qui est employé à deux reprises dans le Coran²⁶⁸⁴ – et d'autre part qu'il signifie la « nouvelle » (*التبأ/al-nabā'*)²⁶⁸⁵.

Il semblerait dès lors que dans le quatrième verset, il soit question de la Terre qui raconte, qui rapporte ou qui annonce ses nouvelles. Quel est le sens de cette image ? Selon la quasi-totalité des exégèses musulmanes anciennes que nous avons consultées²⁶⁸⁶, il serait question de la Terre qui rapporte ce que les Hommes avaient œuvré comme bonnes ou mauvaises actions à sa surface²⁶⁸⁷. Dès

²⁶⁸¹ Al-Ṭabarī, *Jāmi'*, XI, p. 660 ; *Mu'jam al-qirā'āt*, VIII, p. 211 et Jeffery *Materials*, p. 252.

²⁶⁸² Al-Ṭabarī, *Jāmi'*, XI, p. 660 ; *Mu'jam al-qirā'āt*, VIII, p. 211 et Jeffery *Materials*, p. 111.

²⁶⁸³ En effet, dans toutes les langues sémitiques consultées, la racine trilitère équivalente connote l'idée d'amitié, de compagnonnage. Ainsi le nom phénicien *ḥbr* veut dire « un associé » ; l'ougaritique *ḥbr* un « compagnon » et l'akkadien *ibru* un « camarade », un « compagnon », ou un « ami » (Zammit, *Lexical Study*, p. 156) ; le verbe araméen *ḥbr* (*ḥabar*) signifie « joindre » et le substantif *ḥbrā* (*ḥab'ra*) signifie un « ami » ou un « voisin » (Jastrow, *Dictionary*, p. 422) ; le verbe hébreu *ḥbr* (*ḥābar*) signifie « se joindre à », « devenir ami avec » et le substantif *ḥbr* (*ḥābēr*) est employé pour un « associé » ou un « ami » (Jastrow, *Dictionary*, p. 421) ; le verbe syriaque *ḥbr* (*ḥabar*) au pael signifie « s'associer à », « être le compagnon de » et le substantif *ḥbrō* (*ḥabrō*) veut dire un « compagnon », un « camarade », un « ami », etc. (Payne Smith, *Dictionary*, p. 125 et Sokoloff, *Lexicon*, pp. 409-10) ; et le verbe guèze *ḥbr* (*ḥabara*) signifie « être connecté (à), être associé (à), s'associer (à), etc. » (Leslau, *Dictionary*, p. 256).

²⁶⁸⁴ Q 27, 7 : « ... « J'ai distingué un feu et je vais vous en rapporter une nouvelle (*خَبْرٌ/ḥabar*) ou un tison ardent... » » et Q 28, 29 : « ... « Restez ! J'ai distingué un feu. Peut-être reviendrais-je avec une nouvelle (*خَبْرٌ/ḥabar*) ou quelque brandon... » ». Le pluriel *أخبار* (*aḥbār*) est quant à lui employé deux autres fois dans le corpus coranique, en Q 9, 94 : « ... Dieu nous a avisés de ce qui se dit de vous... (*قَدْ نَبَأْنَا اللَّهُ مِنْ أَعْبَارِكُمْ/qad nabba'anā Llāh min aḥbārikum*) » » et Q 47, 31 : « ... pour éprouver ce qu'on rapporte sur vous (*أَخْبَارِكُمْ/aḥbārikum*) ».

²⁶⁸⁵ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-'ayn*, I, p. 383 : « Le *ḥabar* est la nouvelle, et son pluriel est *aḥbār* » (*الخبير التبأ ويجمع على أخبار/al-ḥabar al-nabā' wa-yajma'u 'alā aḥbār*). On notera que Q 9, 94 (cf. note ci-dessus) emploie conjointement le verbe de racine *n b '* et le terme *ḥabar*.

²⁶⁸⁶ Seul l'exégète mu'tazilite al-Jubbā'ī, *Tafsīr*, p. 874 se démarque des autres en se demandant : « Comment la terre pourra-t-elle ainsi parler ? Soit Dieu créera en elle une parole ; dans ce cas, cette parole sera en réalité parole de Dieu, et c'est métaphoriquement que Dieu l'attribue à la terre, en tant qu'elle en sera le lieu d'inhérence (*maḥall*). Soit Dieu fera d'elle un être vivant (*ḥayawān*) capable de parler, et qui sera [pour Lui] un argument à l'encontre des créatures (*wa yakūnu ḥuḡḡatan 'alā l-ḥalqi*) ».

²⁶⁸⁷ Mujāhid, *Tafsīr*, p. 348 : « Elle rapportera les nouvelles des Hommes, de ce qu'ils y faisaient comme bien ou comme mal » (*تحدث بأخبار الناس بما عملوا عليها من خير أو شر*) / *tuḥaddiṭu bi-aḥbār al-nās bi-mā 'amilū 'alayhā min ḥayr aw šarr*) ; Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 506 ad v. 4 : « Il dit : Elle informera de ce qui aura été fait sur sa [surface] comme

elle aussi personnifiée, à l'instar de la Terre – de lui donner « le compte » du nombre des corps qui se trouvent dans le Schéol, au sein de la Terre.

L'exacte même thématique se trouve dans l'homélie *Sur la Fin et le Jugement* (n°32) de Jacques de Saroug :

Il [i.e. le Signe] fera signe à la mort et il ordonnera au Schéol : « Donne le Compte (ܘܢܝ ܠܚܘܒܐ ܕܡܘܬܐ ܕܡܘܬܐ ܕܡܘܬܐ / *rmēz l-mōtō w-fōqēd la-šyūl d-hab ḥūšbōnō*) ; ainsi que le nombre de tous morts, depuis la nuit des temps » (ܘܢܝ ܠܚܘܒܐ ܕܡܘܬܐ ܕܡܘܬܐ ܕܡܘܬܐ ܕܡܘܬܐ / *w-ōf mēnyōnō d-mītē kulhūn d-mēn dōrdōrīn*)²⁶⁸⁹

Dans ces deux extraits d'homélies, il est demandé ou « ordonné » (verbe ܡܘܩܕ / *pqad*, chez Jacques de Saroug) au Schéol (c'est-à-dire le lieu qui se trouve dans les entrailles de la Terre) de donner le « Compte ». Le terme syriaque qui est employé est ܚܘܫܒܐ (ḥūšbōnō), qui est par ailleurs l'exact équivalent morphosémantique de l'arabe حُسْبَان (ḥusbān), et dans une moindre mesure حساب (ḥisāb)²⁶⁹⁰, comme nous l'avons vu en traitant du « Jour du Compte ».

Peut-être pouvons-nous comprendre les أخبار (aḥbār) du quatrième verset de Q 99 comme ce « Compte » du nombre des morts que la Terre contenait. Il serait ainsi question de ce jour où la Terre « rapportera » l'information concernant le nombre des corps qui se trouvaient en elle : elle « rapportera » donc le Compte.

En suivant cette logique, ce n'est probablement pas un hasard si le verset suivant lit : « selon ce que lui a révélé ton Seigneur » (ܘܢܝ ܠܚܘܒܐ ܕܡܘܬܐ ܕܡܘܬܐ ܕܡܘܬܐ ܕܡܘܬܐ / *bi-anna rabbaka awḥā lahā*)²⁶⁹¹. Ce texte n'est pas d'une grande limpidité : le verbe de racine w ḥ y qui y figure a été traduit par Blachère par « révéler à »,

²⁶⁸⁹ Homélie 2/32, vv. 31-2.

²⁶⁹⁰ Ce premier n'est employé qu'à trois reprises, et jamais dans le sens de « Compte » eschatologique : Q 55, 5 (ainsi que Q 6, 96 et Q 18, 40) : « Le soleil et la lune sont [soumis] à un cycle » (ܘܢܝ ܠܚܘܒܐ ܕܡܘܬܐ ܕܡܘܬܐ ܕܡܘܬܐ ܕܡܘܬܐ / *al-šams wa-l-qamar bi-ḥusbān*). Le second, en revanche, se trouve dans le Coran avec ces sens comme en Q 13, 40 par exemple : « ... à Nous revient le Compte » (ܘܢܝ ܠܚܘܒܐ ܕܡܘܬܐ ܕܡܘܬܐ ܕܡܘܬܐ ܕܡܘܬܐ / *wa-ʿalaynā l-ḥisāb*).

²⁶⁹¹ Q 99, 5.

selon l'un des sens qui est donné à cette quatrième forme verbale à la fois par les *tafsīr*-s²⁶⁹² et les ouvrages lexicographiques²⁶⁹³, mais il se pourrait qu'il ait ici une signification autre.

Une étude sémitique comparative de cette racine trilitère montre que dans quatre langues 'sœurs' de l'arabe, les verbes correspondants signifient « dire » ou « déclarer »²⁶⁹⁴.

En suivant les sens communs à ces quatre langues sémitiques, il serait envisageable que la signification du cinquième verset soit la suivante : « selon ce que lui a déclaré ton Seigneur ». Cette « déclaration » pourrait être ici plus spécifique, et prendre la forme d'une « permission » (إِذْنٌ/*idn*) et surtout d'un « ordre » (أَمْرٌ/*amr*), comme le comprennent d'ailleurs certains *mufassirūn* et lexicographes²⁶⁹⁵.

Nous aurions dès lors un passage constitué par les versets 4 et 5 dont le sens serait : « Ce jour-là, [la Terre] rapportera son Compte, / selon ce que lui a ordonné ton Seigneur », suivant précisément les

²⁶⁹² Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 507 : « Il dit : Dieu lui a révélé de raconter/exposer ses histoires et de même, le Seigneur lui a enseigné le langage » (يقول يوحى الله إليها بأن تحدث أخبارها وأيضاً أن ريك أوحى لها بالكلام) (*yaqūlu yuhī Llāh ilayhā bi-anna tuḥaddītu aḥbārahā wa-ayḍan anna rabbaka awḥā lahā bi-l-kalām*) ; al-Farrā', *Ma'ānī l-Qur'ān*, III, p. 173 : « Il dit : Elle racontera ses nouvelles par l'inspiration [...] de Dieu Béni et Très-Haut » (يقول تحدث أخبارها بوحى) (*yaqūlu tuḥaddītu aḥbārahā bi-waḥī Llāh tabāraka wa-ta'ālā*) ; al-Aḥfaṣ, *Ma'ānī l-Qur'ān*, p. 311 : « C'est-à-dire [ce qui] lui aura été révélé » (أي أوحى إليها) (*ay awḥā ilayhā*) ; et al-Ṭabarī, *Jāmi'*, XI, p. 660 résumant deux interprétations attribuées à Mujāhid : « En ce jour, la Terre expliquera ses histoires avec le séisme, le tremblement et la sortie des morts de son sein vers sa surface, par l'intermédiaire de la révélation de Dieu ... » (يومئذ تبين الأرض أخبارها بالزلزلة والرجة وإخراج الموتى من بطونها إلى ظهورها بوحى الله إليها وإذنه لها بذلك) (*yawma'idīn tubayyinu l-arḍ aḥbārahā bi-l-zilzila wa-l-rajja wa-iḥrāj al-mawtā min buṭūnihā ilā zuḥūrihā bi-waḥī Llāh ilayhā*) ainsi que XI, p. 661 résumant l'opinion attribuée à Ibn 'Abbās : « [Ce qui] lui aura été révélé » (أوحى إليها) (*awḥā ilayhā*).

²⁶⁹³ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-'ayn*, IV, p. 353 : « Dieu lui a *awḥā*, c'est-à-dire lui a envoyé et lui a inspiré » (أوحى) (*awḥā Llāh ilayhi ay ba'atāhu wa-awḥā ilayhi alhamahu*).

²⁶⁹⁴ En ougaritique, *hu-wa-ū* signifie « dire » (Zammit, *Lexical Study*, p. 429) ; en araméen ܗܘܘܐ (*hawā*) au pael et à l'afel veut dire « montrer » et « déclarer » (Jastrow, *Dictionary*, p. 432) ; en hébreu le verbe ִהָוֵה (*hāwāh*) au piel signifie aussi « montrer », « dire » et « déclarer » (Jastrow, *Dictionary*, p. 432) et en syriaque ܗܘܘܐ (*hawī*) veut dire, entres autres, « déclarer », « montrer », « informer » ou « rendre manifeste » (Payne Smith, *Dictionary*, p. 129 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 423).

²⁶⁹⁵ Mujāhid, *Tafsīr*, p. 348 : « Il dit : Il lui donnera un ordre puis elle rejettera ce qui est en elle et se videra [Q 84, 4] d'eux » (يقول أمرها فألقت ما فيها وتخلت منهم) (*yaqūlu amarahā fa-alqat mā fihā wa-taḥallat minhum*) ; al-Farrā', *Ma'ānī l-Qur'ān*, III, p. 173 : « Il dit : Elle racontera ses nouvelles par [...] la permission de Dieu Béni et Très-Haut » (يقول أي إاته أذن لها في الإخبار) (*yaqūlu tuḥaddītu aḥbārahā bi-waḥī Llāh tabāraka wa-ta'ālā wa-idnihi lahā*) ; Ibn Qutayba, *Ġarīb al-Qur'ān*, p. 535 : « C'est-à-dire qu'il l'autorisera à informer de cela » (أي إاته أذن لها في الإخبار) (*ayy bi-annahu aḍina lahā fi l-iḥbār bi-dālika*) ; al-Ṭabarī, *Jāmi'*, XI, p. 660 résumant deux interprétations attribuées à Mujāhid : « En ce jour, la Terre expliquera ses histoires [...] par l'intermédiaire de la révélation de Dieu et de par sa permission pour cela » (يومئذ تبين الأرض أخبارها بالزلزلة والرجة وإخراج الموتى من بطونها إلى ظهورها بوحى الله إليها) (*yawma'idīn tubayyinu l-arḍ aḥbārahā bi-l-zilzila wa-l-rajja wa-iḥrāj al-mawtā min buṭūnihā ilā zuḥūrihā bi-waḥī Llāh ilayhā wa-idnihi lahā bi-dālika*). Voir aussi al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-'ayn*, IV, p. 353 qui écrit que « "Il lui a révélé" a le sens de l'ordre » (واوحى إليها في معنى الأمر) (*wa-awḥā ilayhā fi ma'nā l-amr*).

vers homilétiques de Narsai et plus encore, de Jacques de Saroug qui écrivait que le Signe « ordonnera » (ܩܩܕ/ܩܩܕ) au Schéol, qui se trouve dans la Terre, de donner le Compte.

Avant de passer à l'analyse d'un dernier verset coranique qui emploie certainement le même sous-texte néotestamentaire, nous résumons les propositions que nous avons formulées dans le cours de cette sous-partie dans le tableau suivant qui suit l'ordre de notre sourate à l'étude, en rappelant ce que nous avons dit concernant le premier verset de Q 99 et en explicitant la relation des homélies syriaques et arabes avec leurs sous-textes bibliques quand cela est possible :

Sous-textes bibliques	Homélies syriaques	Q 99
il y aura en divers endroits des tremblements de terre (ܩܩܕܐ ܩܩܕܐ ܩܩܕܐ/w-nēhwūn zō'ē b-dūkō dūkō) Mc 13, 8 et Mt 24, 7	... la Terre tremblera ... (ܩܩܕܐ ܩܩܕܐ/w-rō'lo ar'ō) Jacques de Saroug, Homélie 32, v. 21	Lorsque la Terre sera secouée de son tremblement (إِذَا زُلْزِلَتْ) ܩܩܕܐ ܩܩܕܐ/zulzilāt al-arḏ zilzālahā) v. 1
cela sera le commencement des douleurs de l'enfantement (ܩܩܕܐ ܩܩܕܐ/hōlēn rēšō ēnēn d-ḥēblē) Mc 13, 8 et Mt 24, 8	il ordonnera à la Terre d'enfanter les morts (ܩܩܕܐ ܩܩܕܐ/pōqad l-ar'ō d-tōlēd 'anidē)/ Les douleurs frapperont la Terre pour qu'elle enfante des corps... (ܩܩܕܐ ܩܩܕܐ/mḥēn lōh ḥēblē l-ar'ō d-tōlēd pagrē) Narsai, Homélie 34 Au Signe rapide, les douleurs s'abattront [sur la Terre] comme sur une femme dans les douleurs de l'enfantement (ܩܩܕܐ ܩܩܕܐ/mōḥēn ḥēblē ak yōldtō b-rēmzō rhībō) ; Et en un clin d'œil, elle enfantera tous les corps qu'elle avait engloutis (ܩܩܕܐ ܩܩܕܐ/w-ba-rfōf 'aynō yōldō l-kulhūn pagrē d-bēl'at) Jds 32, vv. 43-4	[Lorsque] la Terre fera sortir ses poids [i.e. ses morts], (وَأُخْرِجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا) ܩܩܕܐ ܩܩܕܐ/wa-ahrajāt al-arḏ atqālahā) v. 2
X	X	que l'Homme dira « Qu'a-t-elle ? » (وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا) ܩܩܕܐ/wa-

partir du sous-texte de Mc 13, 8 et Mt 24, 17-8, en suivant une stratégie interprétative déjà à l'œuvre plus d'un siècle avant dans les homélies en syriaque de Narsaï et Jacques de Saroug.

Un deuxième et dernier court passage qui se trouve dans la sourate al-Inšiqāq (Q 84) et se situe juste après la double description des bouleversements eschatologiques affectant respectivement les cieux (v. 1) et la Terre (v. 3) décrit lui aussi, mais en des termes différents, l'acte de la Terre personnifiée qui fait sortir les morts qui se trouvent en elle :

[Lorsqu'] elle [i.e. la Terre du v. précédent] rejettera ce qui est en elle et se videra (وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا)
 وَتَخَلَّتْ/wa-alqat mā fihā wa-taḥallat) ; Qu'elle écoutera son Seigneur et qu'il lui en sera fait devoir
 (وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ)/wa-aḏinat li-rabbihā wa-ḥuqqat)²⁶⁹⁶

À l'instar de Q 99, 2-5, ce passage qui est précédé d'une brève évocation des bouleversements eschatologiques, est aussi suivi d'une description du Jugement Dernier (vv. 6-15).

Le verset qui ouvre cet extrait ne pose aucune difficulté de compréhension du point de vue du vocabulaire qui y est utilisé : il emploie le verbe ألقى (alqā) de quatrième forme qui signifie « jeter »²⁶⁹⁷, suivi du verbe de cinquième forme تَخَلَّى (taḥallā) pour « se libérer », « se vider »²⁶⁹⁸. Ensuite, du point de vue du sens général, les exégètes classiques ne se sont certainement pas trompés en considérant qu'il est question de la Terre faisant sortir les morts et se vidant d'eux²⁶⁹⁹. Le verset Q 84, 4 rejoint là encore de fait la thématique que nous avons vue dans la seconde sous-partie à propos de la sortie des tombeaux, si ce n'est qu'ici ce ne sont pas les morts qui sortent (i.e. qui sont les acteurs de cette action), mais la Terre personnifiée qui expulse hors d'elle ces derniers.

²⁶⁹⁶ Q 84, 4-5.

²⁶⁹⁷ Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, VIII, p. 118 : « alqā la chose : la jeter » (وَأَلْقَى الشَّيْءَ طَرَحَهُ) /wa-alqā l-šayʿ ṭaraḥahu)

²⁶⁹⁸ *Ibid.*, III, p. 212 : « taḥallā de l'affaire : se délivrer/s'affranchir de ; et taḥallā : se libérer de » (وَتَخَلَّى عَنِ الْأَمْرِ وَمِنْ)
 وَتَخَلَّى عَنِ الْأَمْرِ تَبَرَّأً وَتَخَلَّى تَفَرَّغًا) /wa-taḥallā ʿan al-amr wa-min al-amr tabarraʿa wa-taḥallā tafarraḡa).

²⁶⁹⁹ Mujāhid, *Tafsīr*, p. 328 : « Il dit : Elle fera sortir ce qui se trouve en elle comme morts et elle se videra d'eux » (وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا مِنْ الْمَوْتِ وَتَخَلَّتْ مِنْهُمْ) /qāla aḥrajat mā fihā min al-mawtā wa-taḥallat minhum) ; al-Qummī, *Tafsīr*, p. 746 commentant sur le premier verbe du verset : « Les Hommes en seront rejetés » (فَيُخْرِجُ النَّاسَ مِنْهَا) /fa-yahruju l-nās minhā) et sur le second « C'est-à-dire qu'elle se videra des Hommes » (أَيُّ تَخَلَّتْ مِنَ النَّاسِ) /ay taḥallat min al-nās) ; et al-Ṭabarī, *Jāmiʿ*, XI, p. 462 résumant les dires attribués à Mujāhid et Qatāda : « Le Grand et Puissant dit : La Terre rejettera ce qui se trouve en son sein comme morts à sa surface et se videra d'eux [pour les présenter] à Dieu » (يَقُولُ يَا قُلُوبُ جَلَّ ثَنَاؤُهُ وَأَلْقَتْ الْأَرْضُ مَا فِي بَطْنِهَا مِنَ الْمَوْتِ إِلَى ظَهْرِهَا وَتَخَلَّتْ مِنْهُمْ إِلَى اللَّهِ) /yaqūlu jalla ṭanāʾuhū wa-alqat al-arḍ mā fi baṭnihā min al-mawtā ilā ḡahrihā wa-taḥallat minhum ilā Llāh). Muqātil, *Tafsīr*, III, p. 464 quant à lui considère qu'elle fera sortir les « animaux » : « Elle rejettera ce qui est en elle comme animaux et se videra » (وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا)
 وَتَخَلَّتْ/wa-alqat mā fihā min al-ḥayawān wa-taḥallat) et ʿAbd al-Razzāq, *Tafsīr*, III, p. 409, rapportant les dires attribués à Qatāda, interprète ce qui se trouve dans la Terre comme étant des « trésors » : « Elle rejettera ses poids [cf. Q 99, 2] et ses trésors et se videra d'eux » (وَأَلْقَتْ أَثْقَالَهَا وَكُنُوزَهَا وَتَخَلَّتْ مِنْهَا) /alqat atqālahā wa-kunūzahā wa-taḥallat minhumā).

Le cinquième verset, qui reprend *ad litteram* le second, semble jouer le même rôle que Q 99, 5 : il vient préciser que la Terre (ou le ciel du v. 2) n’agit pas d’elle-même, mais sous le commandement ou l’ordre de Dieu.

Un passage de quatre versets qui figure dans la section concernant la Résurrection dans la même homélie *Sur la Fin et le Jugement* (n°32) de Jacques de Saroug, que nous avons eu l’occasion de voir à propos de son traitement de l’enfantement de la Terre, décrit en des termes tout à fait analogues à ceux de Q 84, 4 la Terre personnifiée rejetant ou expulsant les morts qui se trouvent en son sein :

Hors d’elle-même, la Terre éjectera la poussière du corps et tous les ossements (ܐܝܪܐ ܡܢ ܚܘܬܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ /zōnqō mēnōh ‘afrō d-pagrō w-garmē kulhūn) ; Et fera sortir à la lumière les squelettes de toutes les générations (ܐܝܪܐ ܡܢ ܚܘܬܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ /w-da-šradūdē d-kul šarbōtō mafqō l-nūhrō) ; Et les carcasses qui, depuis longtemps, en elle [i.e. la Terre] avaient pourri et s’étaient transformées en glaise/boue (ܐܝܪܐ ܡܢ ܚܘܬܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ /šladē d-nūgrō d-ēṭhabal bōh wa-hēway mēdrō) ; Elle les expulsera en se secouant et les fera sortir à la rencontre du Résurrecteur (ܐܝܪܐ ܡܢ ܚܘܬܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ /mnaḥmōnō)²⁷⁰⁰

Ces quelques lignes emploient tour à tour le verbe syriaque ܐܝܪܐ (znaq) qui signifie « éjecter », « jeter » ou « rejeter »²⁷⁰¹, qui se traduisent en arabe par رمى (ramā) et طرح (ṭaraḥa)²⁷⁰² ; le verbe ܐܘܩܘܢܐ (nfaq), « sortir », à l’aphel ܐܘܩܘܢܐ (afēq) dont le sens est celui de « rejeter » ou de « faire sortir »²⁷⁰³ et qui trouvent comme équivalents arabes non seulement طرح (ṭaraḥa) pour « expulser » mais aussi et surtout أخرج (aḥraja)²⁷⁰⁴ pour « faire sortir » qui se trouve être le verbe employé par les *mufassirūn* pour gloser le ألقى (alqā) de Q 84, 4 ; et enfin le verbe ܐܘܩܘܢܐ (nfaṣ) qui veut dire « vider » ou « rejeter »²⁷⁰⁵ et dont l’un des équivalents arabes est justement ce même ألقى (alqā)²⁷⁰⁶.

Dans cet extrait de l’homélie *Sur la Fin et le Jugement*, chacun de ces verbes se trouvent appliqués à différents noms que sont la « poussière du corps », les « ossements », les « squelettes » ou les « carcasses ».

Ainsi, ce passage homilétique rejoint de très près Q 84, 4 qui dépeint la Terre qui rejette ou fait sortir ce qui se trouve en elle – c’est-à-dire les morts – et se vide d’eux. L’un et l’autre de ces textes sont des homélies en syriaque et en arabe sur la Résurrection qui emploient un vocabulaire et des images analogues pour la décrire.

²⁷⁰⁰ Homélie 2/32, vv. 39-42.

²⁷⁰¹ Payne Smith, *Dictionary*, p. 118 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 389.

²⁷⁰² Manna, *Dictionary*, p. 231 et Costaz, *Dictionnaire*, p. 90.

²⁷⁰³ Payne Smith, *Dictionary*, p. 346 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 935.

²⁷⁰⁴ Manna, *Dictionary*, p. 49 et Costaz, *Dictionnaire*, p. 209.

²⁷⁰⁵ Payne Smith, *Dictionary*, p. 345 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 932.

²⁷⁰⁶ Manna, *Dictionary*, p. 411. Costaz, *Dictionnaire*, p. 208 donne l’équivalent رَدَّ (radda) pour « rejeter ».

Quelle est la finalité de cette Résurrection dans notre passage coranique ? Le verset qui vient après l'extrait cité vient l'expliquer : les Hommes revenus à la vie qui croyaient rencontreront leur Seigneur :

Ô Homme !, toi qui te tournes vers ton Seigneur, tu Le rencontreras. (يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ)
 (yā ayyuhā l-insān innaka kādiḥ ilā rabbika kadḥan fa-mulāqīhi)²⁷⁰⁷

De même, quel est l'objectif de cette revivification des corps, expulsés hors du sol par la Terre dans l'homélie de Jacques de Saroug ? Exactement comme dans ce verset coranique, la finalité est la « rencontre du Résurrecteur ».

Le vocabulaire employé dans l'un et dans l'autre de nos textes homilétiques est ici aussi intéressant à analyser puisque cette « rencontre » se trouve exprimée dans l'homélie par le substantif syriaque ܡܠܩܐ (ūr'ō)²⁷⁰⁸, qui se traduirait en arabe par ملاقة (mulāqā)²⁷⁰⁹ ; et dans le verset coranique par le substantif arabe مُلَاقِي (mulāqī)²⁷¹⁰. A ces deux termes syriaque et arabe, qui sont des équivalents sémantiques exacts, sont affixés un pronom personnel de troisième personne du singulier masculin (ܡ/-ēh et ھ/-hi) qui donne respectivement ܡܠܩܐ (ūr'ēh) et مُلَاقِيهِ (mulāqīhi).

1.5.6 Le rassemblement des os (et la recomposition des corps)

La dernière image de Résurrection sur laquelle nous nous pencherons est principalement celle de la revivification des morts par l'assemblage ou le réassemblage de leurs os, ainsi que dans une moindre mesure, la recomposition de leurs corps.

Si l'on suit l'opinion de certains chercheurs, tel Shaul Shaked, les germes de cette idée seraient contenus dans les textes zoroastriens comme le Yašt 13, 11 : « je réunirai à nouveau les os » qui auraient ensuite influencé les écrits vétérotestamentaires.

En tous les cas, l'image se retrouve indubitablement dans le passage du livre d'Ezéchiel mentionné en introduction (Ez 37, 1-14) qui, rappelons-le, dans une description de la revivification des ossements explique notamment :

... les os se rapprochèrent les uns des autres (וַתִּקְרְבוּ עַצְמוֹת עַצְמוֹת וְאֶל־עַצְמוֹ) (va-tiq'r' bū 'ašāmōt 'ēšēm ēl 'aš'mō)²⁷¹¹

²⁷⁰⁷ Q 84, 6.

²⁷⁰⁸ Payne Smith, *Dictionary*, p. 8 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 23. Ce substantif dérive du verbe ܐܪܥ (ēra') pour « rencontrer ». *Ibid.*, p. 30 et p. 104, respectivement.

²⁷⁰⁹ Manna, *Dictionary*, p. 61. Comparer à Costaz, *Dictionnaire*, p. 20 qui donne le substantif arabe ملاقات (mulāqāt) pour la « rencontre ».

²⁷¹⁰ Ce substantif dérive du verbe لاقى (laqā) pour « rencontrer » qui était le même duquel dérivait le verbe ألقى (alqā) en Q 84, 4.

²⁷¹¹ Ez 37, 7.

Bien que comme nous le disions, cette vision de la Résurrection soit symbolique, il est néanmoins probable qu'elle contribua à l'essor d'une description eschatologique répandue à la fois dans les écrits rabbiniques et dans ceux des Pères de l'Eglise. En revanche, il est notable que ce « rapprochement des os » ne figure pas dans les livres du Nouveau Testament²⁷¹².

Ainsi, lorsque l'homéliste Jacques de Saroug compose des vers eschatologiques entre le 5^{ème} et le 6^{ème} siècle de l'ère commune, il se fonde partiellement sur l'image vétérotestamentaire d'Ezéchiel pour décrire le sort des os au Jour Dernier. C'est ce que l'on constate en lisant son homélie *Sur la Fin* (n°67) qui, comme nous l'avons vu au cours de cette partie, traite longuement de la Résurrection. Après avoir évoqué le « Signe » (ܠܝܘܢܐ/ *rēmzō*) ressuscitant les squelettes (vv. 295-6) – tout en insistant sur le fait que cette ressuscitation ne sera pas symbolique – il poursuit ainsi :

[Il] rassemblera les os qui étaient dispersés (ܘܠܟܘܢܐ ܕܘܢܝܘܢܐ ܕܘܢܝܘܢܐ / *w-kōnēš garmē da-zdīqīn wōw*)²⁷¹³

Jacques de Saroug poursuit les vers suivants en jouant avec des couples opposés de verbes, écrivant par exemple que ce même « Signe » fera « disparaître » les collines, mais « édifiera » les corps (v. 298) ; qu'il « mettra un terme » à la Terre, mais « formera » les corps (v. 299) ; ou encore qu'il « dépouillera » la Terre, mais qu'il « fera venir les corps pour les agencer » (ܘܠܡܝܬܐ ܕܘܢܝܘܢܐ ܕܘܢܝܘܢܐ / *w-maytē pagrē l-mētrakōbu*)²⁷¹⁴.

En conclusion de ce long développement sur la Résurrection, l'homéliste mentionne le « Cri unique » (ܘܠܗܘܢܐ / *had qōlō*) qui retentira et aura entre autres les effets suivants²⁷¹⁵ :

Les os s'animeront, les squelettes se rassembleront, les corps se souderont (ܘܠܟܘܢܐ ܕܘܢܝܘܢܐ ܕܘܢܝܘܢܐ / *w-rōftīn garmē w-qōtrīn gūšmē w-ḥōyšin pagrē*),/ Les morts se lèveront, les rochers se fendront, les tombeaux gronderont (ܘܠܩܘܒܘܬܐ ܕܘܢܝܘܢܐ ܕܘܢܝܘܢܐ / *w-qōymīn mītē w-pōq'in šū'ē w-rō'mīn qabrē*)²⁷¹⁶

Là où le livre d'Ezéchiel employait le verbe hébreu קָרַב (*qārab*) dont le sens, lorsqu'il est suivi de אֵל (*ēl*), est celui de « rapprocher de »²⁷¹⁷ appliqué au substantif עֲשָׂמִים (*ʿēšēm*), dont l'un des pluriels est עֲשָׂמֹת (*ʿašāmōt*) et qui signifie les « os » ou les « squelettes »²⁷¹⁸ ; Jacques de Saroug a recours principalement à trois racines verbales et autant de substantifs.

²⁷¹² Dans la traduction syriaque du Nouveau Testament, le terme pour « ossement » ou « os », ܠܝܘܢܐ (*garmō*) et son pluriel n'y sont employés qu'à sept reprises en Mt 23, 27 ; Lc 24, 39 ; Jn 19, 36 ; Hb 3, 17 + 4, 12 + 11, 22 ; et Eph 5, 30.

²⁷¹³ Homélie 3/67, v. 297.

²⁷¹⁴ *Ibid.*, v. 300.

²⁷¹⁵ Comparer à Jacques de Saroug, Homélie sur la Création d'Adam, vv. 396-7 (pp. 52-3) : « Le Cri de la Résurrection agence/reconstruit les os et brise les corps, / [il lie les corps et fait se lever les morts avec une grande gloire.] » (ܘܠܩܘܒܘܬܐ ܕܘܢܝܘܢܐ ܕܘܢܝܘܢܐ / *qōl nūḥōmō mrakēb garmē mnafēš gūšmē*)

²⁷¹⁶ Homélie 3/67, vv. 343-4.

²⁷¹⁷ Koehler et Baumgartner, *Lexicon*, III, pp. 1132-3.

²⁷¹⁸ *Ibid.*, II, p. 869.

Parmi ces premières il utilise deux fois le verbe ܪܟܒ (rkēb), une fois à l'ethpael ܪܟܒܢܐ (ētrakab) pour « être composé », « être arrangé » ou « être agencé » (en parlant des « corps »)²⁷¹⁹, et une fois au pael ܪܟܒ (rakēb) qui signifie « agencer », « assembler » et « construire » (en parlant des « os »)²⁷²⁰.

L'homéliste utilise aussi le verbe ܩܛܪ (qṭar) pour « ajuster », « former » ou « composer » (en parlant des « squelettes »)²⁷²¹.

Mais c'est surtout avec le troisième verbe que nous retrouvons l'idée présente en Ez 37, 7 puisque Jacques de Saroug emploie le verbe ܟܢܫ (knaš) dont le sens est celui de « rassembler »²⁷²² – l'équivalent sémantique de l'arabe جمع (jama'a)²⁷²³ – et ce en parlant des « os dispersés ».

Le substantif syriaque employé par l'homéliste pour évoquer ces « os » qui seront « assemblés » ou « rassemblés » lors de la Résurrection est ܓܪܡܐ (garmē), le pluriel de ܓܪܡܐ (garmō). L'équivalent sémantique arabe de ce terme au pluriel est عظام (iẓām)²⁷²⁴, qui se trouve être l'exact équivalent morphosémantique de l'hébreu employé en Ez 37, 7 : עֲצָמִים (ʿeṣēm)²⁷²⁵.

Le début du vers 297 de l'homélie *Sur la Fin* de Jacques de Saroug dont il est à présent évident que le sous-texte est celui d'Ez 37, s'il était traduit en arabe, donnerait وَجَمَعَ الْعِظَامَ (wa-jama'a l-iẓām).

Un verset du Coran, dans la sourate de la Résurrection, al-Qiyāma (Q 75), qui se trouve immédiatement après le serment qui débute « par le Jour de la Résurrection » (vv. 1-2) met ces paroles dans la bouche de Dieu, adressées aux Hommes en général, qui ne peuvent que nous faire penser à ce vers de Jacques de Saroug :

L'Homme croit-il que Nous ne rassemblerons pas ses os ? أَلَيْسَ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ / a yaḥṣabu l-insān a lan najma'a iẓāmahu)²⁷²⁶

Cette question rhétorique qui reflète un débat polémique (réel ou non, voir chapitre 1) à propos de la possibilité d'une résurrection des os est unique de par sa formulation et peut aisément être

²⁷¹⁹ Payne Smith, *Dictionary*, p. 541 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 1467.

²⁷²⁰ Payne Smith, *Dictionary*, p. 541 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 1466. Manna, *Dictionary*, p. 576 donne les verbes équivalents arabes رَكَّب (rakkaba), ضَمَّ (ḍamma), etc. tandis que Costaz, *Dictionnaire*, p. 346 donne أَلَفَّ (allafa) pour « composer » et بَنَى (banā) pour « construire ».

²⁷²¹ Payne Smith, *Dictionary*, p. 502 et Sokoloff, *Lexicon*, pp. 1356-7. Manna, *Dictionary*, p. 534 donne les équivalents arabes suivants : عَقَدَ (ʿaqada), ضَمَّ (ḍamma), لَفَّ (laffa) etc. ; et Costaz, *Dictionnaire*, p. 317 : رَكَّب (rakaba) pour « composer » et انضَمَّ (inḍamma) pour « se joindre ».

²⁷²² Payne Smith, *Dictionary*, p. 219 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 637.

²⁷²³ Manna, *Dictionary*, p. 311 et Costaz, *Dictionnaire*, p. 158.

²⁷²⁴ Manna, *Dictionary*, p. 184 et Costaz, *Dictionnaire*, p. 54.

²⁷²⁵ Voir les nombreux équivalents morphosémantiques de ces substantifs avec l'ougaritique ʿzm, le phénicien ܥܙܡ (ʿšm), l'akkadien eṣemtu (ou ešmu), le guèze 𐩠𐩨𐩣 (ʿaḏm) ou 𐩠𐩨𐩣 (ʿašm) ; mais aussi les équivalents morphologiques avec l'araméen ܥܝܩܡܐ (iṣmā) et le syriaque ܥܝܩܡܐ (aṣmō) qui signifient non pas l' « os » mais le « flanc » ou la « cuisse ». Voir Koehler et Baumgartner, *Lexicon*, II, p. 869 ; Leslau, *Dictionary*, p. 58 ; Jastrow, *Dictionary*, p. 1063 ; Payne Smith, *Dictionary*, p. 410 ; Sokoloff, *Lexicon*, p. 1093 ; et Zammit, *Lexical Study*, p. 292.

²⁷²⁶ Q 75, 3.

considérée comme un verset homilétique dont le sous texte est ce même passage du trente-septième livre d'Ezéchiel²⁷²⁷.

Étant donné de la nature même de cette question, la réponse est bien évidemment que Dieu peut rassembler les os des Hommes, une réponse que vient d'ailleurs explicitement donner le verset suivant : « Mais si ! Nous sommes capables d'ajuster le bout de ses doigts ! » (بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ) (balā qādirīna 'alā an nusawwī banānahu)²⁷²⁸. Cette réponse rejoint ce que dit Jacques de Saroug des corps qui se ressouderont, et notamment le fait que lors de la Résurrection les corps seront « agencés » à nouveau.

Nous rencontrons la même technique rhétorique, exprimée en des termes différents, tout au long du Coran, par exemple dans un passage au ton polémique de la sourate Yā' Sīn (Q 36) traitant de la véracité de la Résurrection²⁷²⁹ et qui met dans la bouche de l'Homme (en général, cf. v. 77) les paroles suivantes : « ... Qui fera revivre les os alors qu'ils sont poussière ? » (مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ / man yuḥī l- 'izām wa-hiya ramīm)²⁷³⁰.

La réponse se trouve formulée par l'intermédiaire d'une tierce personne – le lecteur de l'homélie arabe ? – à qui il est ordonné : « Réponds : « Celui-là les fera revivre qui les a produits une première fois... » » (قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ) (qul yuḥīhā l-ladī anšāhā awwal marra)²⁷³¹.

Enfin, nous avons déjà vu que dans la sourate al-Baqara (Q 2), à la suite du passage concernant l'homme que Dieu fait mourir pour le ramener à la vie et lui demander combien de temps il est resté dans cet état, le locuteur (considéré par la Tradition comme étant Dieu) disait :

... Regarde ces os comment Nous les assemblons [ou « ressuscitons » selon la 'lecture variante' nunširuhā] et les revêtons de chair ! ... (وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِرُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا) (wa-nẓur ilā l-'izām kayfa nunširuhā ṭumma naksūhā laḥman)²⁷³²

Dans la lecture 'canonique' de ce verset, nous retrouvons l'équivalent verbal du syriaque راکب (rakēb) pour « assembler » qui était employé dans les homélies eschatologiques de Jacques de Saroug pour décrire ce qui adviendra aux os enterrés dans la terre lors de la Fin.

L'ensemble de ces versets coraniques qui décrivent les « os » des défunts comme étant « rassemblés », « revivifiés » ou « assemblés » avant le Jugement Dernier sont autant de textes homilétiques différents en arabe illustrant de manière imagée et à l'aide de questions-réponses rhétoriques la

²⁷²⁷ À ce propos, et bien qu'il ne fasse pas allusion au style homilétique du passage, Richard Bell, *Commentary*, II, p. 459 écrit : « there is no need to suspect borrowing from Ezek. xxxvii ».

²⁷²⁸ Q 75, 4.

²⁷²⁹ Richard Bell, *Commentary*, II, p. 147 écrit que les vv. 77-83 (les sept derniers de la sourate) « are an argument for the resurrection ».

²⁷³⁰ Q 36, 78.

²⁷³¹ Q 36, 79.

²⁷³² Q 2, 259.

réalité et la véracité de la Résurrection. Tout comme Jacques de Saroug se servait du sous-texte d'Ez 37, 7 comme base pour élaborer ses vers sur la reconstitution des os et des corps, les textes homilétiques eschatologiques arabes qui seront intégrés au Coran utilisent ce passage vétérotestamentaire comme toile de fond pour peindre le processus de rassemblement des os durant la Résurrection.

1.5.7 La Résurrection et la trompette eschatologique

La septième et dernière manière avec laquelle les textes du Coran illustrent le phénomène eschatologique de la Résurrection a déjà été longuement discutée au sein de notre second chapitre, dans la partie sur « les sons de la Fin » et nous n'y reviendrons donc pas en détails.

Rappelons simplement que nous y avons vu que plusieurs versets (cf. Q 23, 100-1 ; Q 36, 51 et Q 39, 68) qui emploient le terme arabe *صُور* (*ṣūr*) peuvent être compris à la lumière des homélies eschatologiques syriaques de Narsaï et de Jacques de Saroug comme étant des textes homilétiques décrivant la Résurrection enclenchée par le son de la trompette finale, et ce en se basant sur un certain nombre d'antécédents textuels bibliques (néotestamentaires) tels que 1 Cor 15, 52 et 1 Th 4, 16, qui sont autant de sous-textes à la fois pour les homélies syriaques et arabes²⁷³³.

II. Le Jugement Dernier

Comme le note Louis Gardet, « Dans l'eschatologie musulmane, comme dans l'eschatologie chrétienne, la résurrection n'est que le prélude du Jugement universel »²⁷³⁴. En d'autres termes, tous les événements finaux qui adviendront et dont nous avons traité tout au long de cette étude n'ont d'autre finalité que ce grand moment qu'est le Jugement Dernier. Il incarne le moment de l'Histoire durant lequel l'ordre des choses sera inversé, lorsque l'injustice du présent qui récompense les méchants et fait vivre les bons dans la misère et la souffrance sera remplacée par la justice divine. L'importance du Jugement dans le discours eschatologique est double car il est non seulement le point culminant et le but des terreurs et bouleversements de l'*eschaton*, mais il est aussi le fil conducteur du christianisme primitif en général, et de l'homilétique (de la prédication) en particulier²⁷³⁵.

²⁷³³ Andrae, *Les origines de l'islam*, pp. 74-5 note l'analogie entre la deuxième partie de Q 39, 68 qui traite du « son des trompettes [qui] appelle les morts hors de leurs sépulcres » et la conception paulinienne qui figure dans la première épître aux Corinthiens. Toutefois il ne propose pas de comparer cette ressemblance avec des textes homilétiques et ne s'attarde pas sur d'autres versets coraniques.

²⁷³⁴ Gardet, *Dieu et la destinée de l'Homme*, p. 291.

²⁷³⁵ Voir en premier lieu Andrae, *Origines de l'islam*, pp. 91-100 et 105-12 ; et El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 190 : qui écrit que dans le christianisme, « The Day of Judgment as a symbol of the justice promised by scripture played an important role in the liturgical and homiletic works of Syriac speaking churches ». Toutefois l'auteur écrit que dans son discours sur l'ampleur du Jugement divin, le Coran se rapproche plus des prophètes de la Bible hébraïque que des Évangiles, probablement en raison du fait qu'il ne prend pas en compte la dimension homilétique du discours eschatologique coranique.

Ce dernier point est décisif puisque, comme nous avons cherché à le démontrer tout au long de cette étude, le discours eschatologique coranique peut être considéré comme une homélie arabe sur la Fin. Celle-ci s'inscrit donc très directement dans la pratique de prédication chrétienne qui se trouve déjà en germe dans l'annonce de la proximité du Royaume attribuée à Jésus dans ses discours apocalyptiques (Mc 13 ; Mt 24-5 ; Lc 21) et qui consiste à inciter son auditoire à se repentir au plus vite et à pratiquer des œuvres pies afin d'obtenir la récompense du Paradis à l'issue du Jugement qui arrive²⁷³⁶.

Tor Andrae avait déjà très bien noté ce rapport entre l'idée du Jugement dans les textes coraniques et dans les écrits chrétiens syriaques, cherchant *in fine* à montrer « qu'il y a essentiellement à la base un seul et même schéma homilétique » dans les deux corpus de textes²⁷³⁷. Mais Andrae s'était limité à une analyse relativement brève de textes du seul auteur Ephrem (m. 373 de l'ère commune) qui, malgré une importance indéniable au vu de son influence sur les homélistes syriaques postérieurs, est toutefois extrêmement ancien pour comparer ses compositions aux versets du Coran, rédigés environ trois siècles plus tard²⁷³⁸.

Dans ce qui suit, nous voudrions compléter les données de comparaison – toujours pertinentes – d'Andrae, en y apportant une étude sur les homélies sur la Fin des auteurs syriaques Narsaï et Jacques de Saroug, tous deux les ayant composées seulement un siècle environ avant les homélies arabes du Coran.

Avant de se faire, nous chercherons à donner quelques informations au sujet des écrits qui ont sans aucun doute servi de sous-textes aux homélies syriaques et arabes traitant du Jugement. La question du jugement post-mortem se trouvant dans de nombreuses traditions textuelles de différentes croyances mondiales²⁷³⁹, il n'est pas question dans ce qui suit de retracer la genèse de ce concept, mais de poursuivre la méthodologie initiée dès le début de cette étude en analysant les textes les plus directement pertinents pour comprendre le Jugement dans le Coran. On se demandera donc quelles en sont les composantes à travers l'histoire textuelle de tradition zoroastrienne et biblique (Ancien et Nouveau Testaments, écrits de Qumrân).

1.1 Le Jugement dans les textes zoroastriens

L'aspect le plus important de l'eschatologie zoroastrienne consiste en la rétribution des Hommes qui se fait de deux manières : selon le verdict de juges et par la détermination des mérites de la personne qui se fait par le biais d'une ordalie qui consiste en la traversée d'un fleuve de métaux en fusion²⁷⁴⁰.

²⁷³⁶ Andrae, *Origines de l'islam*, p. 106 : « on peut dire du Christianisme primitif que précisément cette crainte du Juge reçoit un accent plus fort encore [que dans l'Évangile de Mathieu] ; elle doit être considérée comme la première et la plus importante incitation aux œuvres du bien et de la miséricorde. »

²⁷³⁷ *Ibid.*, p. 145.

²⁷³⁸ *Ibid.*, pp. 145-61.

²⁷³⁹ Pour un aperçu d'ensemble voir l'ouvrage collectif *Le jugement des morts - Égypte ancienne, Assour, Japon, Babylone, Iran, Islam, Chine, Israël*.

²⁷⁴⁰ Shaked, « Eschatology », E.I., VIII, p. 565 et Lecoq, *Livres de l'Avesta*, p. 150.

Comme c'est le cas dans les textes bibliques, homilétiques syriaques et coraniques, ce jugement eschatologique aura lieu après la résurrection, lorsque tous les hommes « seront réunis dans une vaste assemblée, où chacun pourra voir ses bonnes et ses mauvaises actions »²⁷⁴¹.

Les gāthās sont silencieuses sur l'identité des juges²⁷⁴², et ce sont les livres pehlevis qui donneront les noms de la triade de divinités Mehr (Miθra), Srōš (Sraoša) et Rašn (Rašnu) en précisant qu'ils sont équipés d'une balance²⁷⁴³. Ce jugement, dont les gāthās ne précisent jamais s'il est individuel ou universel (bien que les livres pehlevis insistent sur son caractère individuel)²⁷⁴⁴, se déroule lors de la traversée du pont Činvat²⁷⁴⁵. Bien que l'étymologie de ce dernier nom propre soit sujette à débat²⁷⁴⁶, il semblerait qu'il puisse simplement se traduire littéralement par le pont « du décideur », c'est-à-dire le pont « du juge » (les textes pehlevis plus tardifs le nomment aussi « pont du jugement »)²⁷⁴⁷.

Après ce jugement, l'âme du juste (*ašavan*) sera élevée au ciel pour rejoindre le paradis (*wahištaxw*) tandis que l'âme de l'impie, disciple du mensonge (*druj*) sera vouée à l'enfer (*dušaxw*)²⁷⁴⁸.

Il convient aussi de noter que deux positions différentes concernant la rétribution de l'Homme coexistent dans l'eschatologie zoroastrienne : d'une part on y trouve le concept selon lequel le jugement juste sera basé uniquement sur les mérites des actions de l'individu, et d'autre part se trouve aussi l'idée selon laquelle le destin posthume de l'individu sera déterminé par la lutte d'esprits du bien et du mal²⁷⁴⁹. Cette dernière conception laisse ouverte la possibilité pour la famille et les amis du défunt d'avoir recours à l'intercession de divinités pour sauver son âme²⁷⁵⁰.

1.2 Le Jugement dans l'Ancien Testament

²⁷⁴¹ Lecoq, *Livres de l'Avesta*, p. 150.

²⁷⁴² Bien que Sraoša y soit tout de même mentionné, au moins une fois, en rapport avec la rétribution eschatologique. Voir Yasna 43, 12 : « ... Il faut se lever avant que n'arrive à moi Sraoša, à la suite d'Aši dispensatrice de richesses, pour qu'il donne les rétributions... ».

²⁷⁴³ Lecoq, *Livres de l'Avesta*, p. 148. Voir notamment le Dēnkard 9, 20, 4.

²⁷⁴⁴ Shaked, « Eschatology », E.I., VIII, p. 566.

²⁷⁴⁵ *Ibid.*, VIII, p. 567. Voir par exemple Yasna 46, 11 : « ... Leur propre âme et leurs *daēnā* les mettront en colère lorsqu'ils arriveront là où se trouve le Pont du Činvat ; pour toute l'éternité, ils seront les hôtes de la maison de la Druj » et Yasna 71, 16 : « Comme tu le veux, ô *ašavan*, tu dois être ici un *ašavan*, tu dois faire passer ton âme par le Pont du Činvat, tu dois aller en *ašavan* jusqu'à la meilleure existence... » (traduction Lecoq, *Livres de l'Avesta*, respectivement pp. 783 et 860).

²⁷⁴⁶ On notera que certains orientalistes ont voulu rapprocher le terme Činvat de l'arabe coranique *širāt*. Voir Guiraud, « *Širāt* », p. 842.

²⁷⁴⁷ Lecoq, *Livres de l'Avesta*, p. 783, note 11.

²⁷⁴⁸ Lecoq, *Livres de l'Avesta*, pp. 148-9 et Shaked, « Eschatology », E.I., VIII, p. 567. Il existe aussi un lieu intermédiaire entre le paradis et l'enfer qui est appelé *hamistagān*. Ces noms et leurs descriptions sont donnés dans le *Mēnōg ī xrad* 12, 13-15, dans l'*Ardā Wirāz-nāmag* 6, 9-11, etc.

²⁷⁴⁹ Shaked, « Eschatology », E.I., VIII, p. 565.

²⁷⁵⁰ *Ibid.*

Comme nous l'avions vu dans le premier chapitre de cette étude, les textes vétérotestamentaires canoniques n'emploient jamais les expressions « jour du Jugement » et « Jugement Dernier » pour évoquer une scène de tribunal eschatologique durant lequel Dieu jugera les actions des Hommes. Toutefois, la notion de « jugement » divin y est présente, notamment à travers l'usage du verbe de racine trilitère *d y n* qui y est utilisé à vingt-quatre reprises et l'usage du substantif araméen qui en dérive, דין (*dīn*), qui l'est vingt-deux fois (dont quatre occurrences dans le livre de Daniel)²⁷⁵¹.

C'est en tout cas dans l'Ancien Testament – et en particulier dans les Psaumes²⁷⁵² – que l'on trouve l'idée selon laquelle Dieu, de par sa puissance et sa justice, est un juge. Ainsi, le Jugement des Hommes est rendu par lui, une idée que l'on trouve exprimée brièvement dans le premier livre de Samuel : « Le Seigneur sera juge » (יְהוָה יִהְיֶה לָדִין / *v^h-hāyāh Yhwh l^e-dayyān*)²⁷⁵³, ou encore de manière plus développée dans ces versets du Psaume 82 dont les quatre premiers méritent d'être cités en raison de l'emploi d'un vocabulaire que nous rencontrerons plus tard à la fois dans les homélies syriaques et dans le Coran :

Dieu s'est dressé dans l'assemblée divine, au milieu des dieux, il juge (אֱלֹהִים נִצָּב בְּעֵדֹת־אֱלֹהִים בְּקִרְבֵּן אֱלֹהִים) / Jusqu'à quand jugerez-vous de travers en favorisant les coupables (תִּשְׁפֹּטוּ-עוֹל וּפְנֵי רִשְׁעִים תִּשְׁאוּ-סֶלָה) / *ād mātay tiš^ep^tū 'āvēl ū-*f*ney r^ešā'im tiš^eū sēlāh* ? / Soyez des juges pour le faible et l'orphelin, rendez justice au malheureux et à l'indigent (וְנִי רִשׁ הַצָּדִיק) / *anī vā-rāš ha-š^eddiqū* ; / libérez le faible et le pauvre, délivrez-les de la main des coupables (וְאֶבְיוֹן מִיַּד רִשְׁעִים הַצִּילוּ) / *mi-yad r^ešā'im ha-šilū*)²⁷⁵⁴.

L'idée que Dieu est un juge juste, qui défend et récompense les bons et châtie les mauvais, est intrinsèquement liée à son omniscience qui lui permet d'observer toutes les actions des Hommes sur Terre²⁷⁵⁵.

Il est cependant important d'insister sur le fait que la justice de Dieu et le jugement qu'il rend ne peuvent pas encore être qualifiés d'eschatologiques en ce qu'ils ne concernent pas la rétribution

²⁷⁵¹ Pour les usages verbaux, voir notamment Gn 30, 6 ou Jr 5, 28 ainsi que 22, 16. Pour un usage nominal en hébreu voir par exemple Is 10, 2. Les emplois nominaux araméens se trouvent en Esd 7, 26 et Dn 4, 34 ; 7, 10 ; 7, 22 et 7, 26. Le terme דין (*dūn*) pour le « jugement » se trouve quant à lui employé une seule fois, en Job 19, 29. Les différents textes de l'Ancien Testament emploient bien plus fréquemment le terme synonyme מִשְׁפָּט (*miš^epāt* ; voir Ez 39, 21 et Ml 3, 5 ci-dessous) ainsi que le verbe de même racine (voir ci-dessous Ez 38, 22). Pour une discussion autour de l'expression « jour du Jugement » voir le premier chapitre de cette étude.

²⁷⁵² Voir Ps 7, 12 : « Dieu est le juste juge » ; Ps 9, 5 : « car tu as défendu mon droit et ma cause ; tu t'es assis sur ton trône, juste juge » ; Ps 9, 9 : « C'est lui qui gouverne le monde avec justice et juge les peuples avec droiture » ; Ps 50, 6 : « Et les cieus proclament sa justice : Le juge, c'est Dieu ! » ; Ps 75, 8 : « C'est Dieu qui juge : il abaisse l'un, il relève l'autre » ; Ps 96, 13 : « ... il gouvernera le monde avec justice... ». Comparer avec Jr 11, 20 : « Seigneur de l'univers, toi qui gouverne avec justice... ».

²⁷⁵³ 1 Sam 24, 16.

²⁷⁵⁴ Ps 82, 1-4.

²⁷⁵⁵ Voir Ps 33, 13-5 : « Des cieus, le Seigneur regarde et voit tous les Hommes. [...] lui qui est attentif à toutes leurs œuvres » ; et Sir 23, 19 : « ... les yeux du Seigneur [...] observent toutes les démarches des Hommes et pénètrent les plus secrets recoins ».

dans l'au-delà mais seulement une rétribution immédiate et terrestre : les bons sont maintenus en vie (dans la prospérité) et les mauvais sont frappés de malheur et même de mort prématurée²⁷⁵⁶.

C'est dans des textes vétérotestamentaires plus tardifs, contenant des prophéties du Jugement, que l'on trouvera une structure commune, selon un plan qui peut être divisé selon les cinq temps suivants :

- 1- annonce du jugement
- 2- raisons du jugement
- 3- plainte
- 4- preuve de la culpabilité
- 5- plaidoyer

C'est dans cette présentation ainsi structurée que le concept de Jugement devient eschatologique et apocalyptique²⁷⁵⁷. Les prophètes attendent l'action perturbatrice de Dieu dans ce Jugement dans lequel en tant que Juge, il mettra un terme aux maux et aux pouvoirs terrestres, et *in fine*, à l'Histoire du monde²⁷⁵⁸.

Ainsi, dans les passages post-exiliques et d'époque perse du livre de Michée nous trouvons des oracles de jugement ; le livre de Sophonie contient des oracles de jugement et de châtement ; le livre d'Amos comporte lui aussi des oracles de jugement ; tout comme le livre de Jérémie ; et tout comme le livre de Daniel qui date du 2^{ème} siècle avant notre ère. Dans ce dernier, nous l'avons vu dans la partie précédente concernant la Résurrection, la revivification des morts n'est plus symbolique comme elle l'était auparavant et son but s'inscrit dans une perspective clairement eschatologique : à l'issue de la Résurrection certains morts seront récompensés de « la vie éternelle » et d'autres seront châtiés de « l'opprobre, [de] l'horreur éternelle »²⁷⁵⁹.

Dans des livres vétérotestamentaires comme ceux d'Ezéchiel et de Zacharie apparaît en outre la notion d'un grand règlement de comptes qui aura lieu dans le futur d'un au-delà promis aux Hommes durant lequel Dieu instaurera son Royaume et triomphera sur les forces du mal²⁷⁶⁰.

C'est ainsi que dans le livre d'Ezéchiel, au sein d'une prophétie contre Gog, un oracle fait dire à Dieu que « ce jour-là » (v. 19), c'est-à-dire « à la fin des temps » (v. 16), après que la Terre ait tremblée et que les montagnes se soient abattues (vv. 19-20 ; voir chapitre 2 à propos des bouleversements terrestres eschatologiques), « J'exercerai le jugement contre lui [i.e. Gog] » (וְנִשְׁפָּטִי אֶתְּיָאֵן / *ve-niš^{se} paṭ^etti itti*)²⁷⁶¹.

²⁷⁵⁶ Voir par exemple Pr 11, 21+31 ; Pr 12, 21 et Pr 13, 9+21 ou encore Ps 37, 28-9 et Ps 91, 5-16.

²⁷⁵⁷ Otte, « Last Judgment », E.C., III, p. 167.

²⁷⁵⁸ *Ibid.*

²⁷⁵⁹ Dn 12, 2.

²⁷⁶⁰ Gerard, « Jugement », p. 742.

²⁷⁶¹ Ez 38, 22.

Le jugement en question consiste en la destruction de Gog par différents moyens violents (peste, pluie diluvienne, etc.) afin de libérer le peuple d'Israël qui pourra dès lors habiter en sécurité (v. 8) et faire connaître aux nations que Dieu est le Seigneur (v. 23).

Un second oracle ordonne ensuite à Ezéchiel, le « fils d'homme », de dire à tous les animaux : « Assemblez-vous, venez, réunissez-vous » (וְבָרוּ הַקְּבָצוּ/hiqqāb'sū vā-bōū heās^efū)²⁷⁶² afin qu'ils puissent assister à ce jugement sanglant qui ici est appelé « sacrifice » (זֶבַח/zēbah). Le passage se termine avec cette parole de Dieu : « ... toutes les nations verront le jugement que j'exécuterai... » (וְעַשִׂיתִי/את־מִשְׁפָּטִי אֲשֶׁר עָשִׂיתִי/v^e-rāū kāl ha-gōyim ēt miš^epāṭi ēšēr 'āsīti)²⁷⁶³.

Ces versets relatifs au jugement dans le livre d'Ezéchiel sont intéressants pour comprendre les écrits eschatologiques qui viendront par la suite, puisqu'ils emploient d'une part le verbe שָׁפַט (šāfaṭ) au nifel qui signifie « plaider »²⁷⁶⁴, ainsi que le nom מִשְׁפָּט (miš^epāṭ) qui en dérive et dont le sens est la « décision légale », le « jugement »²⁷⁶⁵; et d'autre part les verbes קָבַץ (qābaš) au nifel et אָסַף (āsaf), lui aussi au nifel, qui signifient respectivement « assembler » ou « réunir » et « être assemblé »²⁷⁶⁶.

À une date plus récente²⁷⁶⁷, le livre deutérocanonique de la Sagesse de Salomon (selon le titre de la tradition grecque, mais qui est aussi tout simplement intitulé Livre de la Sagesse ou *liber sapientiae* selon la tradition latine), qui a originellement été écrit en grec avant d'être traduit en latin, aborde la destinée eschatologique des Hommes dans un chapitre qui traite du sort des justes et des impies :

[Les justes] recevront de grands bienfaits. Dieu les a éprouvés et les a trouvés dignes de lui/[...]/ Au temps de l'intervention de Dieu, ils resplendiront, ils courront comme des étincelles à travers la chaume./ Ils jugeront les nations et domineront sur les peuples, et le Seigneur sera leur roi pour toujours./[...]/ Les impies, au contraire, recevront le châtiment que méritent leurs pensées, pour avoir méprisé le juste et abandonné le Seigneur²⁷⁶⁸.

On ne peut pleinement comprendre les textes néotestamentaires et les homélies qui viendront à sa suite, dont nous discuterons plus loin, sans évoquer le dernier des « livres prophétiques » de l'Ancien Testament : le livre de Malachie, composé entre 500 et 450 avant notre ère, environ²⁷⁶⁹. Les quatrième (2, 17 - 3, 5) et sixième (3, 13-21) oracles traitent du Jugement, lorsque Dieu viendra (3, 2), reflétant un *topos* commun dans le discours eschatologique biblique, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre²⁷⁷⁰. Répondant à une question polémique antérieure (2, 17 : « Où est le Dieu qui fait

²⁷⁶² Ez 39, 17.

²⁷⁶³ Ez 39, 21.

²⁷⁶⁴ Holladay, *Lexicon*, pp. 380-1.

²⁷⁶⁵ *Ibid.*, p. 221.

²⁷⁶⁶ *Ibid.*, pp. 312 et 23, respectivement.

²⁷⁶⁷ Legrand, « Sagesse de Salomon », p. 778 : ce texte daterait de la seconde moitié du premier siècle avant l'ère commune.

²⁷⁶⁸ Sg 3, 5-10.

²⁷⁶⁹ Hill, *Malachi*, p. 51.

²⁷⁷⁰ *Ibid.*, p. 272 : « This construct-genitive phrase with *bw'* is pregnant with eschatological implications associated with the Day of Yahweh ».

justice ? »), Dieu affirme : « Je m’approcherai de vous pour le jugement (וְקָרַבְתִּי אֵלֵיכֶם לְמִשְׁפָּט/v^e-qārab^ettī aleykēm la-mišepāt) », dans une scène de tribunal lors duquel la divinité anthropomorphisée agira comme « témoin » contre « les magiciens et les adultères [...], contre ceux qui exploitent [...] la veuve et l’orphelin... »²⁷⁷¹.

Après une exhortation à se repentir (3, 6-12)²⁷⁷², le sixième et dernier oracle du livre de Malachie traite à nouveau du Jugement. De manière intéressante pour la suite de notre discussion, nous apprenons qu’un « livre du souvenir » (סֵפֶר זִכְרוֹן/sefēr zikkārōn) est « écrit devant » Dieu, contenant les noms et les actes « de ceux qui craignent le Seigneur et qui vénèrent son nom »²⁷⁷³.

Cet écrit céleste servira, « au jour qui vient » (בַּיּוֹם הַהוּא/ha-yōm bā), c’est-à-dire au Jour du Jugement, à faire « la différence entre le juste et le méchant (בֵּין צַדִּיק לְרָשָׁע) [...] וְשַׁבְּתֵם/v^e-šab^ettēm [...] beyn ṣaddīq l^e-rāšā^c), entre celui qui sert Dieu et celui qui ne le sert pas »²⁷⁷⁴. Suivant cette dichotomie classique, la suite du texte nous apprend que ce jour eschatologique verra les méchants brûler et les craignant-Dieu les piétiner²⁷⁷⁵.

Nous aurons vu à travers ce parcours de textes vétérotestamentaires qui est loin d’être exhaustif une certaine évolution entre la description symbolique de Dieu, juste et omniscient, en tant que Juge dans les Psaumes, la notion de vie éternelle opposée à l’horreur éternelle à l’issue de la résurrection – symbolique elle aussi – dans le livre de Daniel, l’idée de rassemblement pour assister au jugement divin dans le livre d’Ezéchiel et enfin l’apparition d’un véritable concept eschatologique de rétribution en fonction de la croyance et des actions des Hommes (qui sont consignées dans un écrit dans le livre de Malachie) à l’issue du Jugement dans les livres de la Sagesse et de Malachie. Cette dernière représentation va dans le sens d’un Jugement universel dans lequel à la fois les bons et les méchants seront jugés.

En outre, on aura remarqué que l’expression usuelle « Jugement Dernier » n’est présente dans aucun de ces textes vétérotestamentaires. Il semblerait qu’elle soit basée sur une association de la formule « temps derniers » ou « fin des temps » avec le mot « jugement », qui apparaissent ainsi respectivement en Ez 38, 16 et 22, de même que dans le quatrième livre d’Esdras, un écrit deutérocanonique grec dont seule la version latine a été préservée²⁷⁷⁶, au sein d’un même verset qui lit :

Qu’auront-ils à dire lors du jugement et comment répondront-ils lors des derniers temps ? (*et quid habebunt dicere in iudicio vel quomodo respondebunt in novissimis temporibus*)²⁷⁷⁷

²⁷⁷¹ Ml 3, 5.

²⁷⁷² Ml 3, 7 : « ... Vous dites : « Comment revenir ? » ». Voir Hill, *Malachi*, pp. 322-3 sur la question du repentir.

²⁷⁷³ Ml 3, 16. Voir les références à Nogalski et Verhoef in Hill, *Malachi*, p. 340, pour ce qui est de cet écrit qui s’inscrit dans la tradition persane du registre royal des noms et des actes des sujets loyaux.

²⁷⁷⁴ Ml 3, 18.

²⁷⁷⁵ Ml 3, 19-21.

²⁷⁷⁶ Langlois, « 3-4 Esdras », p. 829. La section que nous citons appartiendrait à un écrit composé entre la fin du 1^{er} siècle de l’ère commune et le début du 2^{ème}.

²⁷⁷⁷ 4 Es 7, 73. Les versets précédents (vv. 70-2) ont : « ... Quand le Très-Haut faisait le monde, Adam et tous ceux qui sont issus de lui, il prépara d’abord le jugement (*iudicium*) et ce qui relève du jugement (*et quae sunt iudicii*)

1.3 Le Jugement dans les textes de Qumrân

Avant de nous demander dans quelle mesure les textes néotestamentaires sont héritiers de la pensée eschatologique de ces livres de la Bible hébraïque et en quoi ils en diffèrent, il convient de noter que parmi les quelques fragments lacunaires retrouvés à Qumrân qui appartenaient à la communauté juive dite des « Esséniens » et qui ont été classés parmi les « textes apocalyptiques » par les auteurs du *Dead Sea Scrolls Reader*, un seul mentionne le « jugement » sous la forme דין (dyn)²⁷⁷⁸. Il s'agit de 11Q18, un texte en araméen qui ne comporte que deux courtes lignes qui semblent toutefois nous indiquer qu'il est question d'un jugement universel :

le coucher de soleil (מעל שמשא / m^l šmš^ʿ)
jugement de tous (מין כול / dyn mn kwl)²⁷⁷⁹

Toutefois, cette classification des « textes apocalyptiques » ne tient pas compte des nombreuses références eschatologiques parsemées à travers l'ensemble des écrits de Qumrân²⁷⁸⁰, et notamment de celles qui se trouvent dans trois écrits. D'abord dans le soi-disant « Écrit de Damas », un recueil de lois régulant la vie communautaire des membres auxquels il est destiné²⁷⁸¹. Ce texte mentionne en plusieurs endroits le Jugement eschatologique, מִשְׁפָּט (mišpāt) en hébreu²⁷⁸², qui est à différencier du jugement humain qui a lieu au sein même de la Communauté et qui se trouve lui aussi fréquemment évoqué au fil des règles qu'il renferme.

Ensuite dans la « Règle de la Communauté » qui évoque la visite de Dieu sur Terre lors de la Fin et du « verdict décisif » qui aura lieu à ce moment :

au temps de la visite [...] la vérité apparaîtra pour toujours dans l'univers, car elle a été compromise dans les voies de l'impiété pendant la domination de la perversité, jusqu'à l'échéance du verdict décisif²⁷⁸³

[note de la TOB : Selon des traditions juives, le jugement fait partie des réalités créées par Dieu avant le monde]./[...]/ Ainsi ceux qui demeurent sur la terre seront suppliciés parce que, tout en possédant la pensée, ils ont commis l'iniquité, tout en recevant les commandements, ils ne les ont pas observés, et que, tout en ayant obtenu la loi, ils ont violé cette loi qu'ils avaient reçue. »

²⁷⁷⁸ D'autres textes de Qumrân évoquent néanmoins abondamment l'idée du jugement de la Fin par le biais du substantif מִשְׁפָּט (mišpāt), comme c'est notamment le cas du soi-disant « Écrit de Damas »

²⁷⁷⁹ 11Q18 Frg 24, ll. 1-2. Voir Parry et Tov, DSSR, VI, p. 69.

²⁷⁸⁰ Le nom מִשְׁפָּט (mišpāt) ne serait employé qu'à six reprises à travers l'ensemble du corpus non-biblique des textes de Qumrân (1QS V, 12 ; 1QM XI, 16 ; 1QH^a VII, 19 ; 1Q27 9-10, 4 ; 4Q382 49, 7 et 5Q13 8, 3). Mais nos recherches montrent qu'il y est utilisé plus fréquemment. La forme verbale, quant à elle, y est employée à 114 reprises. Voir Abegg, Bowley, Cook et Tov, *Concordance*, II, pp. 747-8.

²⁷⁸¹ Labadie, « Écrit de Damas », p. 4.

²⁷⁸² Voir CD A col. I, l. 2 ; CD A col. VIII, ll. 1 et 18 in *La bibliothèque de Qumrân 3b*, pp. 9, 47 et 51, respectivement.

²⁷⁸³ 1QS Col. IV, ll. 18-20, in *ibid.*, p. 327. Pour cette dernière expression, voir aussi 1SQ Col. IV, l. 25 ; Col. VIII, l. 10 ; etc.

Le contexte immédiat du texte, qui précise qu'à ce moment Dieu « clarifiera par Sa vérité toutes les œuvres de l'Homme », ²⁷⁸⁴ ne laisse pas de doute que l'expression מִשְׁפֵּט נִחְרָצָה (*mšpṭ nḥrṣ'*) peut être rendue par « Jugement décisif », que l'on comparera avec l'expression « Jugement juste » (מִשְׁפֵּט צְדָקָה / *mšpṭ ṣdq*) de la « Règle des bénédictions » ²⁷⁸⁵. Cela est encore plus apparent dans la suite de la « Règle de la Communauté » qui, sous la forme d'un hymne, affirme que « dans Sa main (est) le Jugement (מִשְׁפֵּט בְּיַדוֹ / *b-ydw mšpṭ*) de tout être vivant » ²⁷⁸⁶, avant de poursuivre par la déclaration qu'« avec Dieu (est) le jugement de tout être vivant (הֵי אֵל מִשְׁפֵּט כּוֹל הַיְ / *t l mšpṭ kwl hy*) et c'est Lui (qui) rendra à chaque personne sa récompense » ²⁷⁸⁷.

De ces quelques brefs exemples il ressort que les textes de Qumrân, en particulier les diverses Règles qui appartenaient aux membres de la Communauté, envisagent le Jugement eschatologique – qualifié de « juste » et de « décisif » – comme étant universel (« de tous », « de tout être vivant »), et qu'ils considèrent que c'est Dieu (et non une figure salvatrice) qui dispensera le Jugement, révélant « la vérité » afin de rétribuer l'ensemble des Hommes.

1.4 Le Jugement dans le Nouveau Testament

Un des thèmes les plus importants qui parcourt les Évangiles, et qui constitue le fil conducteur à la fois de la prédication de Jean le Baptiste et de Jésus, est celui du Jugement eschatologique qui approche et pour lequel les Hommes doivent se préparer ²⁷⁸⁸. Aussi l'Évangile de Jean insiste-t-il notamment sur le fait que la venue de Jésus signifie que le Jugement est déjà là :

Et Jésus dit alors : « C'est pour un jugement que je suis venu dans le monde ... » (καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς, Εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον et ܕܘܢܝܨ ܒܝܘܟܠܗ ܡܢܝܢ ܕܥܡ ܝܘܪܝܐ / *w-ēmar Yēšū' l-dīnēh d-ōlmō hōnō ētēyt*) ²⁷⁸⁹

En effet, l'instauration prochaine du Royaume de Dieu *sur Terre* dont Jésus fait l'objet de nombre de ses sermons est déjà présent en ce qu'il se trouve *aux cieux* ²⁷⁹⁰, et il se manifeste partiellement du temps de Jésus par l'intermédiaire de certaines de ses actions miraculeuses (guérisons, etc.) qui préfigurent l'époque eschatologique durant laquelle la maladie n'existera plus sur Terre, etc.

Nous voyons dans ce premier extrait que là où l'hébreu vétérotestamentaire et de Qumrân employaient מִשְׁפֵּט (*mišpṭ*), le latin *iudicio* de 4 Es et l'araméen de Qumrân (ܕܝܢ / *dyn*), pour évoquer le « jugement », le grec néotestamentaire a ici recours au nom κρίμα qui signifie le « décret », la « décision » ou le « jugement » ²⁷⁹¹. La traduction syriaque de la Pešīṭtā le rend par ܕܝܢ (*dīnō*) ²⁷⁹², dont les sens sont les mêmes que ceux du grec ²⁷⁹³.

²⁷⁸⁴ 1QS Col. IV, l. 20.

²⁷⁸⁵ 1Qsb II, l. 26 : « Et qu'il te favorise d'un juste jugement », in *ibid.*, p. 585

²⁷⁸⁶ 1QS Col. X, ll. 16-7, in *ibid.*, p. 399.

²⁷⁸⁷ 1QS Col. X, l. 18. Comparer à 4Q256 Col. XX, l. 7 ; 4Q258 Col. X, ll. 7-8, et 4Q260 Col. IV, ll. 3-6.

²⁷⁸⁸ Mt 3, 7 : « ... la colère qui vient ». ; Mt 10, 28 : « ... craignez bien plutôt celui qui peut faire périr âme et corps dans la géhenne » ; etc.

²⁷⁸⁹ Jn 9, 39.

²⁷⁹⁰ Sanders, *Jesus*, p. 172.

²⁷⁹¹ Liddell et Scott, *Lexicon*, p. 995 : « decision », « judgement », « verdict », « decree ».

Du point de vue du vocabulaire, il est important de constater que ce verset emploie le nom grec κρίσις dont le sens premier est celui de la « séparation », et ensuite celui du « jugement »²⁷⁹⁸, là où Jn 9, 39 employait κρίμα (la traduction de la Pešittā a quant à elle toujours ܕܢܐ/dīnō).

Les deux passages qui nous seront le plus d'intérêt pour la suite de notre étude sur le Jugement dans le Coran et les homélies syriaques se trouvent d'une part dans l'Évangile de Mathieu et d'autre part dans l'Apocalypse de Jean²⁷⁹⁹.

Dans ce premier, un long texte offre une riche description du Jugement de la Fin qui peut être subdivisée selon les trois grands moments suivants que nous retrouvons réemployés dans les textes homilétiques syriaques et arabes par la suite : a) le rassemblement ; b) la séparation ; et c) la rétribution :

Quand le Fils de l'Homme viendra dans sa gloire, accompagné de tous les anges, alors il siégera sur son trône de gloire. / [a] Devant lui seront rassemblées toutes les nations (καὶ συναχθήσονται ἔμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη et ܕܢܐܘܢܐ ܕܡܢ ܕܢܐܘܢܐ ܕܡܢ ܕܢܐܘܢܐ/w-nētkansūn qdōmōy kulhūn 'ammē), [b] et il séparera les Hommes les uns des autres (καὶ ἀφορίσει αὐτοὺς ἀπ' ἀλλήλων et ܕܠܐ ܕܢܐܘܢܐ ܕܢܐܘܢܐ ܕܢܐܘܢܐ/wa-nfarēs ēnūn ḥad mēn ḥad), comme le berger sépare les brebis des chèvres./ Il placera les brebis à sa droite et les chèvres à sa gauche./ Alors le roi dira à ceux qui seront à sa droite (δεξιῶν et ܡܝܢܐܝܡܝܢܐ/yamīnēh) : « Venez, les bénis de mon Père, recevez en partage le Royaume de mon Père.../ [... = vv. 35-40]/ Alors il dira à ceux qui seront à sa gauche (εὐωνύμων et ܡܝܢܐܝܡܝܢܐ/sēmōlēh) : « Allez-vous-en loin de moi, maudits, [c] au feu éternel (τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον et ܕܠܐ ܢܐܘܢܐ/l-nūrō da-l-ʿōlam) qui a été préparé pour le diable et pour ses anges./ [...]/ [c] Et ils s'en iront, ceux-ci au châtement éternel, et les justes à la vie éternelle. [cf. Dn 12, 2] (καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον, οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον et ܕܠܐ ܢܐܘܢܐ ܕܠܐ ܢܐܘܢܐ ܕܠܐ ܢܐܘܢܐ/w-nēzlūn hōlēn l-tašnīqō da-l-ʿōlam w-zadīqē l-ḥayē da-l-ʿōlam)²⁸⁰⁰

L'élément b) se trouve dans d'autres passages néotestamentaires, et notamment dans le même Évangile de Mathieu, au sein de deux paraboles dont nous citons la fin de la seconde :

... Ainsi en sera-t-il à la fin du monde : les anges surviendront et [b] sépareront les mauvais d'avec les justes (ἀφοριούσιν τοὺς πονηροὺς ἐκ μέσου τῶν δικαίων et ܕܠܐ ܢܐܘܢܐ ܕܠܐ ܢܐܘܢܐ/wā-nfaršūn bīšē

²⁷⁹⁷ Voir 2 Cor 5, 10 : « Car il nous faudra tous comparaître à découvert devant le tribunal du Christ (τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ et ܕܠܐ ܢܐܘܢܐ ܕܠܐ ܢܐܘܢܐ ܕܠܐ ܢܐܘܢܐ/kulan gēr 'tīdīn ḥnan la-mqōm qdōm bēm da-mšīhō) afin que chacun recueille le prix de ce qu'il aura fait durant sa vie corporelle, soit en bien, soit en mal ».

²⁷⁹⁸ Liddell et Scott, *Lexicon*, p. 997 : « seperating, distinguishing », « decision, judgement ».

²⁷⁹⁹ Le passage de l'Évangile de Mathieu cité ci-dessous a longtemps été reconnu par la recherche orientaliste comme étant une source ou une inspiration probable des descriptions coraniques du Jugement Dernier. Voir Andrae, *Les origines de l'islam*, p. 75 : « On ne peut [...] pas douter que le tableau de Mat. XXV ne soit à la base de sa conception [i.e. de la conception de Muḥammad du Jour du Jugement] » et El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, pp. 193-4.

²⁸⁰⁰ Mt 25, 31-6.

mēn baynay zadīqē),/ et ils les jetteront dans [c] la fournaise de feu (κάμινον τοῦ πυρός et ܠܘܕܝܟܐ ܠܥܘܢܐ/ *atūnō d-nūrō*)²⁸⁰¹

Le second passage qui nous intéressera est constitué de cinq versets de l'Apocalypse dans lesquels les ennemis de Dieu sont vaincus et le salut est accordé aux élus. Nous y retrouvons l'élément c) en l'évocation de la rétribution (de ceux qui ne sont pas inscrits dans le livre de vie) auquel nous pouvons ajouter deux autres concepts dont nous discuterons par la suite : d) lors de ce jour, les Hommes se tiennent debout et e) il est fait mention de livres dans lesquels sont consignées les œuvres des Hommes :

Alors je vis un grand trône blanc et celui qui y siégeait : devant sa face la terre et le ciel s'enfuirent sans laisser de traces./ Et je vis les morts, les grands et les petits, [d] debout devant le trône (ἐστῶτας ἐνώπιον τοῦ θρόνου et ܘܠܘܕܝܟܐ ܠܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ/ *kad qōymīn qdōm trūnūs*), [e] et des livres furent ouverts. Un autre livre fut ouvert : le livre de vie, et les morts furent jugés selon leurs œuvres, d'après ce qui était écrit dans ces livres. (καὶ βιβλία ἠνοίχθησαν: καὶ ἄλλο βιβλίον ἠνοίχθη, ὃ ἐστὶν τῆς ζωῆς; καὶ ἐκρίθησαν οἱ νεκροὶ ἐκ τῶν γεγραμμένων ἐν τοῖς βιβλίοις κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν et ܠܘܕܝܟܐ ܠܥܘܢܐ ܠܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ/ *wa-ktōbē ʿēfttaḥ wā-ktōbō ḥrēnō ʿēfttaḥ d-itōy d-ḥayē w-ēttān mītē mēn ḥōnēn da-ktībōn ba-ktōbē ak 'bōdayhūn*)/ La mer rendit ses morts, la mort et l'Hadès rendirent leurs morts, et chacun fut jugé selon ses œuvres./ [...]/ Et quiconque ne fut pas trouvé [e] inscrit dans le livre de vie (ἐν τῇ βίβλῳ τῆς ζωῆς et ܠܘܕܝܟܐ ܠܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ/ *b-ktōbō d-ḥayē ktīb*) fut précipité dans [c] l'étang de feu (λίμνην τοῦ πυρός et ܠܘܕܝܟܐ ܠܥܘܢܐ/ *yamtō d-nūrō*).²⁸⁰²

Maintenant que nous avons brièvement abordé la manière dont différentes traditions religieuses antéislamiques pertinentes pour notre propos décrivent le Jugement individuel et/ou universel qui aura lieu en des temps eschatologiques²⁸⁰³, et que nous en avons dégagé quelques grands thèmes ainsi que termes et expressions récurrents, il nous revient d'analyser d'une part le discours coranique à propos du Jugement et d'autre part de comprendre comment et pourquoi il en diffère ou s'en rapproche, le tout en le comparant à la manière dont les homélies syriaques de Narsai et de Jacques de Saroug traitent du même sujet.

Afin de se faire, nous procéderons comme précédemment, en reprenant les thèmes principaux autour du Jugement qui apparaissent dans les textes zoroastriens et bibliques susmentionnés. Nous

²⁸⁰¹ Mt 13, 49-50. Voir aussi Mt 13, 40-3 : « De même que l'on ramasse l'ivraie pour la brûler au feu, ainsi en sera-t-il à la fin du monde:/ le Fils de l'Homme enverra ses anges ; ils ramasseront, pour les mettre hors de son Royaume, toutes les causes de chute et tous ceux qui commettent l'iniquité,/ et ils les jetteront dans la fournaise de feu... ». À ce sujet, voir Ehrman, *Apocalyptic Prophet*, pp. 144-5.

²⁸⁰² Ap 20, 11-5.

²⁸⁰³ Il ne fait pas de doute que les descriptions du jugement des âmes/des Hommes après la mort se retrouve dans de nombreuses cultures appartenant à des espaces géographiques et à des moments de l'Histoire parfois éloignés et bien différents. On aurait par exemple pu ajouter à notre propos une étude du jugement des morts chez les égyptiens ou les grecs de l'Antiquité, mais leur pertinence immédiate pour comprendre les textes coraniques traitant du Jugement est très faible.

les analyserons en suivant dans un premier temps la classification tirée des versets néotestamentaires pour ce qui est du Rassemblement puis de la Séparation, avant de traiter du Jugement lui-même que nous diviserons en trois étapes, de l'exposition des actes des Hommes jusqu'à la rétribution, en passant par ce qui constitue une sorte de plaidoyer de la part des défendants, et dans un dernier temps de la séparation finale entre les bons et les méchants.

1.5 Le Jugement dans le Coran

Nous ne reviendrons pas ici sur l'expression « Jour du Jugement » (يَوْمَ الدِّينِ / *yawm al-dīn*) elle-même qui apparaît dans le Coran à treize reprises et dont nous avons déjà traité de manière détaillée dans le premier chapitre. Il nous suffira ici d'insister à nouveau sur le fait que le deuxième mot de l'expression, دين (*dīn*), qui nous l'avions vu a notamment le sens de « jugement », se trouve employé seul dans différents versets coraniques avec la signification très probable de « [Jour du] Jugement ». C'est par exemple le cas du premier verset de la sourate al-Mā'ūn (Q 107) qui lit²⁸⁰⁴ :

As-tu vu celui qui traite de mensonge le *dīn* ? (أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ) / *a ra'ya l-ladī yukaddibu bi-l-dīn*)²⁸⁰⁵

Bien qu'ici nous aurions pu comprendre دين (*dīn*) dans son sens de « croyance » (ou de « religion », selon une compréhension moderne), le contexte de la sourate qui pourra rappeler celui du Psaume 82, 1-4 ainsi que celui de Malachie 3, 5 (cf. *supra*)²⁸⁰⁶ ainsi que le fait que d'autres versets coraniques au phrasé similaire mentionnent explicitement le « Jour du Jugement »²⁸⁰⁷, vont dans le sens de la lecture suivante de ce passage : « As-tu vu celui qui traite de mensonge le Jour du Jugement ? ». Ce verset, comme un certain nombre d'autres (Q 51, 6 ; Q 82, 9 ; Q 83, 11 ; Q 107, 1), ne décrivent toutefois pas directement les scènes eschatologiques du grand Jugement Dernier et appartiennent donc à ce que nous avons appelé le discours coranique de l'avant-Fin dont nous avons traité dans le premier chapitre de notre étude.

1.4.1 Dieu, le Juge du Jugement universel

²⁸⁰⁴ À propos de ce verset et de l'ambiguïté autour du sens que prend ici *dīn*, voir Bell, *Commentary*, II, p. 589 : « *dīn* here most probably means "Judgment" and not "religion" ».

²⁸⁰⁵ Q 107, 1. Comparer la formulation de ce verset à Q 82, 9 : « Ils traitent certes de mensonge le *dīn* » (كَلَّا بَلْ / *kallā bal tukaḏḏibūna bi-l-dīn*) et Q 95, 7 : « Qu'est-ce qui te fera encore traiter de mensonge le *dīn* ? » (فَمَا يَكْذِبُكَ بَعْدُ بِالدِّينِ) / *fa-mā yukaddibūka ba'd bi-l-dīn*).

²⁸⁰⁶ Pour un contexte analogue voir aussi Is 10, 1-4 qui formule une malédiction contre les gens qui « privent de droit (دِينَ / *dīnō* dans la traduction syriaque de la Pešīttā) les pauvres [...] et dépouillent les orphelins ».

²⁸⁰⁷ Voir Q 83, 10-1 : « Malheur, ce jour-là, à ceux qui auront crié au mensonge, / ceux qui auront traité de mensonge le Jour du Jugement » (وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٠﴾ الَّذِينَ يَكْذِبُونَ يَوْمَ الدِّينِ) / *waylun yawma'idin li-l-mukaddibin/ al-ladīna yukaddibūna bi-yawm al-dīn*).

Avant d'entrer dans une analyse du discours coranique sur des thématiques spécifiques concernant le Jugement, il convient d'abord de noter deux traits généraux à ce propos. D'une part le fait que dans le discours coranique sur la Fin, Dieu seul est le Juge, distinguant ainsi les versets du Coran des textes zoroastriens ou chrétiens, notamment²⁸⁰⁸. Ce phénomène rejoint ce que nous avons déjà vu de l'absence explicite d'un Sauveur eschatologique dans le Coran (voir chapitre 2) qui s'explique de manière plus large par le fait que le texte coranique canonique insiste très fréquemment sur l'unicité divine absolue qui ne laisse pas (ou en réalité, peu) de place à un autre acteur pour intervenir dans des situations qui, dans le christianisme par exemple, impliquent l'action du Fils de l'Homme et/ou de Jésus.

D'autre part, nombre de passages coraniques qui évoquent le rassemblement (*ḥaṣr* ; voir *infra*), ou d'autres types de scénarios autour du grand Jugement, insistent d'un côté sur le fait que ce sont les Hommes *en totalité* qui seront rassemblés lors de ce jour²⁸⁰⁹ ; et de l'autre que les croyants²⁸¹⁰, les mécréants²⁸¹¹, les djinns²⁸¹², les démons²⁸¹³, et les anges²⁸¹⁴ seront tous rassemblés pour le Jugement. En d'autres termes, ce dernier est *universel* en ce qu'il concerne chaque individu, qu'il soit croyant ou non, qu'il soit humain ou non²⁸¹⁵.

Ainsi que nous le disions, les textes avestiques ne précisent pas si le Jugement eschatologique dont il est question est individuel ou universel, les textes canoniques de l'Ancien Testament ne semblent pas non plus évoquer un Jugement universel, et ce n'est qu'avec le livre deutérocanonique du *Liber sapientiæ* de date plus récente que ce concept semble apparaître.

En revanche les textes néotestamentaires insistent sur le caractère universel du Jugement lors duquel chaque individu devra rendre compte lui-même de ses propres actions, comme l'indique notamment ce passage de l'épître aux Romains :

²⁸⁰⁸ Gardet, *Dieu et la destinée de l'Homme*, p. 291 écrit : « Selon la tradition chrétienne, le Christ jugera [...] La pensée musulmane est sur ce point moins précise. En rigueur de terme, c'est Dieu seul qui sera le « juste Juge » ».

²⁸⁰⁹ Voir Q 4, 172 : « ... Il les rassemblera vers Lui, en totalité. » (فَسَيَجْمَعُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا) / *fa-sayaḥṣuruhum ilayhi jamī'an* ; Q 6, 128 : « « Et au jour où il les rassemblera en totalité, [Il dira] : « O assemblée des Djinns !... » » (وَيَوْمَ يَجْمَعُهُمْ جَمِيعًا) / *wa-yawm yaḥṣuruhum jamī'an yā ma'ṣar al-jinn* ; etc.

²⁸¹⁰ Voir Q 19, 85 : « Au jour où Nous rassemblerons les Pieux... » (يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ) / *yawm naḥṣuru l-muttaqīn*

²⁸¹¹ Voir Q 20, 102 : « ... Nous rassemblerons les coupables, ce jour-là ... » (وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ) / *wa-naḥṣuru l-mujrimīn yawma'īdin*). Cf. aussi Q 25, 17 et Q 34, 40 *infra* à propos du « Rassemblement ».

²⁸¹² Voir Q 6, 130 : « « O assemblée des Djinns et des Humains !, des Messagers [sortis] de vous ne sont-ils pas venus à vous, racontant Mes signes et vous avertissant de la rencontre de votre jour que voici ? » ... » (يَا مَعْشَرَ يَا مَعْشَرَ وَالْإِنْسِ وَالْجِنِّ وَالْأَنْبِيَاءِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا يَا مَعْشَرَ الْفَاسِقِينَ) / *yā ma'ṣar al-jinn wa-l-ins a lam ya'tikum rusul minkum yaquṣṣūna 'alaykum āyātī wa-yunḏirūnakum liqā' yawmikum hādā*.

²⁸¹³ Voir Q 19, 68 : « Par ton Seigneur ! certes, Nous les rassemblerons [i.e. les Hommes] ainsi que les Démons... » (فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ) / *fa-wa-rabbika la-naḥṣurannahum wa-l-ṣayātīn*.

²⁸¹⁴ Voir Q 34, 40 : « Au jour où Il réunira [les impies], en totalité, puis dira aux Anges : « Est-ce vous que ceux-ci adoraient ? » » (وَيَوْمَ يَجْمَعُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَائِكَةِ أَهَذَا الَّذِينَ كَانُوا يَعْبُدُونَ) / *wa-yawm yaḥṣuruhum jamī'an*.

²⁸¹⁵ Gardet, *Dieu et la destinée de l'Homme*, p. 274 : « Le « rassemblement » sera universel : hommes, *jinn*, anges, c'est-à-dire tous les êtres qui seront récompensés ou punis ». Nous reprenons cette catégorisation d'individus lors du Rassemblement ainsi que les trois versets coraniques tels qu'ils sont présentés par Louis Gardet. Voir aussi l'article de Gardet, « *Ḳiyāma* », E.I.², V, p. 234.

dans le même sens, c'est aussi le cas d'un verset du début de la sourate al-Zumar (Q 39) qui s'ouvre en affirmant :

Le Jugement pur n'appartient-il pas à Dieu ? ... (أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ) / *a lā li-llāh al-dīn al-hāliṣ*)²⁸⁴²

Tout comme dans le passage précédent il pourrait simplement s'agir du « Culte pur » (comme le traduit Régis Blachère), mais la suite du même verset mentionne lui aussi explicitement le jugement eschatologique de Dieu en disant « En vérité, Dieu jugera entre eux... » (إِنَّا لِلَّهِ يُجِزُّكُمْ بَيْنَهُمْ) / *inna llāh yahkumu baynahum*), laissant ouverte la possibilité que le دِين (*dīn*) du début soit une référence au Jugement Dernier.

En suivant notre proposition de compréhension pour ces deux versets, nous pourrions avoir là deux équivalents des descriptions homilétiques syriaques du Jugement de la Fin qui le qualifient notamment de « juste », d'« immuable » et de « droit ».

Les racines q ḏ y et d y n

La deuxième racine trilitère employée dans le Coran pour décrire l'action divine du jugement lors de la Fin était *q ḏ y*, mais aucun verset ne qualifie Dieu du substantif قَاضِي (*qāḏī*) qui en dérive, bien qu'il figure dans certaines listes de « noms divins » élaborées par des savants musulmans, comme par exemple le célèbre théologien sunnite Abū l-Ḥasan al-Aṣ'arī (m. 324/935)²⁸⁴³.

On notera en outre que la racine trilitère *d y n* duquel dérive le substantif دِينَ (*dīn*) n'est ni employée dans une forme verbale pour décrire le jugement de Dieu, ni dans une forme nominale pour parler de Dieu en tant que Juge, même si là encore certains théologiens dont al-Aṣ'arī et d'autres comme Abū Ḥamīd al-Ġazālī (m. 505/1111) font figurer le nom دَيَّان (*dayyān*) avec le sens de « Rétributeur » (ou plus exactement le « Juge ») dans leurs traités sur les « noms divins »²⁸⁴⁴. Comme le souligne Daniel Gimaret, Dieu reçoit ce titre car il est mis en relation avec le célèbre quatrième verset de la première sourate qui le décrit comme étant le « Roi du Jugement Dernier » ! (يَوْمَ الْمَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ) / *mālik yawm al-dīn*)²⁸⁴⁵.

Ce bref verset coranique prendrait à Jésus le titre qu'il reçoit dans la tradition chrétienne dans laquelle il reçoit les fonctions de Dieu, de juge et de roi, pour les restituer à Dieu seul²⁸⁴⁶. En effet le vingt-cinquième chapitre suscité de l'Évangile de Mathieu semble qualifier le « Fils de l'Homme » qui viendra juger les nations (25, 31) de « roi » (βασιλεύς et مَلِكٌ / *malkō*)²⁸⁴⁷. Nous disons « semble » car la difficulté ici réside dans la transition plutôt abrupte entre les deux désignations du Juge qui a

²⁸⁴² Q 39, 3.

²⁸⁴³ Gimaret, *Les noms divins*, p. 349.

²⁸⁴⁴ *Ibid.*, pp. 350-1.

²⁸⁴⁵ Q 1, 4.

²⁸⁴⁶ El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 197 qui se réfère à Richard H. Heirs, *ABD*, « Day of Judgment » ainsi qu'à Jarl Fossum, *ABD*, « Son of God ».

²⁸⁴⁷ Mt 25, 34.

mené certains à se demander si le « roi » ne renvoyait pas originellement à Dieu plutôt qu'à Jésus²⁸⁴⁸. Mais quoi qu'il en soit de cette question, le fait demeure que dans la tradition interprétative chrétienne postérieure, Jésus est souvent dépeint comme un Juge siégeant sur son trône au Jour Dernier, comme nous pouvons le relever dans l'homélie *Sur la Fin et le Jugement* (n°32) dans laquelle Jacques de Saroug écrit :

Dans son jugement à lui, sont la miséricorde, l'espérance et la vie (ܕܢܝܩܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ /b-dīnō dilēh it bēh raḥmē w-sabrō w-ḥayē) ; Avec miséricorde il jugera ; avec miséricorde, il remettra toutes les dettes (ܕܢܝܩܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ /b-raḥmē dōēn b-raḥmē šōbēq kulhūn ḥōbē)²⁸⁴⁹

Nous retrouvons ici à la fois l'idée précédemment discutée de la justice du Jugement final et celle de la miséricorde du Juge eschatologique qui est Jésus dans l'homélie syriaque et Dieu dans le Coran. Dans cette homélie *Sur la Fin et le Jugement*, Jésus est comparé à un « roi » (ܡܠܟܐ/malkō) tout comme Dieu est dit être le « roi » (ܡܠܟܐ/mālik) en Q 1, 4. Ces deux y exercent cette fonction dans une scène de « jugement » qui est rendu par les termes morphosémantiques équivalents ܕܢܝܩܐ (dīnō) et ܕܝܢ (dīn). Il est notable que les premier et troisième versets de cette même première sourate qualifient Dieu de « Miséricordieux » de la même manière que les vers 103 et 104 de l'homélie insistent sur la « miséricorde » du Jugement et du Juge. Pour se faire, ces deux textes emploient des termes qui sont là aussi des exacts correspondants morphosémantiques : ܪܫܝܡܐ (raḥmō) d'une part²⁸⁵⁰, et ܪܫܝܡܐ (raḥmān) ainsi que ܪܫܝܡ (raḥīm) d'autre part²⁸⁵¹.

Ainsi la première sourate du Coran pourrait-elle entretenir des liens plus étroits avec l'eschatologie qu'une lecture traditionnelle ne le laisserait penser²⁸⁵². Quoi qu'il en soit, il ressort de manière certaine que nous retrouvons la même logique coranique vue à l'œuvre à propos du Sauveur eschatologique ou du Résurrecteur, dans laquelle Dieu seul revêt les différents rôles qui sont attribués à Jésus dans la tradition chrétienne. Dans le Coran, seul Dieu est un Juge juste et un Roi miséricordieux lors du Jour de la Résurrection.

1.4.2 La frayeur et l'effroi causé par le Jugement

²⁸⁴⁸ À ce propos, voir Luz, *Matthew 21-28*, pp. 266 et 277 qui souligne le fait qu'en milieu juif, le terme « roi » était fréquemment employé pour parler de Dieu. Luz remarque en outre que si le Messie Davidique est qualifié de ce même titre dans la tradition textuelle juive, il demeure que celui-ci ne remplit jamais le rôle de Juge de la Fin des temps.

²⁸⁴⁹ Homélie 2/32, vv. 103-4. Il est question du « Premier-né » qui siège sur un « trône de flamme » (cf. Dn 7, 9) aux vv. 81-2 et du « roi » au v. 90.

²⁸⁵⁰ Ce terme qui dérive de la racine verbale ܪܫܝܡ (rḥēm) pour « aimer » a le sens premier d'« utérus » et ensuite ceux de « tendresse », « miséricorde » ou « compassion ». Voir Payne Smith, *Dictionary*, p.537 et Sokoloff, *Lexicon*, p. 1456.

²⁸⁵¹ Tout comme en syriaque, le terme arabe ܪܫܝܡ (riḥm) ou ܪܫܝܡ (raḥim) signifie l'« utérus » tandis que les substantifs ܪܫܝܡ (ruḥm) et ܪܫܝܡܐ (raḥma) ont le sens de « miséricorde », de « clémence ». Voir al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿayn*, II, pp. 106-7.

²⁸⁵² Voir Neuenkirchen, « La Fātiḥa ».

En préambule à ce dernier chapitre, nous avons traité d'aspects généraux relatifs au Jugement Dernier dans le Coran, discutant de son universalité, de sa justice et du fait qu'il sera mené uniquement par Dieu. Un dernier point, lui aussi assez général mérite d'être relevé avant d'entrer dans des aspects plus spécifiques de cet évènement final. Il s'agit de la description de la peur qui règnera lors du Jugement. Dans le premier chapitre de la présente étude, nous avons vu que dans l'Ancien Testament, de nombreux qualificatifs désignaient le « jour » eschatologique de manière péjorative, le qualifiant de jour de « détresse », de « désolation », d' « angoisse », de « malheur » et surtout de « colère », tandis que seuls quelques versets néotestamentaires le qualifiaient de « jour de la colère » et un seul de « jour de carnage ». Les différents livres du Nouveau Testament, *a contrario* de l'Ancien, semblent en effet mettre d'avantage en avant des qualifications positives de ce Jour. Ainsi deux écrits attribués à Paul, l'Épître aux Romains et la première Épître aux Thessaloniciens, insistent-elles sur le fait que si le Jugement à venir est certes un jour de « colère » (ὀργῆς et رُوحاً /*rūgẓō*), celle-ci n'est toutefois réservée qu'aux Juifs²⁸⁵³, et non à ceux qui ont cru en Jésus et qui par lui en seront sauvés²⁸⁵⁴.

Se démarquant nettement de cette approche, l'homéliste Jacques de Saroug réinvestit le champ sémantique de la peur héritée probablement en partie des écrits vétérotestamentaires pour qualifier le Jugement Dernier de « redoutable » (داهل/dhīl)²⁸⁵⁵ et surtout, pour évoquer la « stupeur » ou l' « effroi » causés par celui-ci. On le voit le plus clairement d'une part dans son homélie *Sur la Fin* (n°31) au sein d'une description du Jugement Dernier riche en termes connotant la frayeur :

Tremblement, stupeur, trépidation et grande terreur (زفوف و زفوف و زفوف و زفوف/zō'ō w-tahrō w-rhībūtō w-gūnhō rabō) ; Spectacle partout plein d'épouvante ! (كل مكان حلة و حلة و حلة /*ħzōtō d-malyō kul sūrdē mēn kul gabīn*)²⁸⁵⁶

On le constate d'autre part dans l'homélie *Sur la Fin et le Jugement* (n°32) dans laquelle Jacques de Saroug écrit que lors du Jugement,

L'effroi tombera sur tous les esprits, et chacun saura (كل من و كل من و كل من/nōflō rhōbtō b-kul rē'yōnīn w-yōda' kulnōš) ; Que tous, quels que soient leurs mérites, ils obéissent à la voix de ses commandements (كل من و كل من و كل من/d-la-ykō d-šōēn šōytīn kulhūn qōl pūqdōnōy).

²⁸⁵³ 1 Th 2, 16 : « ... Mais la colère est tombée sur eux, à la fin. ».

²⁸⁵⁴ Rom 5, 9 : « ... à plus forte raison serons-nous sauvés par lui de la colère » et 1 Th 1, 10 : « ... Jésus, qui nous arrache à la colère qui vient. » ainsi que 1 Th 5, 9 : « Car Dieu ne nous a pas destinés à subir sa colère, mais à posséder le salut par notre Seigneur Jésus-Christ ».

²⁸⁵⁵ Homélie 1/31, v. 235 : « Redoutable est le jugement : que tout homme s'enfuit vers la pénitence » (داهل و داهل و داهل/dhīl ū dīnō nē'rūq kul nōš la-tyōbūtō) et homélie 2/32, v. 1 : « Redoutable sera le Jour où se produira le jugement » (داهل و داهل و داهل/dhīl ū yawmō d-hōwē dīnō d-pōsīqōtō).

²⁸⁵⁶ Homélie 1/31, vv. 131-2.

En grand effroi et tremblement, les esprits seront frappés de stupeur (ܩܘܪܒܐ ܕܥܡܘܪܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܥܡܘܪܐ ܕܩܘܪܒܐ /*tōhīn hōnē b-zō‘ō rabō wa-b-sūrōdō*)²⁸⁵⁷

Jacques de Saroug à explicitement recours à la peur à des fins homilétiques puisqu’il écrit dans son homélie *Sur la Fin* (n°31) que le Jugement étant redoutable, les Hommes doivent par conséquent se repentir. Cette technique rhétorique, nous l’avons vu maintes fois à l’œuvre précédemment, exhorte l’auditoire à se convertir ou à se repentir avant qu’il ne soit trop tard en invoquant des arguments jouant sur la grande frayeur qui sera causée par le Jugement à venir. C’est là aussi la technique rhétorique qu’emploie l’auteur (ou les auteurs) des homélies eschatologiques arabes, notamment en employant l’équivalent sémantique de la racine verbale syriaque ܕܗܠ (dhēl) qu’est خاف (hāfa)²⁸⁵⁸, dans un passage qui décrit les actes des hommes pieux (implicitement, qui suivent déjà les enseignements de la prédication homilétique arabe) notamment en ces termes :

... [des hommes] qui craignent un Jour où les cœurs et les regards seront retournés (ܝܚܘܫܘܢ ܝܘܡܐ ܕܬܢܩܠܒ ܝܚܘܫܘܢ ܝܘܡܐ ܕܬܢܩܠܒ /*yahāfūna yawman tataqallabu fihi l-qulūb wa-l-abṣar*)²⁸⁵⁹

L’ « effroi » occupe lui aussi une place importante dans les textes eschatologiques arabes où il est exprimé par la racine trilitère fz ‘ qui signifie « avoir peur », « être effrayé »²⁸⁶⁰. Il est l’équivalent sémantique de la forme verbale syriaque ܪܗܒ (rhb)²⁸⁶¹ qui est employée dans les homélies eschatologiques de Jacques de Saroug et notamment dans l’extrait suscitée de l’homélie *Sur la Fin et le Jugement* (n°32). Ainsi lit-on dans le Coran à propos des mécréants lors de la Fin :

Ah ! puisses-tu voir quand, saisis d’effroi ... (ܐܗ ܕܘܫܘܢ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ /*wa-law tarā id fazi‘ū*)²⁸⁶²

Toujours dans la trente-quatrième sourate, deux versets (22-3) polémiques enjoignent les mécréants à prier et à associer qui ils veulent en dehors de Dieu, les avertissant cependant que dans le futur (implicitement, au Jugement Dernier) seul Dieu intercédera pour les Hommes, ajoutant à propos des mécréants ce jour-là :

... Quand enfin la frayeur se sera éloignée de leurs cœurs ... (ܐܘܢ ܕܘܫܘܢ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ /*hattā idā fuzzi‘a ‘an qulūbihim*)²⁸⁶³

²⁸⁵⁷ Homélie 2/32, vv. 111-3. L’homélie *Sur la Fin* (3/67) emploie elle aussi de nombreuses fois le terme « effroi » pour parler du jour eschatologique, mais pas spécifiquement pour décrire le Jugement lui-même.

²⁸⁵⁸ Manna, *Dictionary*, p. 195.

²⁸⁵⁹ Q 24, 37.

²⁸⁶⁰ Al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-‘ayn*, III, p. 320 : « [Le verbe] *fazi‘a* [et le nom d’action] *faza‘* signifient avoir peur/la peur » (ܐܘܢ ܕܘܫܘܢ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ ܕܩܘܪܒܐ /*fazi‘a faza‘an ay fariqa*).

²⁸⁶¹ Manna, *Dictionary*, p. 570.

²⁸⁶² Q 34, 51.

²⁸⁶³ Q 34, 23. La suite du verset lit : « [les mécréants] demanderont : « Qu’a dit votre Seigneur ? » Et l’on répondra : « [Il a dit] la vérité. Il est l’Auguste, le Grand. » ».

Outre la racine *fz* ' qui est employée à six reprises dans le Coran²⁸⁶⁴, ce dernier emploie la racine *wj f* dont le sens est celui d' « être agité », d' « être secoué »²⁸⁶⁵ pour décrire l'état dans lequel seront les cœurs des mécréants lors du tremblement de la Fin²⁸⁶⁶ :

Des cœurs, ce jour-là, seront secoués (يَوْمَئِذٍ وَقِصَفَةٌ/قُلُوبٌ *qulūb yawma'īdin wājifa*)²⁸⁶⁷

A l'instar des passages néotestamentaires suscités (Epître aux Romains et 1 Thessaloniens), le Coran insiste dans le même temps sur le fait que la croyance en Dieu sera salvatrice lors du Jugement :

Dans la sourate al-Anbiyā' (Q 21), une péripécie eschatologique (vv. 97-104) dépeint la terreur du châtimeur lorsque les mécréants crieront dans la Géhenne et contraste cette description avec la récompense des croyants qui, au contraire, ne seront pas attristés par « La plus grande Frayeur/Effroi » (الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ/ *al-faza' al-akbar*)²⁸⁶⁸. Nous retrouvons un équivalent de cette expression d'une part dans les homélies suscitées *Sur la Fin et le Jugement* (n°32) de Jacques de Saroug où l'auteur qualifie l'état des Hommes au jour du Jugement de « grand effroi » (زَوْعٌ رَابٍ/ *zō' rāb*)²⁸⁶⁹ et d'autre part dans celle *Sur la Fin* (n°31) dans laquelle l'homéliste décrit le Jugement comme un jour de « grande terreur » (رَبٍ رَابٍ/ *gūnhō rāb*)²⁸⁷⁰.

De la même manière une autre péripécie explicitement eschatologique (vv. 76-90 ; cf. chapitre 2 pour les vv. 87-8 qui évoquent la trompette et les bouleversements terrestres) traitant de la promesse faite aux pieux et de la menace aux mécréants contraste le sort des premiers avec celui des derniers en ces termes :

En ce jour, ceux qui viendront avec une bonne œuvre auront mieux que celle-ci et seront à l'abri de l'effroi (مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَهُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ) *man jā'a bi-l-ḥasana fa-lahu ḥayr minhā wa-hum min faza' yawma'īdin āminūn*)²⁸⁷¹

Cet « effroi » (ici encore فَزَعٍ/ *faza'* de racine trilitère *fz* ') se trouve décrit avant (vv. 82, 85) et après (v. 90) le verset suscité. Dans ce dernier il est dit être causé par le fait que les personnes qui se seront

²⁸⁶⁴ Voir le chapitre 2 pour l' « effroi » causé par la trompette eschatologique (Q 27, 87). Seul Q 38, 22 emploie cette racine dans un contexte non eschatologique.

²⁸⁶⁵ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, IX, p. 225 : « La chose *wajafa* lorsqu'elle est secouée » (وَوَجَفَ الشَّيْءُ إِذَا اضْطَرَبَ) *wa-wajafa l-šay' idā-ḍṭaraba*) et « Le cœur *wajafa/wajif* [lorsqu'] il s'agite » (وَوَجَفَ الْقَلْبُ وَجِيفًا خَفِقًا) *wa-wajafa l-qalb wajifan ḥafaqa*).

²⁸⁶⁶ Voir le chapitre 2 pour notre analyse de Q 79, 6-7 qui évoque le tremblement de la Terre lors de la Fin.

²⁸⁶⁷ Q 79, 8.

²⁸⁶⁸ Q 21, 103.

²⁸⁶⁹ Homélie 2/32, v. 113.

²⁸⁷⁰ Homélie 1/31, v. 131.

²⁸⁷¹ Q 27, 89.

présentées « avec une mauvaise œuvre » (بِالسَّيِّئَةِ/bi-l-sayy'a) lors du Jugement seront jetées dans le Feu, rejoignant par là la corrélation effectuée entre la frayeur et l'Enfer en Q 21, 103.

Le dernier verset à s'inscrire dans la thématique de l'évocation de la terreur du Jugement Dernier pour rassurer l'auditoire que ceux qui auront cru en Dieu et fait de bonnes œuvres y échapperont se situe dans la sourate al-Zuḥruf (Q 43) au sein d'une péricope eschatologique (vv. 65-80) qui débute par la menace de l'arrivée de l'Heure (v. 66) et se poursuit par des paroles adressées aux « Pieux » (الْمُتَّقِينَ/al-muttaqīn ; v. 67), aux « soumis [à Dieu] » (مُسْلِمِينَ/muslimīn ; v. 69)²⁸⁷² et aux « Serviteurs », possiblement par Dieu (mais cela n'est pas explicité, et peut-être s'agitait-il ici primitivement de Jésus) :

Ô mes serviteurs ! N'ayez de peur aujourd'hui ! Ne vous attristez pas ! (يَا عِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ)
(يَا عِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ /yā 'ibādi lā ḥawf 'alaykum al-yawm wa-lā antum taḥzanūn)²⁸⁷³

Le verset suivant (v. 70, selon le réarrangement de l'ordre des versets de Régis Blachère) continue avec un impératif : « Entrez au Jardin » (ادْخُلُوا الْجَنَّةَ/udḥulū l-janna), comprendre « Entrez au Paradis », à la suite de quoi se trouvent des descriptions des festins dudit Jardin (vv. 71-3), ainsi qu'à l'opposée, des descriptions de l'Enfer et ses tourments (vv. 74-7).

Tor Andrae écrivait que « La profonde gravité, la forte puissance morale qui se sont exprimées dans la conception prophétique du Jugement ont seulement trouvé dans l'Évangile [sic] leur épanouissement et leur perfection. Ici tout le panorama est dominé par l'idée du Jugement et de l'au-delà. »²⁸⁷⁴ avant de poursuivre en déclarant : « Si déjà dans l'Évangile [sic] il est prescrit aux enfants du Royaume de Dieu non seulement une constante veille mais encore la crainte du Juge qui peut jeter dans la Géhenne, on peut dire du Christianisme primitif que précisément cette crainte du Juge reçoit un accent plus fort encore ; elle doit être considérée comme la première et la plus puissante incitation aux œuvres du bien et de la miséricorde. [...] l'homme pieux fait son salut avec crainte et tremblement. Car c'est la crainte qui le pousse en avant... »²⁸⁷⁵.

1.4.3 Le Rassemblement et la Séparation

Dans l'eschatologie coranique, les deux notions fondamentales de l'après-Résurrection et d'avant le Jugement sont d'une part celle du « Rassemblement » et d'autre part celle de la « Séparation » dont un certain nombre d'expressions constituées de « Jour du/de la ... » rendent compte (voir chapitre 1).

²⁸⁷² Blachère, *Le Coran*, p. 523 met avec raison le v. 69 à la suite du v. 67 (« ... Exception faite des Pieux/ qui ont cru en Nos signes et furent soumis... »). Dans l'ordre actuel de la vulgate le sens est confus (« ... Exception faite des Pieux/ « Ô mes serviteurs !... »).

²⁸⁷³ Q 43, 68.

²⁸⁷⁴ Andrae, *Origines de l'islam*, p. 105

²⁸⁷⁵ *Ibid.*, p. 106.

Dans un premier temps, *a contrario* des scènes de Résurrection qui, nous l'avons vu, insistent sur la confusion qui règnera en ce jour où les Hommes seront éparpillés et dispersés, il sera donc à présent question d'une étape solennelle durant laquelle l'ensemble de l'humanité ressuscitée sera regroupée une dernière fois. Dans un second temps, avant une nouvelle séparation finale.

D'où proviennent ces idées coraniques d'un regroupement suivi d'une séparation eschatologiques des Hommes ? Quel vocabulaire les homélies arabes du Coran emploient-elles pour décrire ce grand Rassemblement de la Fin ? En quoi sont-elles les héritières de textes antérieurs et en quoi s'en différencient-elles ? Telles sont les questions que nous nous poserons afin d'aborder ces deux actions qui précèdent le Jugement Dernier.

Dès le début du 20^{ème} siècle, Tor Andrae avait déjà remarqué avec sa perspicacité habituelle que dans le Coran, « la conception de l'arrivée de Dieu pour le Jugement se ramène essentiellement à la représentation du rassemblement des hommes devant le Juge », avant de noter que le terme « rassemblement » y est employé comme expression technique en de nombreuses occurrences²⁸⁷⁶. Ce regroupement eschatologique est l'une des composantes du Jugement qui, toujours selon Andrae, est basé sur « le tableau de Mat. XXV »²⁸⁷⁷.

En effet, dès le second verset de la péricope du Jugement de l'Evangile de Mathieu (25, 31-46), Jésus est rapporté avoir déclaré que devant le Fils de l'Homme « seront rassemblées toutes les nations », après quoi il « séparera » les Hommes les uns des autres. Nous retrouvons là, en partie, une image eschatologique omniprésente dans le discours coranique sur la Fin. Bien que comme nous l'avons déjà dit, il n'y soit jamais question d'une figure messianique de type Fils de l'Homme, en de très nombreux endroits le Coran insiste sur le fait que *tous* les Hommes seront *rassemblés* devant Dieu après la Résurrection. Il serait donc naturel de proposer à la suite de Tor Andrae, comme l'a fait Emran El-Badawi, que cette péricope mathéenne fut « an important contributor to the sectarian dialogue of the Qur'ān's milieu »²⁸⁷⁸ et qu'un verset coranique comme Q 18, 47 qui affirme qu'au Jour Dernier, « Nous [i.e. Dieu] rassemblerons [les Hommes] sans laisser personne parmi eux » (وَحَشَرْنَاَهُمْ) (فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا / *wa-ḥašarnāhum fa-lam nuḡādir minhum aḥadan*) se fasse l'écho de Mt 25, 32.

Mais il ne faut pas perdre de vue deux éléments importants pour tenter de comprendre avec quel(s) sous-texte(s) un passage tel que Q 18, 47 a pu être composé et se faisant, chercher à comprendre dans quel but il l'a été.

D'abord, la thématique du « rassemblement » est un *topos* que le Nouveau Testament a hérité du vocabulaire vétotestamentaire, dans lequel elle est parfois associé au thème de la « dispersion ». Dans un contexte non eschatologique – bien que décrivant une perspective de salvation future – le livre du Deutéronome dépeint Moïse s'adressant à Israël en ces termes :

²⁸⁷⁶ *Ibid.*, p. 76.

²⁸⁷⁷ *Ibid.*, p. 75. Voir El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 193, qui écrit : « The judgment scene that takes place in the latter part of Matthew 25, in particular, typifies the importance of universal justice which Andrae maintains was a critical doctrine of the early Syriac Church and, subsequently, the Qur'ān's milieu. »

²⁸⁷⁸ El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, p. 194.

Le Seigneur ton Dieu changera ta destinée, il te montrera sa tendresse, il te rassemblera de nouveau de chez tous les peuples où le Seigneur ton Dieu t'aura dispersé./ Même si tu as été emmené jusqu'au bout du monde, c'est de là-bas que le Seigneur ton Dieu te rassemblera, c'est là-bas qu'il ira te prendre.²⁸⁷⁹

La Bible hébraïque évoque ici par deux fois le « rassemblement » du peuple d'Israël en exil en employant le verbe **צָבַרְךָ** (*qābaṣ*) au *piel*²⁸⁸⁰, qui se trouve traduit dans la LXX par un dérivé du verbe *συνάγω*²⁸⁸¹, le même employé par l'auteur de Mt 25, 32. En outre, ce « rassemblement » futur vient s'opposer à la « dispersion » actuelle d'Israël, exprimée par le verbe hébreu **פָּרַשׁ** (*pūš*) au *hifil*²⁸⁸². En revanche, la traduction grecque emploie ici le verbe *διασκορπίζω*²⁸⁸³, se distinguant donc du *ἀφορίζω* utilisé en Mt 25, 32.

Mais c'est surtout dans un écrit plus récent que le Deutéronome, le livre d'Ezéchiel, dont nous avons eu l'occasion de voir l'influence considérable sur les images eschatologiques des écrits monothéistes postérieurs, que l'on trouve un vocabulaire et un contexte qui se rapprochent le plus de celui de Mathieu. Dieu ordonne au « Fils d'Homme » de rapporter ses paroles à Israël :

... Ainsi parle le Seigneur Dieu : je vous rassemblerai du milieu des peuples et je vous réunirai des pays où vous avez été dispersés...²⁸⁸⁴

Ce passage ainsi que les deux autres analogues cités en note font clairement référence à Dt 30, 3-4, mais dans une nouvelle perspective eschatologique très nette. Y sont employés conjointement les verbes **צָבַרְךָ** (*qābaṣ*) tout comme dans le passage suscité de Dt, et **אָסַף** (*āsaf*) dont le sens est celui de « rassembler »²⁸⁸⁵. La LXX rend le premier verbe hébreu à l'aide d'un verbe grec dont le sens est toutefois différent : *εἰσδέχομαι*²⁸⁸⁶, ce qui mènerait à lire « Je vous accepterai du milieu des peuples... ». Le deuxième verbe est quant à lui traduit avec le grec *συνάγω*, celui-là même qui était employé dans la version des LXX de Dt 30, 3 ainsi que dans le texte original de Mt 25, 32.

²⁸⁷⁹ Dt 30, 3-4.

²⁸⁸⁰ Son sens est celui de « gather together » ou « assemble » (people). Voir Holladay, *Lexicon*, p. 312.

²⁸⁸¹ Liddell et Scott, *Lexicon*, p. 1691 : « bring together », « gather together » (of persons, animals), « unite ».

²⁸⁸² Ce verbe signifie « scatter » ou « disperse ». Voir Holladay, *Lexicon*, p. 290.

²⁸⁸³ Liddell et Scott, *Lexicon*, p. 412 : « scatter abroad », « disperse ».

²⁸⁸⁴ Ez 11, 17. Comparer à Ez 34, 12-3 : « ... je prendrai soin de mon troupeau ; je l'arracherai de tous les endroits où il a été dispersé [...] / ... je le rassemblerai des différents pays et je l'amènerai sur sa terre ... » ; Ez 28, 25 : « Ainsi parle le Seigneur Dieu : Quand je rassemblerai la maison d'Israël d'entre les peuples où elle a été dispersée, je manifesterai en elle ma sainteté... » et 37, 21 : « Dis-leur : Ainsi parle le Seigneur Dieu : Je vais prendre les fils d'Israël d'entre les nations où ils sont allés ; je les rassemblerai de partout et je les ramènerai sur leur sol. »

²⁸⁸⁵ Se dit à propos de la nourriture, de l'argent ou des Hommes. Voir Holladay, *Lexicon*, p. 23.

²⁸⁸⁶ Liddell et Scott, *Lexicon*, p. 494 : « take into », « admit ». Voir 2 Cor 6, 17.

Aux côtés de ce « rassemblement », la « dispersion » est à son tour exprimée par le biais du même verbe hébreu qu'en Dt 30, 3, רָפָה (*pūs*), et est traduite dans la version grecque par un autre verbe pour « éparpiller », « disperser » : διασπείρω²⁸⁸⁷.

Dans l'Évangile de Mathieu, l'action du « rassemblement » n'est pas opposée à la thématique de la « dispersion » comme en Dt 30 ; Ez 11 ; Ez 28 et Ez 34, mais à un autre thème antithétique – celui de la « séparation ». Il y est exprimé par l'intermédiaire du verbe ἀφορίζω qui signifie littéralement « [délimiter/séparer] d'une frontière » (ἀπό + ὄρος), ayant ainsi le sens de « séparer » ou « exclure »²⁸⁸⁸. Dans le Nouveau Testament, il n'est employé que trois fois dans un contexte eschatologique, deux fois au sein de ce même verset et une fois dans un autre verset de Mathieu (voir *infra*)²⁸⁸⁹.

Dans les paroles qui lui sont attribuées en Mt 25, 32, Jésus effectue une comparaison entre le Fils de l'Homme séparant les Hommes au Jour Dernier et le berger séparant les brebis des chèvres²⁸⁹⁰, utilisant ainsi deux fois le verbe ἀφορίζω. Cette image est très probablement héritée d'un autre verset vétérotestamentaire tiré du livre d'Ezéchiel qui vient à la suite d'un passage retranscrivant l'oracle « contre les bergers d'Israël » (Ez 34, 1 sqq.) dans lequel est annoncé la fin de l'exil d'Israël (Ez 34, 12-3 qui évoque le rassemblement succédant à la dispersion) : « Quant à vous, mon troupeau, ainsi parle le Seigneur Dieu : Je vais juger entre brebis et brebis, entre les béliers et les boucs »²⁸⁹¹.

Dans la version des LXX le verbe hébreu שָׁפַט (*šāfat*), qui a comme significations « régler (un litige) » ou « juger »²⁸⁹², est traduit par διακρινῶ dont le sens littéral est celui de « séparer » pour signifier « distinguer » ou « discerner » et de là « juger »²⁸⁹³.

En germe, nous avons donc dans la traduction grecque des LXX d'Ez 34, 17 les éléments essentiels de la description eschatologique du Jugement Dernier tel qu'il est décrit en Mt 25, 32 : à la fois jugement et séparation (physique, mais aussi dans le sens du jugement moral), ainsi qu'image des brebis et des chèvres/béliers/boucs. Ces deux catégories de bétail, quelque soit l'exact sens de la terminologie employée²⁸⁹⁴, représentent clairement respectivement les « justes » et les « mauvais » qui, ailleurs dans l'Évangile de Mathieu, sont décrits comme étant « séparés » (verbe ἀφορίζω) par les anges lors de la « Fin du monde »²⁸⁹⁵.

À ce tableau, il faut d'une part ajouter les descriptions de rassemblement des chapitres 11, 28, 34 et 37 d'Ezéchiel qui sont certainement, du moins en partie, à l'origine du rassemblement final de ce

²⁸⁸⁷ Liddell et Scott, *Lexicon*, p. 412 : « scatter », « spread about ». Au passif : « to be scattered ». Voir Ac 8, 1 et Ez 28, 25 où le verbe διασκοπίζω est employé avec les mêmes deux sens.

²⁸⁸⁸ Liddell et Scott, *Lexicon*, p. 292 : « mark off by boundaries », « separate », « distinguish », « exclude ».

²⁸⁸⁹ Les sept autres emplois se trouvent en Lc 6, 22 ; Ac 13, 2 ; Ac 19, 9 ; Rom 1, 1 ; 2 Cor 6, 17 ; Gal 1, 15 et Gal 2, 12.

²⁸⁹⁰ Cette comparaison se fait par le biais du grec ὡσπερ qui est employé dans le NT afin d'introduire une parabole, ce terme ayant un lien étroit soit avec ce qui précède soit avec ce qui suit (ou dans notre cas, avec les deux). Voir Zerwick et Grosvenor, *Grammatical Analysis*, p. 82.

²⁸⁹¹ Ez 34, 17.

²⁸⁹² « Decide », « settle (a dispute) » ; « judge ». Voir Holladay, *Lexicon*, p. 380.

²⁸⁹³ Liddell et Scott, *Lexicon*, p. 399 : « separate one from another », « distinguish », « decide » (of judges).

²⁸⁹⁴ Sur la problématique autour de cette question, voir Lutz, *Mathew 21-28*, pp. 276-7.

²⁸⁹⁵ Mt 13, 49.

verset eschatologique de Mathieu ; et d'autre part certains éléments de détails hérités eux aussi en partie du livre d'Ezéchiel²⁸⁹⁶.

Avertissement : le temps nous ayant fait défaut, nous n'avons pas pu achever les quelques sous-parties qui suivent et qui s'étalent sur une vingtaine de pages. Nous avons fait le choix de laisser à l'état brut les quelques données que nous avons rassemblées pour rédiger la fin de ce travail, une étape à laquelle nous reviendrons ultérieurement. Que le lecteur veuille bien nous en excuser.

Le rassemblement

À ce stade, il convient en outre de noter que le vingt-cinquième chapitre de l'Évangile de Mathieu n'est pas le seul qui ait pu constituer un potentiel sous-texte des passages coraniques qui décrivent le Rassemblement final, puisque le chapitre précédent que nous avons déjà vu à propos des deux thématiques consécutives que sont respectivement l'envoi des anges par le Fils de l'Homme et la grande trompette, précise en conclusion de verset que ceux-ci, « des quatre vents, d'une extrémité à l'autre, rassembleront ses élus » (ἐπισυνάξουσιν τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρων οὐρανῶν et ܘܢܟܢܫܘܢ ܠܘܢܟܢܫܘܢܐ ܘܢܟܢܫܘܢܐ ܘܢܟܢܫܘܢܐ ܘܢܟܢܫܘܢܐ ܘܢܟܢܫܘܢܐ / wa-nkanšūn la-gbayō dīlēh mēn arb'at rūhē mēn rēšhūn da-šmayō wa-‘damō l-rēšhūn)²⁸⁹⁷.

Mc 13, 27 : le Fils de l'Homme « rassemblera ses élus » (ܘܢܟܢܫܘܢܐ ܘܢܟܢܫܘܢܐ ܘܢܟܢܫܘܢܐ ܘܢܟܢܫܘܢܐ ܘܢܟܢܫܘܢܐ / w-hōydēn nšadar malākōy wa-nkanēš la-gbōy mēn arb'ōtayhēn rūhē mēn rēšōh d-ar'ō wa-‘damō l-rēšōh da-šmayō)

+ Mt 13, 40-1 [cf. Mt 3, 10 ; 7, 19 ; 16, 27] : les anges envoyés par le Fils de l'Homme « ramasseront » les iniques

Les textes néotestamentaires ne constituent qu'un chaînon dans l'ensemble de la tradition textuelle qui aboutit, dans notre cas d'étude, au Coran. El-Badawi (*Aramaic Gospel Traditions*, p. 195) remarque d'ailleurs que la scène de Mt 25 est développée par l'homéliste Aphraate, qui à son tour est reprise en Q 18, 48-9. Selon notre thèse générale, il nous semble le plus juste de considérer les passages eschatologiques en arabe qui se sont retrouvés intégrés au Coran comme des homélies dont le sous-texte est probablement, entre autres Mt 24 et Mt 25, comme nous pouvons le voir dans les homélies syriaques de Narsaï et Jacques de Saroug :

Narsaï, Homélie 18 (Fol. 131 r, l. 20) : « Il fera retentir devant lui le son de la trompette divine, et les

²⁸⁹⁶ Comparer l'expression « des quatre vents, d'une extrémité des cieux à l'autre » de Mt 24, 31 (et cf. Ap 7, 1) à Ez 37, 9 : « ... Ainsi parle le Seigneur Dieu : Souffles, viens des quatre points cardinaux, souffle sur ces morts et ils vivront. ». Comparer aussi à Za 2, 10 : « Allons ! Allons ! Quittez en hâte le pays du nord [i.e. l'empire babylonien] – oracle du Seigneur. C'est aux quatre vents du ciel [i.e. aux quatre points cardinaux, ou dans toutes les directions] que je vous avais dispersés – oracle du Seigneur. » et Ne 1, 9 : « mais si vous revenez à moi, si vous gardez mes commandements et les mettez en pratique, quand bien même vos exilés seraient aux extrémités du ciel, je les en rassemblerai... ».

²⁸⁹⁷ Mt 24, 31.

morts et les vivants se rassembleront... » (Gignoux, p. 483)
Narsai, Homélie 18 (Fol. 134 r, l. 9) : C'est le Signe « qui voyagera, tel un chef d'armée, devant leurs troupes, et lui aussi qui réunira les autres troupes... » (Gignoux, p. 466)
Jacques de Saroug, Homélie 1/31, v. 96 : les anges « rassembleront le monde pour le Jugement » (<i>wa-mkanšīn lēh l-ʿōlmō l-dīnō d-pōsīqōtō</i>)
Jacques de Saroug, Homélie 3/67, v. 297 : Dieu « rassemblera les os qui étaient dispersés » (<i>w-kōnēš garmē da-zdīqīn wōw</i>)
Jacques de Saroug, Homélie 3/67, v. 361 : « Et sans fatigue, il rassemblera les os des quatre coins du monde » (<i>wa-d-lō ʿamlō l-garmē mkanēš mēn kul pēnyōn</i>)

De plus, dans l'homélie *Sur la Fin et le Jugement* (2/32) de Jacques de Saroug (vv. 53-4), avant la séparation, tous les Hommes sont ensemble pour recevoir le Jugement qui est *de facto* universel :

Lorsqu'ils seront ressuscités hors de leurs tombeaux, dès lors, les fils d'Adam (*mō d-qōmū hōkēl yaldōy d-ōdōm mēn qabrayhūn*) ; Seront tous ensemble des multitudes mêlées, bonnes et mauvaises (*hōwēn kulhūn kēnšē hliṭē tōbē w-biṣē*)

Comme l'écrit Andrae (*Origines de l'islam*, p. 76) « Les hommes viennent devant Dieu en groupes séparés (*achtat XCIX*, 6), les bons [sont] séparés des méchants. Droite et gauche ont ici leur importance : les pieux sont ceux de la droite [...] ; les méchants sont ceux de la gauche... »

On consultera les passages suivants des homélies de Jacques de Saroug qui vont dans ce sens :

Homélie 4/68, vv. 45-6 : Là-bas les justes véritables seront loués par la justice (<i>l-hal mētqalsīn kēnē d-qūštō mēn kēnūtō</i>) ; Et les méchants blâmés pour leurs actions (<i>ōf mētganēn biṣē tamōn ba-ʿbōdayhūn</i>)
Homélie 4/68, vv. 198-9 : Pour un jugement équitable, ils entreront là pour y être examinés (<i>l-dīnō šawyō ʿōlīn tamōn d-nētbahrūn bēh</i>) ; Et tout homme que ses actes n'élèveront pas sera jeté en bas, lancé par terre (<i>w-kul da-ʿbōdōy lō mrīmīn lēh šīf ū wa-šdē</i>)
Homélie 1/31, vv. 151-2 : Et, semblables à des petits sans défense, ils se tiendront là avec leurs actes honteux, si leurs actions ne sont pas droites (<i>w-ak tōhūbē qōymīn tamōn ba-ʿbōdayhūn</i>) ; Et comme des gens (<i>w-ak bahītē ʿlō trīšīn sū-rōnayhūn</i>)

Comparer aux 29 occurrences coraniques suivantes qui emploient à la fois la racine *j m ʿ* et la racine *ḥ š r* pour évoquer le « rassemblement » des Hommes (bons et mauvais ; i.e. rassemblement universel) en vue du Jugement (i.e. universel lui aussi) :

Q 3, 9 : Notre Seigneur !, Tu es celui qui réunira les Hommes [litt. Tu es le Réunisseur des Hommes], en un jour sur lequel n'est pas de doute. Dieu ne manque point à [Sa] Promesse. (<i>رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ</i>) <i>rabbanā innaka jāmiʿ al-nās li-yawm lā rayb fihi inna Llāh lā yuḥlifu l-</i>

<i>mī'ād)</i>
Q 3, 25 : Comment [seront-ils] quand Nous les réunirons en un jour indubitable, [quand] chaque âme recevra exacte récompense de ce qu'elle se sera acquis et qu'ils ne seront point lésés ? (فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ /fa-kayfa idā jama' nāhum li-yawm lā rayb fihi wa-wuffiyat kull nafs mā kasabat wa-hum lā yuzlamūn)
Q 4, 87 : ... Il vous réunira certes, au Jour de la Résurrection ... (لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ /la-yajma'annakum ilā yawm al-qiyāma)
Q 4, 172 : ...Il les rassemblera vers Lui, en totalité (جَمِيعاً) (فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعاً) /fa-sayahšuruhum ilayhi jamī'an)
Q 6, 12 : ... Certes, Il vous réunira au Jour de la Résurrection. Nul doute à l'égard de ce jour ! ... (لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ) /la-yajma'annakum ilā yawm al-qiyāma lā rayb fihi)
Q 6, 22 : et, au jour où Nous les rassemblerons tous... (وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً) /wa-yawm nahšuruhum jamī'an)
Q 6, 128 : Et au jour où il les rassemblera en totalité, [Il dira] : « O assemblée des Djinns !... » (وَيَوْمَ) (وَإِن يَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْهُمْ يَوْمَ يُنْفَخُ الصُّورُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) /wa-yawm yahšuruhum jamī'an yā ma'sar al-jinn)
Q 10, 28 : Au jour où Nous les rassemblerons tous, Nous dirons ensuite... (وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً ثُمَّ نَقُولُ) /wa-yawm nahšuruhum jamī'an tumma naqūlu)
Q 10, 45 : Au jour où [Dieu] les rassemblera comme s'ils n'étaient demeurés qu'une heure du jour [, dans les tombeaux] ils se reconnaîtront mutuellement. ... (وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَن لَّمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنَ النَّهَارِ) (وَإِن يَحْشُرُهُمْ كَأَن لَّمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنَ النَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ) /wa-yawm yahšuruhum ka-an lam yalbatū illā sā'a min al-nahār yata'ārfūna baynahum)
Q 11, 103 : ... Ce sera un jour où les Hommes seront réunis ... (ذَلِكَ يَوْمَ مَجْمُوعٍ لَهُمُ الْآتِيسُ) /dālika yawm majmū' lahu l-nās)
Q 15, 25 : Ton Seigneur, Lui, les réunira. Il est sage, omniscient. (وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ) /wa-inna rabbaka huwa yahšuruhum innahu ḥakīm 'alīm)
Q 17, 97 : ... Nous les rassemblerons au Jour de la Résurrection... (وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) /wa-nahšuruhum yawm al-qiyāma)
Q 18, 47 : au jour où Nous mettrons les montagnes en marche, où tu verras la Terre [rasée] comme une plaine, où Nous rassemblerons [les Humains] sans laisser personne parmi eux. (وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ) (وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَأْتِي الْبُحْرَانُ أَكْثَافًا مُّتَتَابَةً وَنُحْشِرُ الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشْرَنَاهُمْ فَلَمَّ نُعَادِرُ مِنْهُمْ أَحَدًا) /wa-yawm nusayyiru l-jibāl wa-tarā l-arḍ bāzira wa-ḥašarnāhum fa-lam nuḡādir minhum aḥadan)
Q 18, 99 : En ce jour, Nous laisserons les uns se fondre en d'autres, en un flot. Il sera soufflé dans la Trompe et Nous les réunirons d'un coup. (وَتَرْكُنَا بِعَضْفِهِمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ) (وَتَرْكُنَا بِعَضْفِهِمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ) /wa-tarakanā ba'dahum yawma'idin yamūju fi ba'd wa-nufiḥa fi l-ṣūr fa-jama'nāhum jam'an)
Q 19, 68 : Par ton Seigneur ! certes, Nous les rassemblerons ainsi que les Démons puis, certes, Nous les présenterons agenouillés autour de la Géhenne ! (فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهمُ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ) (فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهمُ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ) /fa-wa-rabbika la-nahšurannahum wa-l-šayāṭin tumma la-nuḥdirannahum ḥawl jahannama jiṭiyyan)
Q 19, 85-6 : Au jour où Nous rassemblerons les Pieux, en masse, vers le Bienfaiteur, / où Nous pousserons les Coupables, en troupe, vers la Géhenne (وَيَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا وَسُوقًا) (وَيَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا وَسُوقًا) /wa-yawm nahšuru l-muttaqīn ilā l-raḥmāni wa-fadā wa-sūqā)

<p>أَلْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ حِمَمٍ وَّزُدًا /yawm naḥṣuru l-muttaqīn ilā l-Raḥmān wafdan/ wa-nasūqu l-mujrimīn ilā jahannama wīrdan)</p>
<p>Q 20, 102 : [en] ce jour où il sera soufflé dans la Trompe ! Nous rassemblerons les coupables, ce jour-là, hagards (يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا) /yawm yunfaḥu fī l-ṣūr wa-naḥṣuru l-mujrimīn yawma'idīn zurqan)</p>
<p>Q 25, 17 : Le jour où [les mécréants] seront réunis, eux et ce qu'ils ont adoré en dehors de Dieu... (وَمَا يُعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ) /wa-yawm yaḥṣuruhum wa-mā ya'budūn min dūn Allāh)</p>
<p>Q 27, 83 : Le jour où, de chaque communauté, Nous rassemblerons et répartirons par groupes une foule de ceux qui traitèrent Nos signes de mensonges (وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِّمَّنْ يَكْذِبُ بآيَاتِنَا فَهُمْ) /wa-yawm naḥṣuru min kull umma fawjan mi-man yukaddibu bi-āyātina fa-hum yuza'ūn)</p>
<p>Q 34, 40 : Au jour où Il réunira [les mécréants], en totalité ... (وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا) /wa-yawm yaḥṣuruhum jamī'an)</p>
<p>Q 37, 22 : Rassemblez ceux qui furent injustes ainsi que leurs épouses et ce qu'ils adoraient (أَخْشُرُوا) /aḥṣurū l-lāḍīna ḡalamū wa-azwājahum wa-mā kānū ya'budūn)</p>
<p>Q 44, 40 : En vérité, le Jour de la Décision est l'instant de leur réunion à tous (إِنَّ يَوْمَ الْفُضْلِ مِيقَاتُهُمْ) /inna yawm al-faṣl miqātuhum aġma'in)</p>
<p>Q 45, 26 : Réponds[-leur] : « Dieu vous donne la vie. Ensuite Il vous fera mourir, puis Il vous réunira pour le Jour indubitable de la Résurrection. » ... (قُلْ اللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ) /qul Allāh yuḥīkum ṭumma yumītukum ṭumma yajma'ukum ilā yawm al-qiyāma lā rayb fihī)</p>
<p>Q 46, 5-6 : Qui donc est plus égaré que ceux qui, en dehors de Dieu, prient [de Faux Dieux] qui ne les exaucent point et qui, au Jour de la Résurrection, de leur prière, seront insoucieux, / qui, lorsque les Hommes seront rassemblés, seront des ennemis pour eux... (وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَدْعُوا مِن دُونِ اللَّهِ مَن لَّا) /wa-man aḡalla mi-man yad'ū min dūn Allāh man lā yastajību lahu ilā yawm al-qiyāma wa-hum 'an du'ā'ihim ḡāfilūn/ wa-idā ḡuṣīra l-nās kānū lahum a'dā')</p>
<p>Q 50, 44 : Le jour où se fendra la Terre, les [rejetant] rapidement, cela sera pour Nous un Rassemblement facile. (يَوْمَ تَشَقُّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ) /yawm taṣaqqaqu l-ard' anhum sirā'an ḡālika ḡaṣr' alaynā yasīr)</p>
<p>Q 56, 50 : [les premiers et les derniers] Seront réunis en un [temps/lieu] fixé, un Jour Connu ! (لَا مَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ) /la-majmū'ūn ilā miqāt yawm ma'lūm)</p>
<p>Q 64, 9 : Le jour où Il vous réunira pour le Jour de la Réunion... (يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ) /yawm yajma'ukum li-yawm al-jam')</p>
<p>Q 77, 38 : Cela sera le Jour de la Décision/Séparation. Nous vous aurons réunis... (هَذَا يَوْمُ الْفُضْلِ جَمْعًاكُمْ) /hādā yawm al-faṣl jama'nākum)</p>
<p>Q 81, 5 : Lorsque les bêtes farouches seront regroupées (وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ) /wa-idā l-wuḡuṣ ḡuṣīrat)</p>

La séparation

À l'inverse, après le rassemblement de l'ensemble des Hommes, la « séparation » aura lieu entre les bons et les mauvais (il n'est jamais certain si cela se fait avant ou après le Jugement, bien que ce dernier semble plus logique. Voir Dominique Sourdel, « Le jugement des morts dans l'islam », pp. 182-3, qui écrit : « Les actions des hommes permettent de les séparer en deux groupes qui sont appelés parfois « gens de la droite » et « gens de la gauche » [cf. Q 90, 17-20 et Q 101, 5-6]. Il semble que la séparation ait lieu aux abords même de la géhenne [cf. Q 19, 69 et Q 71-2]... »).

Cette image coranique (et homilétique, voir *infra*) correspond à l'élément b) vu en introduction à cette partie concernant le Jugement Dernier. Elle provient, entre autres, du sous-texte de Mt 13, 49 : « les anges surviendront et sépareront les mauvais d'avec les justes (ἀφοριοῦσιν τοὺς πονηροὺς ἐκ μέσου τῶν δικαίων et حَصْرَ اِدْمَكَّ حَصْرَ حَصْرَ /wā-nfaršūn bišē mēn baynay zadiqē) ».

Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, le Coran emploie deux formules composées pour décrire cette action de la séparation : le « Jour de la Séparation » (يوم الفرقان/yawm al-furqān) en Q 8, 41 et Q 30, 14 et le « Jour de la Séparation » (يوم الفصل/yawm al-faṣl) de Q 37, 21 et Q 77, 38 notamment.

On comparera ces formules à la « Séparation » (پُورْشُونُ/pūršōnō), terme employé chez Jacques de Saroug dans plusieurs de ses homélies (Homélie /67, 152+156+187 ; Homélie 2/32, 71 ; etc.) :

<p>Homélie 3/67, vv. 152-3 : Dans son enseignement [i.e. à Jésus], il a montré lui, le Juge universel, le symbole/Signe (حَصْرَ اِدْمَكَّ حَصْرَ حَصْرَ /rēmzō ḥōy b-malfōnūtēh hōw dōēn kul) De la séparation qui aura lieu à la fin pour les Hommes (حَصْرَ اِدْمَكَّ حَصْرَ حَصْرَ /al pūršōnō d-hōwē l-ḥartō la-bnaynōšō)</p>	<p>Q 30, 14 : Au jour où se dressera l'Heure, ils se sépareront (وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُنْفَرُونَ /wa-yawm taqūmu l-sā'a yawma'īdin yatafarraqūn)</p>
<p>Jacques de Saroug, Homélie 3/67, v. 156 : La séparation entre les justes et les pécheurs (حَصْرَ اِدْمَكَّ حَصْرَ حَصْرَ /al pūršōnō d-bēt zadiqē wa-l-ḥaṭōyē)</p>	<p>Q 22, 17 : Au jour de la Résurrection, Dieu distinguera entre eux [ceux qui auront cru et ceux qui auront été Associateurs] (إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ /inna Llāh yafṣilu baynahum yawm al- qiyāma)</p>
<p>Homélie 3/67, v. 243 : Par le grand tremblement, chacun sera séparé de son compagnon (حَصْرَ اِدْمَكَّ حَصْرَ حَصْرَ /b-zō'ō rabō pōrēš kulnōš mēn bar zōgēh)</p>	
<p>Homélie 2/32, vv. 57-8 : Il enverra en hâte les anges aux quatre coins de la Terre (مَسَادَرُ اِرْبَعِ اَرْبَعِ /mšadar 'irē ba-rhibūtō l-arba' pēnyōn) ; Pour que, semblables aux</p>	

moissonneurs, ils séparent les grains de l'ivraie (<i>d-ak ḥōsūdē nfaršūn ḥēṭē mēn zizōnē</i>)	
Homélie 2/32, vv. 63-4 : C'est avec le feu qu'il [le Fils de Dieu] juge et il a des verges de flamme (<i>b-ūrō dōēn w-īt lēh šabṭē d-šalhēbitō</i>) ; Et avec la flamme, il sépare les justes des méchants (<i>wa-b-gōzaltō pōrēš kēnē mēn 'ulē</i>)	
Homélie 2/32, vv. 71-2 : Ainsi se fera la séparation au Jour Dernier (<i>hōkan hōwē pūršōnō b-yōmō ḥrōyō</i>) ; Car il ne convient pas que l'homme pêche à cause de son compagnon (<i>w-lō zōdēq lēh l-gabrō d-nēḥṭē b-ēlat ḥabrēh</i>)	

1.4.4 L'exposition des actes des Hommes

Dans la scène du tribunal eschatologique, les Hommes sont informés de chacun de leurs actions – bonnes et mauvaises – comme cela ressort des quatorze versets coraniques suivants :

Q 2, 281 : Soyez pieux [, redoutant] un jour où vous serez ramenés à Dieu, où chaque âme recevra juste prix de ce qu'elle se sera acquis, où [les Hommes] ne seront point lésés. (<i>وَأَتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ</i>) <i>/wa-ttaqū yawman turja'ūna fihi ilā Llāh tumma tuwaffā kull nafs mā kasabat wa-hum lā yuzlamūn</i>
Q 3, 161 : ... Quiconque fraudera, viendra avec ce qu'il fraudera, au jour de la Résurrection. Ensuite chaque âme recevra le juste prix de ce qu'elle se sera acquis et ils ne seront point lésés. (<i>وَمَنْ يَغْلُلْ</i>) <i>/wa-man yaḡlul ya't bi-mā ḡalla yawm al-qiyāma tumma tuwaffā kull nafs mā kasabat wa-hum lā yuzlamūn</i>
Q 3, 185 : Toute âme goûtera la mort. Au Jour de la Résurrection, vous ne recevrez exactement que vos rétributions. Quiconque sera écarté du Feu et sera introduit dans le Jardin aura obtenu le Succès. La Vie Immédiate n'est que jouissance fallacieuse. (<i>كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّقُونَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ</i>) <i>/kull nafs dā'iqat al-mawt wa-innamā tuwaffawna ujūrakum yawm al-qiyāma fa-man zuhziḥa 'an al-nār wa-udḥil al-janna fa-qad fāza wa-mā l-ḥayāt al-dunyā illā matā' al-ḡurūr</i>
Q 14, 51 : [Tout cela] afin que Dieu récompense chaque âme de ce qu'elle se sera acquis. Dieu sera prompt à faire rendre compte. (<i>لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ</i>) <i>/li-yajziya Llāh kull nafs mā kasabat inna Llāh sarī' al-ḥisāb</i>
Q 16, 111 : au jour où chaque âme viendra, plaidant pour elle-même, [où] chaque âme sera

<p>exactement payée de ce qu'elle aura fait et [où les Hommes] ne seront point lésés. (يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ) يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ عَنْ نَفْسِهَا وَتُوْفَىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ <i>yawm ta'ti kull nafs tujādilu 'an nafsihā wa-tuwaffā</i> <i>kull nafs mā 'amilat wa-hum lā yuzlamūn</i>)</p>
<p>Q 36, 54 : En ce jour, nulle âme ne sera lésée en rien et vous ne serez récompensés que de ce que vous faisiez [sur Terre]. (فَأَلْيَوْمَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ <i>fa-l-yawm lā tuzlamu nafs</i> <i>šay'an wa-lā tuḥawna illā mā kuntum ta'malūn</i>)</p>
<p>Q 39, 70 : Chaque âme recevra le prix exact de ce qu'elle aura fait [car] Dieu sait très bien ce que [les Hommes] faisaient. (وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ) يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ <i>wa-wuffiyat kull nafs mā 'amilat wa-</i> <i>huwa a'lam bi-mā yaf'alūn</i>)²⁸⁹⁸</p>
<p>Q 58, 6 : Au jour où Dieu les ressuscitera, en totalité, et les avisera de ce qu'ils auront fait... (يَوْمَ يَبْعَثُهُم) يَوْمَ يَبْعَثُهُم بِمَا عَمِلُوا <i>yawm yab'aṭuhum Allāh jami'an fa-yunabbi'uhum bimā 'amilū</i>)</p>
<p>Q 64, 7 : ... puis vous serez avisés de ce que vous aurez fait. Cela, pour Dieu, sera aisé. (ثُمَّ لَتُنَبِّئَنَّ بِمَا) يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ <i>tumma la-tunabba'ūna bi-mā 'amiltum wa-dālika 'alā Llāh yasīr</i>)</p>
<p>Q 75, 13 : Il sera annoncé à l'Homme, ce jour-là, ce qu'il aura accompli et remis à plus tard. (يُنَبِّئُ) يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ <i>yunabba'ū l-insān yawma'idin bi-mā qaddama wa-aḥḥara</i>)</p>
<p>Q 78, 40 : Certes, Nous vous avons avertis d'un Châtiment proche, un Jour où l'Homme contempera ce que ses mains auront accomplies et où le mécréant dira : « Si seulement j'étais poussière ! » (إِنَّا) يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ <i>innā andarnākum 'adāban</i> <i>qarīban yawm yanẓuru l-mar' mā qaddamat yadāhu wa-yaqūlu l-kāfir yā laytanī kuntu turāban</i>)</p>
<p>Q 81, 14 : Toute âme saura ce qu'elle aura accompli. (عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرَتْ) يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ <i>'alimat nafs mā aḥḍarat</i>)</p>
<p>Q 82, 5 : Toute âme saura ce qu'elle aura [amassé] pour ou contre elle. (عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ) يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ <i>'alimat nafs mā qaddamat wa-aḥḥarat</i>)</p>
<p>Q 99, 6 : Ce jour-là, les Hommes sortiront dispersés pour que leur soient montrées leurs œuvres. (يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ) يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ <i>yawma'idin yaṣḍuru l-nās aštātān li-yuraw a'mālahum</i>)</p>

En outre, lors du Jugement de la Fin, ce qui était caché sera dévoilé, aucun secret ne subsistera. On découvre dans un premier temps la conception des Hommes qui se retrouvent exposés devant Dieu *en rangs* et *debout* pour que leurs actions soient jugées, de la même manière que dans les homélies de Jacques de Saroug :

<p>Homélie 2/32, vv. 107-8 : Se tiendront devant lui de grandes multitudes, sans désordre (مَصْحَب) مَصْحَب / qōymīn qūdmōy <i>kēnšē rōrbē kad lō šgīšīm</i>) ; Et aussi les nations et les peuples et les races sans se confondre (ܘܘܢܘܢܘܢ) ܘܘܢܘܢܘܢ / w-ōf šarbōtō</p>	<p>Q 6, 30 : Ah ! puisses-tu voir quand, mis debout devant leur Seigneur... (وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَىٰ) يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ <i>wa-law tarā id wuqifū 'alā rabbihim</i>)</p>
--	--

²⁸⁹⁸ À ce sujet, voir El-Badawi, *Aramaic Gospel Traditions*, pp. 193-8 et en particulier les pp. 196-8.

<p>w-gēnsē w-tūhmē kad lō blīlīn)</p>	
<p>Homélie 4/68, vv. 213-4 : Quand on verra tout ce qui était caché comme quelque chose qui est révélé (ܡܘܕܝܢܐ ܕܡܝܢ ܗܘܝܘܬܐ ܕܡܝܢ ܗܘܝܘܬܐ /mō d-mēthazyōn kul kasyōtō ak galōyōtō) ; Et que les rangs se tiendront debout, mis à nu devant la majesté (ܡܘܕܝܢܐ ܕܡܝܢ ܗܘܝܘܬܐ ܕܡܝܢ ܗܘܝܘܬܐ /wa-b-fūrsōyō qōymīn sēdrē qdōm rabūtō)</p> <p>v. 245 : Quand la création et le monde seront rangés en ordre, génération par génération (ܡܘܕܝܢܐ ܕܡܝܢ ܗܘܝܘܬܐ ܕܡܝܢ ܗܘܝܘܬܐ /mō da-sdīrō brītō w-‘ōlmō šarbōn šarbōn)</p>	<p>Q 18, 48 : « [Le jour où] ils seront exposés à ton Seigneur, en rangs, [il leur sera dit] ... » (وَعُرِّضُوا) /wa-‘urīdū ‘alā rabbika ṣaffan)</p>
<p>Homélie 4/68, vv. 49-50 : Là-bas seront mises à nu les taches horribles de ceux qui ont fait le mal (ܠܗܠ ܡܝܬܦܪܫܐܢ ܡܘܡܐ ܫܢܝܐ ܕ-ܦܘܠܗܝ ܕ-ܐܠܐ /l-hal mētfarsēn mūmē snayō d-pōlḥay ‘ōlō) ; Et chacun se tiendra debout, sans voile, avec ses actions (ܡܘܕܝܢܐ ܕܡܝܢ ܗܘܝܘܬܐ ܕܡܝܢ ܗܘܝܘܬܐ /w-qōēm kulnōš ba-‘bidōtēh d-lō taḥfitō)</p>	<p>Q 34, 31 : ... Ah ! puisses-tu voir quand les Injustes seront mis debout devant leur Seigneur, se renvoyant l’invective les uns aux autres ! ... (وَأَلْو تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْتُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْجَعُ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ) /wa-law tarā id al-ẓālimūn mawqūfūn ‘ind rabbihim yarji‘u ba‘ḍuhum ilā ba‘ḍ)</p>
	<p>Q 83, 6 : Un jour où les Hommes seront debout devant le Seigneur de l’Eternité ? (يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ) /yawm yaqūmu l-nās li-rabb al-‘ālamīn)</p>

Dans un second temps, nous apprenons que l’ensemble des actes des Hommes est mis à nu : aucun secret ne sera plus caché. Cette image se trouve là aussi à la fois dans les homélies arabes qui seront intégrées au Coran et dans les homélies syriaques de Jacques de Saroug :

<p>Homélie 4/68, vv. 153-4 : Tout ce qui fut caché viendra en effet pour la révélation en toute clarté (ܡܘܕܝܢܐ ܕܡܝܢ ܗܘܝܘܬܐ ܕܡܝܢ ܗܘܝܘܬܐ /kul dak-sē gēr otē l-gēlyō nahīrōit) ; Et tout sera mis à nu devant le juge de toute la Terre (ܡܘܕܝܢܐ ܕܡܝܢ ܗܘܝܘܬܐ ܕܡܝܢ ܗܘܝܘܬܐ /w-kul mētfarsē qdōm dayōnō d-kulōh ar‘ō)</p>	<p>Q 100, 10-1 : [Lorsque] sera mis au jour ce qui est dans les poitrines/ En vérité, leur Seigneur, sur eux, ce jour-là sera certes bien informé ! (وَحُصِّلَ) /wa-ḥuṣila mā fi l-ṣudūr/inna rabbahum bihim yawmaidīn la-ḥabīr)</p>
<p>vv. 167-8 : La vérité se lèvera sur les choses cachées, que l’on avait enfouies (ܡܘܕܝܢܐ ܕܡܝܢ ܗܘܝܘܬܐ ܕܡܝܢ ܗܘܝܘܬܐ /dōnaḥ qūštō ‘al kasyōtō da-ṭmīrōn way) ; Elle révélera et mettra à nu les secrets bien cachés (ܡܘܕܝܢܐ ܕܡܝܢ ܗܘܝܘܬܐ ܕܡܝܢ ܗܘܝܘܬܐ /w-gōlē mfarsē la-stīrōtō da-stīrōn way)</p>	<p>Q 4, 42 : En ce jour, ceux qui auront été infidèles et auront désobéi au Messager aimeront que la Terre les recouvre et ne pourront céler un [seul] discours à Dieu. (يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصُوا) /yawma’īdin yawaddu l-laḍīna kafarū wa-‘aṣaw</p>

Sourdel (« Le jugement des morts dans l'islam », p. 186) précise que les prophètes seront présents lors du Jugement (Jésus pour accuser son peuple d'avoir déformé son message en Q 4, 157 ou Abraham pour intercéder auprès de Dieu pour son père et sa mère incroyants en Q 26, 86) mais que le « message coranique n'est pas favorable à l'intercession, dont la possibilité est même niée vigoureusement [réf. à Q 74, 47 et Q 26, 100], bien qu'elle concède qu'ailleurs le Coran admet que l'intercession est possible avec la permission de Dieu [réf. à Q 53, 26-7]²⁹⁰⁰. En dernier lieu, on verra El-Badawi au sujet de l'intercession (il évoque la différence entre le Coran où seul Dieu intercède, ou plutôt selon lui, est abondant (šafā'a) et le Nouveau Testament dans lequel Jésus intercède)²⁹⁰¹.

Les deux versets suivants affirment qu'au Jour du Jugement, seul Dieu intercèdera :

Q 66, 8 : Ô vous qui avez cru, revenez à Dieu d'un repentir sincère. Peut-être votre Seigneur vous effacera-t-Il vos mauvaises actions et vous fera entrer dans des jardins... (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ)
 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ / *yā ayyuhā l-laḏīna āmanū tūbū ilā Llāh tawba*
naṣūḥan ʿasā rabbukum an yukaffira ʿankum sayyʿātikum wa-yudḥilukum jannāt

Q 64, 9 : ... Ceux qui auront cru en Dieu et auront fait de bonnes œuvres, Il leur effacera leurs mauvaises actions et les fera entrer dans des jardins sous lesquels coulent les rivières, où ils seront éternellement. Cela est le Grand Succès ! » (وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ)
 وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ / *wa-man yuʿminu bi-Llāh wa-yaʿmal ṣāliḥan yukaffir*
ʿanhu sayyʿātihi wa-yudḥilhu jannāt tajrī min taḥtiḥā l-anhār ḥālidīna fihā abadan dālika l-fawz al-ʿaẓīm

Les versets suivants, dont le sous-texte de certains (surtout Q 70, 10-5) est clairement à trouver dans le livre d'Ezéchiel²⁹⁰², précisent qu'il n'y aura aucune intercession en dehors de Dieu (voir Sourdel, « Le jugement des morts dans l'islam », p. 184 : « Livrets et balances insistent sur le caractère rigoureusement individuel du Jugement : chaque âme est face à elle-même et à ses actions... » à la suite de quoi elle cite Q 82, 29 ; Q 70, 11-4 ; Q 26, 88-9 et Q 17, 16+53+59 avant de conclure : « Il n'y a donc pas de compensation possible : l'homme est seul, définitivement isolé de son clan, de sa tribu. Les liens familiaux n'ont plus la moindre valeur et le jugement déterminé par les actes individuels est apparemment sans appel. » puis à la p. 186 d'écrire que Dieu, en tant que seul intercesseur, « peu alors « effacer » certaines des fautes inscrites dans les livrets » [réf. à Q 4, 100 et Q 5, 118]) :

Q 2, 48 : Prenez garde à un jour où nulle âme ne sera en rien récompensée pour une [autre] âme, [où] nulle intercession ne sera acceptée à son endroit, [où] nul équivalent ne sera pris à sa place, [où les Impies] ne seront point secourus ! » (وَأَنْتَقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا)
 وَأَنْتَقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا / *wa-ttaqū yawman lā tajzī nafs ʿan nafs šayʿan wa-lā yuqbalu minhā šafāʿa wa-*

²⁹⁰⁰ Voir aussi Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, pp. 311-4.

²⁹⁰¹ El-Badawi, *Syro Aramaic Gospel Traditions*, pp. 190-3.

²⁹⁰² Ez 18, 19-20 : « Or vous dites : « Pourquoi ce fils ne supporte-t-il pas la faute de son père ? » Mais ce fils a accompli le droit et la justice, il a observé toutes mes lois et les a accomplies : certainement il vivra./ Celui qui pêche, c'est lui qui mourra : le fils ne portera pas la faute du père ni le père la faute du fils ; la justice du juste sera sur lui et la méchanceté du méchant sera sur lui. »

<i>lā yu'ḥaḍu minhā 'adl wa-lā hum yunṣarūn)</i>
Q 2, 123 : Prenez garde à un jour où nulle âme ne sera en rien récompensée pour une [autre] âme, [où] nul équivalent ne sera admis à sa place, [où] nulle intercession ne lui sera utile, [où les Impies] ne seront point secourus. » (وَأَتَقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ) <i>lā yu'ḥaḍu minhā 'adl wa-lā tanfa'uhā šafā'a wa-lā hum yunṣarūn)</i>
Q 2, 254 : O vous qui croyez !, faites dépense [en aumône] sur ce que Nous vous avons attribué, avant la venue d'un jour où il n'y aura ni troc ni amitié ni intercession, [où] les Impies seront les Injustes. <i>yā ayyuhā l-lādīna āmanū anfiqū mim mā razaqnākum min qabl an ya'tiya yawm lā bay' fihī wa-lā ḥulla wa-lā šafā'a wa-l-kāfirūn hum al-ẓālimūn)</i>
Q 20, 109 : Ce jour-là, l'Intercession ne sera efficace qu'en faveur de qui le Bienfaiteur permettra [d'intercéder] et pour qui Il agréera qu'on parle. (يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ) <i>yawma'idīn lā tanfa'u l-šafā'a illā man aḍina lahu l-Raḥmān wa-raḍiya lahu qawlan)</i>
Q 26, 87-8 : « Ne me confonds pas, au jour où ils seront ressuscités/ au jour où ne seront utiles ni richesse, ni enfants mâles » (وَلَا تُخْزِينِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ) <i>wa-lā tuḥzini yawm yub'atūn)</i>
Q 31, 33 : O Hommes !, soyez pieux envers votre Seigneur ! Craignez un jour où nul père ne vaudra pour son enfant et où nul enfant ne vaudra rien pour son père ! La promesse de Dieu est vérité. ... <i>yā ayyuhā l-nās attaqū rabbakum wa-ḥšaw yawm lā yajzi wālid an waladihi wa-lā mawlūd huwa jāz an wālidihī šay'an inna wa'd Allāh ḥaqq)</i>
Q 34, 23 : L'intercession ne sera efficace, auprès de Dieu [au Jugement Dernier] [...] Quand enfin la frayeur sera bannie de leurs cœurs... (إِذَا فَزَعٌ عَنْ قُلُوبِهِمْ) <i>ḥattā idā fuzzi'a 'an qulūbihim)</i>
Q 39, 44 : Dis : « A Dieu revient l'intercession tout entière. ... » (قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا) <i>qul li-Llāh al-šafā'a jamī'an)</i>
Q 40, 18 : Avertis-les du Jour de l'Imminente quand, angoissés, les cœurs jusqu'à la gorge, les Injustes n'auront ni défenseur, ni intercesseur capable d'être obéi. (وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْأَزْفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى) <i>wa-andirhum yawm al-azifa id al-qulūb ladā l-ḥanājir kāzimīn mā li-l-ẓālimīn min ḥamīm wa-lā šafi' yuṭā'a)</i>
Q 44, 41 : [C'est] le Jour où nul maître ne sera en rien utile à [son] client et [où] ils ne seront pas secourus. (يَوْمَ لَا يُغْنِي مَوْلَى عَنْ مَوْلَى شَيْئًا وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ) <i>yawm lā yuḡnī mawlā 'an mawlā šay'an wa-lā hum yunṣarūn)</i>
Q 58, 17 : Ni leurs biens ni leurs enfants ne leur serviront de rien contre Dieu. ... (لَنْ تُغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ) <i>lan tuḡniya 'anhum amwāluhum wa-lā awlādūhum min Allāh šay'an)</i>
Q 60, 3 : Ni vos liens de parenté, ni vos enfants ne vous seront d'utilité au Jour de la Résurrection. Il décidera entre vous. Dieu est, de ce que vous faites, clairvoyant. (لَنْ تَنْفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) <i>lan tanfa'akum arḥāmukum wa-lā awlādukum yawm al-qiyāma yaḥsilu baynakum)</i>
Q 69, 35 : Il n'a aujourd'hui ici nul défenseur, (فَالْيَوْمَ هَاهُنَا حَمِيمٌ) <i>fa-laysa lahu l-yawm hā hunā</i>

	wa-ḥaṣa‘at al-aṣwāt li-l-Raḥmān fa-lā tasma‘u illā hamsan)
Homélie 1/31, vv. 153-4 : Là, les paroles ne seront pas nécessaires et les hommes éloquents non plus (لَا يَكْفِيكَ لَوْلَا لَوْ /lō mētba‘in mēlē tamōn w-lō malōlē) ; Car c’est un seul qui parlera et le monde tout entier se tiendra en tremblant (دَحَاةٌ مِّنْ حَمَلٍ حَمَلٌ حَمَلٌ حَمَلٌ حَمَلٌ /d-ḥad ū mmalēl w-kulēh ‘ōlmō b-zō‘ō qōēm)	Q 27, 85 : Et la Parole tombera sur eux [en punition] de ce qu’ils auront été injustes et ils ne pourront parler. (وَوَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ بِمَا ظَلَمُوا فَهُمْ لَا يَنْطِقُونَ /wa-waqa‘a l-qawl ‘alayhim bi-mā ḡalamū fa-hum lā yunṭiqūn)
Homélie 3/67, vv. 428-9 : Un tonnerre terrible rugira là-bas violemment (مَدَامَ دَسَلَمَ دَسَلَمَ دَسَلَمَ /nōhēm tamōn ra‘mō dhīlō taqīfōit) ; Et il n’est Homme qui, de frayeur, pourra dire une parole (وَلَا يَكْفِيكَ لَوْلَا /w-lō nōš yōhēb mēlat pūmēh mēn būlhōyō)	Q 30, 12 : Au jour où se dressera l’Heure, Il frappera les Coupables de mutisme (وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُبْلِسُ الْمُجْرِمُونَ /wa-yawm taqūmu l-sā‘a yublisu l-mujrimūn)
Homélie 3/67, vv. 424-5 : Longtemps là-bas les cris se succéderont (سَيَكْفِيكَ لَوْلَا /ḥōbšīn tamōn qōlē l-qōlē nagīrōit) ; L’effroi rendra muets tous les esprits remplis de stupeur (وَلَا يَكْفِيكَ لَوْلَا /w-tōrīn tōmhīn kul rē‘yōnīn mēn sūrō)	Q 77, 35 : Ce sera un jour où ils ne s’exprimeront pas (هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ /hādā yawm lā yanṭiqūn)
	Q 78, 38 : Au jour où l’Esprit et les Anges se tiendront debout, sur un rang, sans parler, sauf ceux à qui le Bienfaiteur l’aura permis et qui diront la Vérité ²⁹⁰³ . (يَوْمَ يَوْمُ الرُّوحِ وَالْمَلَائِكَةِ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا /yawm yaqūmu l-rūḥ wa-l-malā‘ika ṣaffan lā yatakallamūna illā man aḡina lahu l-Raḥmān wa-qāla ṣawāban)

Puisque les Hommes sont muets durant le Jugement Dernier, ce sont leurs actes qui « parlent » pour eux dans les homélies de Jacques de Saroug, comme dans l’Homélie 2/32, vv. 125-6 : « Les actions de chacun se tiendront devant lui (بَدَدَةٌ دَحَاةٌ مِّنْ حَمَلٍ حَمَلٌ حَمَلٌ حَمَلٌ /bōdē d-kulnōš hēnūn qōymīn b-afay kulnōš) ; Car sa voix se taira et elles proclameront ses œuvres » (دَحَاةٌ مِّنْ حَمَلٍ حَمَلٌ حَمَلٌ حَمَلٌ /da-šlē qōlēh w-hēnūn qō‘ēn ‘al sūrōnōy). Les actions des Hommes, dans le Coran se trouvent notamment autour de leurs cous comme en Q 3, 180 : « ... Au Jour de la Résurrection, ils recevront, autour du cou, ce dont ils auront été avarés. ... » (سَيُطَوَّقُونَ مَا بَجَلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) et Q 17, 13 : « À chaque Homme, Nous avons appliqué son sort sur son cou et, au Jour de la Résurrection, Nous lui sortirons un rôle qu’il trouvera déroulé » (وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْمَنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ)

²⁹⁰³ Sourdel, « Le jugement des morts dans l’islam », p. 185 prend ce verset pour une trace d’intercession possible de la part de « témoins », dont les Anges font partie.

يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا /wa-kull insān alzamnāhu ṭā'ira fi 'unuqihi wa-nuhriju lahu yawm al-qiyāma kitāban yalqāhu mansūran).

On trouve en outre la notion des actions des Hommes écrites sur les corps, sur les membres de ceux qui les ont commises (Andrae, *Origines de l'islam*, pp. 76-7 : « Leurs propres membres, leurs langues, leurs mains, leurs pieds portent témoignage contre eux (XXIV, 24 ; XXXVI, 65 ; XLI, 19) et cf. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, p. 320) à la fois dans le Coran et dans les homélies de Jacques de Saroug :

<p>Homélie 2/32, vv. 137-8 : Les corps des Hommes seront, devant la justice (<i>دَحْمَ فِتْيَانٍ وَصَنَعَهُمْ مَدْرَ دَمْعِهِمْ</i> /dōmēn pagrē d-bnaynōšō qdōm kēnūtō) ; Semblable à des livres où sont écrites toutes les actions (<i>لَا مِثْلَ لَهَا وَلَا مِثْلَ لَهَا حَلَّ حَتَّى حَلَّ</i> /la-mgalōtō da-b-hēn ktibin kul sū'rōnīn)</p>	<p>Q 24, 23-4 : ... À eux un immense Châtiment,/ au jour où leurs langues, leurs mains, leurs pieds témoigneront contre eux de ce qu'ils faisaient. » (<i>وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝ يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ</i>) (<i>وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ</i> /... wa-lahum 'aḏāb 'aẓīm/ yawm tašhadu 'alayhim alsinatuhum wa-aydihim wa-arjuluhum bi-mā kānū ya'malūn)</p>
<p>Homélie 2/32, 139-40 : Sur les [...], les actions seront écrites (<i>لِحَاكِمٍ مِّنْ حَتَّى حَتَّى حَتَّى</i> /l-bar mēn sēgrē 'bōdē qōymīn ba-ktibōtō) ; Bonnes et mauvaises, sur les membres de ceux qui les ont commises (<i>بِأَعْمَالِهِمْ حَلَّ حَتَّى حَتَّى</i> /tōbē w-bišē 'al hadōmē d-'ōbūdayhūn)</p>	<p>Q 41, 20 : quand enfin ils viendront [à ce Feu], leurs oreilles, leurs regards, leurs peaux témoigneront contre eux de ce qu'ils faisaient (<i>حَتَّى إِذَا مَا جَاؤَهَا شَهِيدٌ عَلَيْهِمْ سَمْعُهَا وَأَبْصَارُهَا وَجُلُودُهُمْ</i>) (<i>بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ</i> /hattā idā mā jā'ūhā šahida 'alayhim sam'uhum wa-abṣāruhūm wa-julūduhum bimā kānū ya'malūn)</p>

De manière plus générale et fréquente, lors du Jugement, il s'agit essentiellement du Compte (*حِسَاب* /hisāb) des actions des Hommes. C'est ce qui apparaît en Q 88, 26 : « Puis à Nous revient leur Compte ! » (*تُمْ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ*) /tumma 'alaynā hisābahum) ; en Q 78, 27 : « Ils ne s'attendaient pas à un Compte » (*لَإِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ حِسَابًا*) /innahum kānū lā tarjūna hisāban).

Les actions des Hommes ont été consignées de leur vivant (Q 18, 46 ; Q 21, 94 ; Q 36, 11 ; Q 69, 18) dans un livre céleste, une idée qui apparaît dans le Coran en Q 78, 29 : « Toute chose, Nous l'avons consignée dans un écrit » (*وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا*) /wa-kull šay' aḥṣaynāhu kitāban) et en Q 82, 10-2 : « En vérité, à votre rencontre, sont certes des [Ange]s qui retiennent [vos actes],/ Des [Ange]s nobles qui écrivent,/ Sachant ce que vous faites ! » (*يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ*) /wa-inna 'alaykum la-ḥāfiẓīn/ kirāman kātibīn/ ya'lamūna mā taf'alūn)²⁹⁰⁴.

La contrepartie de ce livre céleste est la remise d'un livre/rôle contenant le compte des actions des Hommes lors du Jugement²⁹⁰⁵ :

²⁹⁰⁴ Voir Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, pp. 316-7.

²⁹⁰⁵ Sourdel, « Le jugement des morts dans l'islam », p. 181 : « ... il ressort que chaque homme sera rétribué selon ses propres actions consignées dans le livret individuel qu'il recevra. Mais la sentence est déjà virtuellement prononcée, le bilan de chaque livret rejetant son détenteur dans l'une ou l'autre catégorie... ».

<p>Q 84, 7-12 : Celui qui recevra son rôle en sa dextre./ Sera jugé avec mansuétude/ Et s'en ira vers les siens, joyeux./ Celui qui au contraire recevra son rôle derrière son dos,/ Appellera l'anéantissement/ Alors qu'il sera exposé à un brasier (فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ ﴿١٠﴾ فَسَوْفَ يُحَاسِبُ) فَسَوْفَ يُدْعَوُا تُبُورًا وَيُصَلَّىٰ حِسَابًا يَسِيرًا ﴿١١﴾ وَيُنْقَلَبُ إِلَىٰ أَهْلِهِ مَسْرُورًا ﴿١٢﴾ وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ ﴿١٣﴾ فَسَوْفَ يَدْعُوا ثُبُورًا وَيَصَلَّىٰ سَعِيرًا /fa-ammā man ūtiya kitābahu bi-yamīnihi/ fa-sawfa yuḥāsabu ḥisāban yasīran/ wa-yanqalibu ilā ahlihi masrūran/ wa-ammā man ūtiya kitābahu warā' zahrihi/ fa-sawfa yad'ū tubūran/ wa-yaṣlā sa'iran)</p>
<p>Q 83, 7 : Prenez garde ! En vérité, le rôle des Libertins est dans le Sijjīn (كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ) /kallā inna kitāb al-fujjār la-fi sijjīn)</p>
<p>≠ Q 83, 18 : Qu'ils prennent garde ! En vérité, le rôle des Purs, est dans le 'Illiyūn, (كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ) /kallā inna kitāb al-abrār la-fi 'illiyīn)</p>
<p>Q 69, 19-21 : Celui à qui son rôle sera remis dans sa main droite et [qui] dira : « Voici ! lisez mon rôle ! (هَٰؤُمْ أَقْرَأُوا كِتَابِيَهٗ) /fa-ammā man ūtiya kitābahu bi-yamīnihi fa-yaqūlu hā'umu-qrā'ū kitābīyah) / Je devinais que je trouverais mon Compte ! », (إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ) /innī ḡanantu annī mulāq' ḥisābīyah)/- celui-là sera dans une vie agréable, (فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ) /fa-huwa fi 'īša rāḡiya)</p>
<p>≠ Q 69, 25-6 : Celui qui recevra son rôle dans sa main gauche et [qui] dira : « Plût au ciel qu'on ne m'eût pas remis mon rôle !, (أَوْتِ كِتَابِيَهٗ) /wa-ammā man ūtiya kitābahu bi-šimālihi fa-yaqūlu yā laytanī lam ūta kitābīyah)/ que je ne connusse pas ce qu'est mon Compte ! (وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهٗ) /wa-lam adri mā ḥisābīyah)</p>
<p>Q 17, 71 : « Le jour où Nous appellerons tous les Hommes avec leur rôle, ceux à qui l'on remettra leur rôle dans la dextre, ceux-là le liront et ne seront point lésés d'un fil. »</p>

1.4.7 L'interrogatoire

De manière apparemment paradoxale, puisque nous avons vu que dans le Coran les Hommes sont frappés de mutisme au Jour du Jugement, ils seront interrogés lors du Jugement. Cette thématique de l'interrogatoire est fréquente dans la littérature antérieure au Coran, comme dans les homélies de Jacques de Saroug qui à leur tour se servent d'un sous-texte néotestamentaire²⁹⁰⁶.

C'est le cas notamment de Q 102, 8 : « Puis vous serez interrogés, ce jour-là, sur la vie de délices/prospérité/biens [de ce monde] » (ثُمَّ لَتَسْأَلَنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ) /tamma la-tas'alunna yawma'idin 'an al-na'im) et peut-être (le vocabulaire est ambigu mais le contexte des versets est clairement

²⁹⁰⁶ Sourdel, « Le jugement des morts dans l'islam », p. 185 se demande si le « juge tout-puissant » procèdera à un interrogatoire lors du Jugement : « procède-t-il à un interrogatoire et permet-il à l'homme de présenter une défense ? ». Elle répond que la réponse dominante est que non, que « toute excuse sera vaine » en se référant à Q 76, 15-6 et Q 41, 19. Mais elle admet que la notion d'interrogatoire apparaît en Q 37, 24 ; en Q 7, 5 ; Q 6, 23 ; Q 16, 112.

Cette catégorie d'Hommes est opposée aux « mécréants » (الكافرون/al-kāfirūn), à « ceux qui crient au mensonge » (المكذِّبون/al-mukaddibūn) qui auront le « châtiment du Feu » (عذاب النار/ʿadāb al-nār) en Q 2, 126+201 ; Q 3, 16 ; etc.

Là encore on lira ces textes notamment à la lumière de l'Homélie 1/31, v. 210 de Jacques de Saroug : « Les méchants reconnaissent, pour leurs actes, le châtiment du feu » (ܘܟܘܢܝܢ ܘܟܘܢܝܢ ܘܟܘܢܝܢ ܘܟܘܢܝܢ /mōdīn bīšē b-nēqdō d-nūrō l-sū'rōnāyhūn).

En plusieurs occurrences, les textes du Coran jouent sur l'opposition entre les visages rayonnants des bons et ceux sombres des mauvais²⁹⁰⁸.

Q 88, 2-3 : Les visages, ce jour-là, seront soumis,/ Œuvrant, fatigués (عَامِلَةً ۞ وَوُجُوهُ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ ۞) /wujūh yawma'idīn ḥāšī'a/ 'āmila nāšiba)
≠ Q 88, 8-9 : Les visages, ce jour-là, seront doux,/ Pour leurs efforts, satisfaits (لِسَعْيِنَا ۞ وَوُجُوهُ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ ۞) /wujūh yawma'idīn nā'ima/ li-sa'ihā rādiyya)
Q 80, 38-42 : Ce jour-là des visages seront rayonnants,/ Souriants et joyeux,/ Tandis que d'autres, ce jour-là, seront couverts de poussière,/ Recouverts de ténèbres:/ Ceux-là auront été les mécréants et les libertins. » (وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرَةُ الْفَجَرَةُ ۞ وَوُجُوهُ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ۞ ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ ۞ وَوُجُوهُ يَوْمَئِذٍ عَلَيَا عِبْرَةٌ ۞ تَرَهَقَهَا قَتَرَةٌ ۞) /wujūh yawma'idīn musfira/ dāhika mustabšira/ wujūh yawma'idīn 'alayhā ḡabara/ tarhaquhā qatara/ ūlā'ika hum al-kafarat al-fajara)
Q 75, 22-5 : Les visages, ce jour-là, seront éclatants,/ Vers leur Seigneur, regardant./ Les visages, ce jour-là, seront austères,/ Pensant qu'il leur sera fait un malheur. (إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۞) /wujūh yawma'idīn nāḏira/ ilā rabbihā nāzira/ wujūh yawma'idīn bāsira/ tazunnu an yuf'ala bihā fāqira)
Q 39, 60 : Au Jour de la Résurrection, tu verras ceux qui ont crié au mensonge contre Dieu, le visage enténébré. (وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَىٰ اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ) /wa-yawm al-qiyāma tarā l-laḏīna kaḏabū 'alā Llāh wujūhuhum muswadda)
Q 3, 106 : au jour où des visages s'éclaireront tandis que d'[autres] visages s'assombriront. A ceux dont les visages s'assombriront [il sera dit]... (يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهُ وَتَسْوَدُّ وُجُوهُ فَأَمَّا الَّذِينَ أَسْوَدَّتْ ۞) /yawm tabyaḏḏu wujūh wa-taswaddu wujūh fa-ammā l-laḏīna-swaddat wujūhuhum)

On comparera ces versets à ceux qui, de différentes manières expriment l'idée que les visages ou les regards seront « humiliés », « baissés » – un concept que l'on retrouve chez Jacques de Saroug, dans son Homélie 1/31, v. 226 : « Là-bas fleurit et donne à son auteur la honte au visage » (ܘܬܡܘܢ ܘܬܡܘܢ ܘܬܡܘܢ ܘܬܡܘܢ /tamōn šōhō w-yōhbō l-mōrōh bēhtat afē).

²⁹⁰⁸ Andrae, *Origines de l'islam*, p. 76 : « Les visages des justes sont heureux, brillants, ceux des méchants couverts de poussière, sombres, abattus (LXXX, 38-42 ; LXXXVIII, 2-9 ; LXXV, 22-25). En note : Ainsi dans l'apocalyptique judéo chrétienne.

Q 79, 9 : Leurs regards seront humiliés. (أَبْصَارُهَا خَاشِعَةٌ/abṣāruhā ḥāšīʿa)
Q 68, 43 : [Au jour] où, les regards baissés, l'humiliation les couvrira... (أَبْصَارُهُمْ تَرَاهُمْ ذِلَّةً/ḥāšīʿa abṣāruhum tarhaquhum ḏilla)
Q 24, 37 : ... un jour où les cœurs et les regards seront retournés. (يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالأَبْصَارُ/yawman tataqallabu fihi l-qulūb wa-l-abṣār)
Q 20, 111 : Que les visages s'humilient devant le Vivant, le Subsistant ! Déçu sera celui qui s'est chargé d'une iniquité. (وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا)/wa-ʿanat al-wujūh li-l-ḥayy al-qayyūm wa-qad ḥāba man ḥamala ḏulman)

1.4.10 Exhortations « monacales » en vue d'une rétribution favorable au Jour du Jugement

Les recommandations d'œuvrer en secret (ou sans désir de récompense) en vue du Jugement se trouvent fréquemment dans l'homilétique, notamment dans l'Homélie 1/31, vv. 223-6 :

Celui qui a fait le bien et l'a caché, pour qu'il ne soit pas manifesté (أَيْنُو دَا بَد تَبْتُو وَتَمْرُو د لُو تَهْتُو وَه) ; Son âme le manifeste et fait son éloge devant le juge (أَيْنُو دَا بَد تَبْتُو وَتَمْرُو د لُو تَهْتُو وَه/mḥōyō nafṣōh wa-mṣabḥō lēh qdōm dayōnō). Celui qui a caché la méchanceté dans le secret quand il l'accomplissait (أَيْنُو دَا بَد تَبْتُو وَتَمْرُو د لُو تَهْتُو وَه/w-aynō d-ṭašī bīstēh b-kēsyo wa-d-mēstaʿrō) ; Là-bas fleurit et donne à son auteur la honte au visage (تَمُونُ سَوَهِو وَيُؤْتُو لَمُورُو د لَمُورُو د لَمُورُو د/tamōn ṣōḥō w-yōḥbō l-mōrōh bēhtat afē)

Comparer à :

Q 2, 271 : Si vous donnez ouvertement vos aumônes, combien elles sont bonnes ! Si vous les cachez en les donnant aux pauvres, c'est mieux pour vous... (إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَبِعَمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ) (in tubdū l-ṣadaqāt fa-niʿimmā hiya wa-in tuḥfūhā wa-tuʿtūhā l-fuqarāʾ fa-huwa ḥayr lakum)
Q 2, 274 : Ceux qui dépensent leurs biens, la nuit et le jour, en secret et en public, auront leur rétribution auprès de leur Seigneur... (الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَالَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ) (al-ladīna yunfiqūna amwālahum bi-l-layl wa-l-nahār sirran wa-ʿalāniyat ^{am} fa-lahum ajruhum ʿind rabbihim)
Q 14, 31 : « Dis à Mes serviteurs qui sont croyants, d'accomplir la Prière et de faire dépense en secret et en public, sur ce que Nous leur avons attribué, avant que ne vienne un jour où il n'existera ni troc ni fraternité. »

Ces exhortations typiques de la piété de type monacale se trouvent aussi exprimées dans des passages qui critiquent l'amour qu'ont certains des richesses : Q 100, 8 (cf. Q 111, 2) : « ... l'amour des richesses... » (حُبِّ الْخَيْرِ/ḥubb al-ḥayr) que l'on comparera à Jacques de Saroug, Homélie 1/31, v. 263 : « L'amour de l'argent... » (رَهْمَاتِ كَسْفُو/rēḥmat kēsfo) :

	Q 92, 5-11 : Celui qui donne, qui craint,/ Et qui croit sincère le bienfait/la vertu,/ Nous lui
--	---

	<p>faciliterons/rendrons facile la prospérité ;/ Et quant à celui qui est avare, qui se considère riche/ Et qui traite de mensonge le bienfait/la vertu,/ Nous lui faciliterons/rendrons facile la difficulté/la gêne:/ Sa fortune ne lui servira à rien lorsqu'il tombera. (فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَى ۖ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ۖ فَسَنِيَّاهُ لِلْيُسْرَى ۖ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى ۖ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى ۖ فَسَنِيَّاهُ لِلْعُسْرَى ۖ) /fa-ammā man aʿṭā wa-ttaqā/ wa-ṣaddaqa bi-l-ḥusnā/ fa-sanuyassiruhu li-l-yusrā/ wa-ammā man baḥala wa-staḡnā/ wa-kaddaba bi-l-ḥusnā/ fa-sanuyassiruhu li-l-ʿusrā/ wa-mā yuḡnī ʿanhu māluhu idā taraddā)</p>
	<p>Q 69, 28 : De rien ne m'a servi ma fortune ! (مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيَةٌ) /mā aḡnā ʿannī māliyah)</p>
<p>Jacques de Saroug, Homélie 68, v. 235 : Quand les riches seront courbés et malheureux dans la misère (مَوَدَّعِي ۖ وَتَوَدَّعِي ۖ وَتَوَدَّعِي ۖ) /mō d-ʿatirē kfifin wa-dwēn b-mēskēnūtō)</p> <p>Homélie 168, vv. 195-6 : La richesse tombera ; la gloire sera foulée aux pieds ; l'autorité abattue (نَفِيلُ ۖ وَدَيْشُ ۖ) /nfil ʿūtrō w-dīš īqōrō ʿgēn šūlṭōnō) ; Le pouvoir jeté à terre ; la force anéantie mais la vérité resplendira (شَيْفُ ۖ وَهَدُونُ ۖ) /shīf ūḥdōnō wa-bṭīl ʿūšnō w-qūštō nōṣaḥ)</p>	<p>Q 23, 64-5 : Quand enfin Nous aurons frappé du Châtiment les Riches, parmi eux, alors ils clameront !/ Ne clamez pas en ce jour ! Par Nous vous ne serez point secourus ! (حَتَّىٰ إِذَا أَخَذْنَا مُتْرًا فِيهِمْ بِالْعَذَابِ إِذَا هُمْ يَجْتَرُونَ ۖ لَا يُجَرُّوهُمُ الْيَوْمَ إِنَّا كُنَّا مِنْهَا نَافِلِينَ ۖ) /hattā idā aḥadnā mutr fihim bi-l-ʿadāb idā hum yujʿarūn/ lā tujʿarū l-yawm innakum minnā lā tunṣarūn)</p>
	<p>Q 9, 35 : « au jour où ces métaux [l'or et l'argent] seront portés à incandescence dans le feu de la Géhenne, [où] par eux seront marqués leurs fronts, leurs flancs et leur dos, [où il leur sera crié] : « Voici ce que vous thésaurisiez. Goûtez ce que vous thésaurisiez. » »</p>

Voir aussi les comparaisons suivantes :

Q 89, 19 : « Vous mangez l'héritage goulûment ! » (وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا) /wa-taʿkulūna l-turāt aklan lamman)

// Jacques de Saroug, Homélie 2/32, v. 150 : Celui qui seul a mangé son bien, on n'aura pas pitié de lui (وَدَيْشُ ۖ وَتَوَدَّعِي ۖ) /w-d-akal dīlēh hw balḥūdōy lō ḥōnīn lēh)

Q 89, 20 : « Vous aimez la richesse d'un amour sans borne ! » (وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا) /*wa-tuḥibbūna l-māl ḥubban jamman*)

// Jacques de Saroug Homélie 1/31, vv. 117-8 : Le bruit du tremblement troublera l'amour pour l'argent (قَوْلُ دِزْوَ دَا مَدُّودِ لَوْحِ الرَّهْمَاتِ كَسْفِو) /*qōlō d-zō'ō da-mdūd lōh l-rēḥmat kēsfo*) ; Et, à cause de cet amour, seront méprisées toutes les âmes qu'il a agitées (وَمَتَبَسْرُونَ بَوْحَ كُلِّ نَفْسٍ تَتَمَتَّعَ بِهَا) /*w-mētbasrōn bōh kul nafṣōtō d-šēgšat ēnēn*)

+ Homélie 1/31, vv. 119-20 : Là sera couverte de honte la richesse temporelle qui n'a pas durée (هَاتِيهَا تَمُونَ بَوْحَةَ دَابْنِو دَا لَوْحِ الرَّهْمَاتِ) /*tamōn bōhēt 'ūtrō d-zabnō d-lō ētqadi*) ; Et la convoitise du monde dont le temps sera fini et sur qui, soudain, la colère a fondu (وَرَغَاتِ دَا لَوْحِ الرَّهْمَاتِ) /*w-rēgat 'ōlmō da-šlēm zabnōh w-šafhōh rūgzō*)

+ Homélie 1/31, vv. 121-2 : Là tous les biens réprouveront ceux qui les possèdent (هَاتِيهَا تَمُونَ بَوْحَةَ دَابْنِو دَا لَوْحِ الرَّهْمَاتِ) /*tamōn bōsrīn kul qēnyōnē l-qanōyayhūn*) ; Et un tremblement jettera les puissants à bas de leurs rangs (وَالسَّالِتِو سَوْحِو دَا لَوْحِ الرَّهْمَاتِ) /*wa-l-šalitē sōḥēf zō'ō mēn dargayhūn*)

Voir aussi Q 102, 1 : La course aux richesses vous distrait (أَلْهَاكُمْ التَّكَاثُرُ) /*alhākum al-takāṭur*)

// Jacques de Saroug, Homélie 1/31, vv. 261-2 : Et nous voici troublés, agités et fébriles (وَهَوَّوْنَا وَرَجَّوْنَا وَرَجَّوْنَا) /*w-hō šgēšīnan wa-rhibīnan wa-ḥtīrīnan*) ; Soucieux d'acquérir chaque jour davantage (وَالْحَفِيفِو نَقْنِو دَا لَوْحِ الرَّهْمَاتِ) /*wa-ḥfiṭīnan nēqnē kulyōm yatīrōtō*)

Sur les orgueilleux et les hypocrites qui sont dénoncés comme ayant cherché à exposer leur foi de manière ostentatoire en public :

Q 2, 264 : O vous qui croyez !, n'annulez point vos aumônes par rappel de celles-ci et tort, comme celui qui dépense son bien ostensiblement devant les Hommes, sans croire en Dieu et au Jour Dernier. ... (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ ...) /*yā ayyuhā l-laḏīna āmanū lā tubṭilū ṣadaqātikum bi-l-mann wa-l-aḏā ka-l-laḏī yunfiq mālahu ri'ā' al-nās wa-lā yu'minu bi-Llāh wal-l-yawm al-āḥir*)

Q 107, 4-6 : Malheur aux priants,/ qui, de leur prière, sont distraits,/ qui sont pleins d'ostentation (فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ) /*fa-wayl li-l-muṣallīn/al-laḏīna hum 'an ṣalātihim sāhūn/al-laḏīna hum yurā'ūn*) [≠ Q 70, 22 sqq.]

// Jacques de Saroug, Homélie 68, v. 159 : Celui qui a prié dans les carrefours se révélera lui-même (أَيْنَ دَخَلَ حَلَّو دَا لَوْحِ الرَّهْمَاتِ) /*aynō d-ṣali 'al zōyōtō nḥōwē nafšēh*)

+ Homélie 68, vv. 161-2 : Celui qui, sur la foi des apparences, était loué par ceux qui le voyaient (مَنْ دَخَلَ حَلَّو دَا لَوْحِ الرَّهْمَاتِ) /*man d-ētqalas ba-šaylōtō mēn ḥazōyē*) ; Se tient là malheureux, blâmé par ses familiers (مَدَّوَيَا قَوْمِو دَا لَوْحِ الرَّهْمَاتِ) /*madway qōēm kad mētganē mēn yōdū'ōy*)

+ Homélie 32, v. 154 : Celui qui se sera enorgueilli ne Le trouvera pas (وَدَا حَلَّو دَا لَوْحِ الرَّهْمَاتِ) /*w-da-hwō ḥtīrō galyūt afē lō mēškaḥ lēh*)

De même, reproche est fait à ceux qui ne nourrissent pas les pauvres et les orphelins :

Q 107, 1-3 : As-tu vu celui qui traite de mensonge le Jugement ? (أَرَأَيْتَ الَّذِي يَكْذِبُ بِالَّذِينَ) /a ra`yta l-ladī yukaddibu bi-l-dīn/ C'est celui-là qui repousse l'orphelin (يَدْعُ الْيَتِيمَ) /fa-dālika l-ladī yadu`u l-yatīm/ Et n'encourage pas à nourrir le pauvre. (وَلَا يُحِضُّ عَلَى طَعَامِ الْمُسْكِينِ) /wa-lā yaḥuḍḍu `alā ṭa`ām al-miskīn)

+ Q 69, 34 : Il n'invitait pas à nourrir le Pauvre ! (وَلَا يُحِضُّ عَلَى طَعَامِ الْمُسْكِينِ) /wa-lā yaḥuḍḍu `alā ṭa`ām al-miskīn)

Au contraire, ceux qui donnent leur argent sont parmi les bons et seront auprès de Dieu (+ cf. ci-dessus Q 2, 271-4) :

Q 76, 8-9 : Ils donnaient la nourriture – pour l'amour du Seigneur – au Pauvre, à l'Orphelin, au Captif./ « Nous vous nourrissons », [disaient-ils], « pour l'amour de Dieu, ne désirant de vous ni récompense ni gratitude. Nous craignons, de notre Seigneur, un jour menaçant, catastrophique.

+ Q 2, 177 : La bonté pieuse ne consiste point à tourner votre face du côté de l'orient et de l'occident, mais l'homme bon est celui qui croit en Dieu et au Jour Dernier, aux Anges, à l'Écriture et aux Prophètes, qui donne du bien – quelque amour qu'il en ait –, aux Proches, aux Orphelins, aux Pauvres, au Voyageur, aux Mendiants et pour l'affranchissement des Esclaves, qui accomplit la Prière et donne l'Aumône. ... (لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) ... وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَأَتَى الزَّكَاةَ) /laysa l-birr an tuwallū wujūhakum qibal al-mašriq wa-l-mağrib wa-lākin al-birr man āmana bi-llāh wa-l-yawm al-āḥir wa-l-malā'ika wa-l-kitāb wa-l-nabiyyīn wa-ātā l-māl `alā ḥubbihi dawī l-qurbā wa-l-yatāmā wa-l-masākīn wa-bn al-sabīl wa-l-sā'ilīn wa-fi l-riqāb wa-aqāma l-ṣalāt wa-ātā l-zakāt)

// Jacques de Saroug, Homélie 68, vv. 271-2 : Quand la veuve criera de douleur contre ceux qui l'exploitent (مَوَدَّعَةً حَتَّى يَحْكُمَ لَهَا جَدُّهَا) /mō d-armaltō gō'yō b-ḥašō `al ḥōṭūfēh) ; Et que l'orphelin accusera devant le juge celui qui l'a battu (وَيَقُولُ لِمَنْ جَاءَهُ مِنَ الْمَسْكِينِ) /w-yatmō mqaṭrēg l-aynō d-qafhēh qdōm dayōnō)

+ Q 70, 22-7 : Sauf les priants,/ Ceux qui, dans leur prière, sont constants ;/ Ceux dont les biens sont un droit déterminé/ Pour le demandeur et le malheureux ; / Ceux qui croient véridique le Jour du Jugement ;/ Ceux qui, du Châtiment de leur Seigneur, se préservent

// Cf. Jacques de Saroug Homélie 2/32, v. 151 : Celui qui aura dépensé ses richesses pour les pauvres d'un cœur joyeux (مَنْ جَاءَهُ مَالٌ فَجَاءَهُ فِي سُبُلِ الْمَسْكِينِ) /d-ōbēd nēksōy `al mēskēnē b-lēbō pšīhō)

+ Homélie 2/32, v. 153 : Celui qui se sera abaissé, le libre accès auprès de Dieu lui sera donné (مَنْ جَاءَهُ مَالٌ فَجَاءَهُ فِي سُبُلِ الْمَسْكِينِ) /kul d-ētmaḥak pōrēsyo mētyahbō lēh)

1.4.11 La « séparation » finale entre les bons et les méchants

Conclusion

Au cours de cette étude, nous avons cherché à démontrer plusieurs choses. Nous avons tout d'abord voulu insister sur l'*omniprésence* du discours eschatologique à travers l'ensemble du corpus coranique. En effet, hormis les trois dernières sourates, chacun de ses chapitres contient des éléments d'un discours sur la Fin. Celui-ci peut toucher à des descriptions plus ou moins longues de la rétribution de l'Homme dans l'au-delà qui prend la forme de la récompense du Paradis, ou du châtement de l'Enfer – une thématique dont nous n'avons pas traitée ici, mais qui mériterait une étude comparative détaillée qui prendrait en compte à la fois des textes sassanides dont les descriptions de festins trouvent un écho certain dans la représentation coranique du Paradis²⁹¹⁰ et à la fois les homélies syriaques héritières, entre autres, de la pensée d'Ephrem²⁹¹¹. Le discours eschatologique du Coran traite aussi de tous les événements qui vont se dérouler avant cette rétribution, allant des discours polémiques sur la véracité de la Résurrection ou le moment de la venue de l'Heure jusqu'au Jugement Dernier. Nous avons consacré notre travail à l'ensemble de ces événements qui se trouvent répartis et disséminés, sans véritable chronologie, à travers la totalité du corpus coranique²⁹¹².

En outre, nous avons voulu montrer que certains versets (par exemple Q 8, 41), ou même sourates entières (par exemple Q 110 et Q 107), qui jusqu'à présent avaient été compris comme se référant à des événements 'historiques' tels que des batailles menées par Muḥammad ou des affronts avec des adversaires polythéistes font plus de sens lus sous un jour eschatologique.

Ainsi, selon les résultats de nos recherches, il semble indéniable que la thématique centrale du Coran est eschatologique.

Que pouvons-nous déduire de cette conclusion ? Nous pourrions suivre de nombreux chercheurs, parmi lesquels nous citerons encore Tor Andrae, pour affirmer que

Le fond de la prédication de Mahomet, la partie centrale de son apostolat, c'est qu'il est le seul, dans une génération frivole et insouciant, à avoir connaissance d'un événement terrible qui guette tous ces hommes légers, occupés seulement à rire et plaisanter. Ce nuage de tempête qui menace et déjà obscurcit l'horizon, la catastrophe qu'il voit proche et dont il est l'avertisseur « nu », le messenger

²⁹¹⁰ Voir Courtieu, « Das Glück bei Allah », pp. 499-543 et « Cushions, bottles », à paraître.

²⁹¹¹ Voir Andrae, *Origines de l'islam*, pp. 151-7 et récemment, Sinai, « Eschatological Kerygma », pp. 263- pour un utile tableau comparatif de parallèles entre le Coran et les textes bibliques et homilétiques syriaques pour ce qui est des descriptions du Paradis et de l'Enfer.

²⁹¹² Andrae, *Origines de l'islam*, p. 71 notait avec raison : « Une présentation ordonnée et cohérente de ses vues eschatologiques n'est pas dans l'intention du Prophète, et on la chercherait en vain dans le Coran ».

« qui vient en courant, les vêtements en lambeaux, pour avertir du malheur qui est sur le point d'éclater », c'est le Jugement Dernier, le Jour du Jugement et du règlement de comptes²⁹¹³

Malgré sa pertinence, nous ne pouvons toutefois pas nous accorder avec les prémices de l'affirmation de cet auteur (et de bien d'autres) puisque nous avons cherché à mettre de côté la vision simpliste et erronée du paradigme dominant des études occidentales sur le Coran qui cherche à relier l'ensemble de ses textes à la vie de Muḥammad. Nous avons en effet noté, dès l'introduction, que le corpus coranique est un patchwork de textes de natures et d'époques différentes, liés entre eux par divers processus éditoriaux²⁹¹⁴, et résultant donc d'auteurs variés.

Nous pouvons ainsi déduire de l'omniprésence de textes eschatologiques dans le Coran que c'est cette thématique qui est le medium privilégié de ses auteurs.

La question corollaire est de savoir ce que peut nous indiquer un tel choix. Comme le soulignait Gabriel Reynolds, le principal moyen d'exhortation des homélies syriaques est celui de l'eschatologie²⁹¹⁵. En partant de cette remarque, ainsi qu'en élaborant et en développant les théories avancées par cet auteur, de même que celles de Tor Andrae et de Nicolai Sinai, nous avons cherché à lire les passages coraniques eschatologiques comme des homélies arabes qui fonctionnent sur le même modèle que leurs pendants syriaques.

Les conclusions de cette étude comparative entre le corpus d'homélies sur la Fin composées par Narsai et Jacques de Saroug et le corpus de versets eschatologiques coraniques sont les trois suivantes.

En premier lieu, nous avons cherché à remonter à la source des sous-textes de ces deux corpus homilétiques. En effet, comme nous l'avons vu, le propre de l'homélie est de commenter un ou plusieurs versets bibliques, et d'élaborer se faisant un nouveau discours exhortatif, parénétiq. Nous avons donc essayé de déceler les sous-textes de l'un et de l'autre des corpus. Cela nous a permis de retracer l'histoire et les développements des idées et des images eschatologiques et se faisant, de comprendre le sens et la fonction nouvelle que prennent ces sous-textes bibliques une fois intégrés aux homélies syriaques et aux versets coraniques. *In fine*, nous avons cherché à offrir une alternative au paradigme de l'« emprunt » ou de l'« influence » juive et/ou chrétienne sur le Coran en suggérant que l'ensemble des textes coraniques que nous avons étudiés sont des compositions originales de style homilétique qui font allusion ou se réfèrent à divers passages bibliques qui sont autant de « sous-textes ».

²⁹¹³ Andrae, *Mahomet*, p. 53. Voir aussi notamment Sourdel, « Le jugement des morts dans l'islam », p. 179 : « Le prédication de Mohammad, on l'a souvent souligné, est tout entière centrée sur l'annonce de la fin des temps, de la Résurrection et du Jugement dernier » ; Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, p. 233 : « C'est dans la perspective imminente du Jour dernier et du Jugement que fut d'abord prêché l'Islam » ; Weber, « Notion de résurrection dans le Coran », p. 747 : « Un des points forts du Coran est l'importance que le Prophète accorde à l'annonce des fins dernières » ; Rippin, « Commerce of Eschatology », p. 125 : « Eschatology plays a major role in the Qurʾān » ; et Hasson, « Last Judgement », E.Q., III, p. 136 : « The subject of the last judgment (*yawm al-dīn*, *yawm al-qiyāma*) is one of the most important themes in the Qurʾān ».

²⁹¹⁴ Dye, « Réflexions méthodologiques », pp. 163-7.

²⁹¹⁵ Reynolds, *Biblical Subtext*, p. 251.

Le texte du Coran a été décrit de manière très juste comme un « texte sans contexte »²⁹¹⁶. Celui-ci ne fait en effet jamais allusion à des événements historiques, ne donne aucun nom propre de contemporains et est très peu prolixe en ce qui concerne les toponymes²⁹¹⁷. C'est entre autres pour cette raison que les exégètes musulmans combleront les « trous » du récit narratif coranique avec des éléments d'une prétendue biographie de Muḥammad.

En second lieu, donc, la comparaison entre les deux corpus nous a amené à envisager le texte du Coran dans un contexte différent de celui qui est traditionnellement décrit par les sources musulmanes tardives et la majorité des chercheurs. Les écrits coraniques que nous avons étudiés dans le cadre de ce travail ne sont pas des adresses de Dieu à Muḥammad, ou de Muḥammad à des soi-disant polythéistes mecquois, mais des homélies de prédicateurs avertissant leur auditoire de la venue prochaine de la Fin du monde.

Ces homélies eschatologiques arabes suivent une structure qui est analogue à celle des homélies syriaques sur la Fin de Narsai et de Jacques de Saroug, notamment : a) le texte s'adresse à l'auditoire/au lecteur pour l'interpeller, retenir son attention sur ce qui suit (il peut par exemple lui dire « tu » alors qu'il s'adresse à un ensemble de personnes) ; b) le texte définit le cadre du discours par des éléments temporels comme « lorsque » ou « le jour où » ; c) le contenu du texte lui-même prend comme base, comme toile de fond, un « sous-texte » biblique décrivant la venue de l'*eschaton* de diverses manières pour y développer un texte original qui est caractérisé par le fait qu'il insiste sur la terreur causée par son avènement. La raison de cette insistance est à trouver dans la finalité même de l'homélie : elle doit pousser l'auditeur/lecteur à se repentir. Ce retour à Dieu ne doit pas se faire dans un futur indéterminé mais *immédiatement*, d'où le fait que ces textes soulignent constamment l'imminence de la venue du Jour terrible et effrayant.

En troisième lieu, l'étude comparée que nous avons menée nous a permis de constater que le contenu (partie c)) des deux corpus est extrêmement proche, comme nous avons notamment essayé de le montrer à travers notre expérience de traduction en arabe d'homélies syriaques. Cela se vérifie tant dans l'emploi de mots, d'expressions ou même de passages entiers. Mais plus encore, dans certains cas, nous avons cru pouvoir déceler une relation *directe* des homélies syriaques avec les textes coraniques, comme dans le cas de notre comparaison du deuxième chapitre entre le *أمر* (*amr*) coranique et le *رَمَزَی* (*rēmzō*) des écrits de Narsai et de Jacques de Saroug. Cet exemple, ainsi que de nombreux autres détaillés dans le cours de notre travail (on consultera par exemple les différents

²⁹¹⁶ Peters, « Quest of the Historical Muhammad », p. 300.

²⁹¹⁷ Le terme Muḥammad est mentionné quatre fois mais il s'agit plus d'un surnom que d'un véritable nom et très certainement dans des passages qui relèvent d'interpolations tardives. Le cas de Q 33, 40 est ainsi très certainement un ajout datant d'après la mort de Muḥammad comme l'a très bien montré Powers, *Muḥammad*. Un certain Zayd est mentionné dans un verset (Q 33, 37), mais là aussi il est possible que ce soit un surnom et qu'il relève d'une interpolation postérieure à la mort de Muḥammad. À ce sujet, voir récemment Powers, *Zayd*. Le terme *aḥmad* n'est employé qu'une fois (Q 61, 6), probablement dans un sens adjectival et non nominal. Concernant les toponymes, La Mecque n'est mentionnée qu'une seule fois (Q 48, 24 ; cf. Q 3, 96), Yaṭrib (la future Médine) une fois (Q 33, 13), Badr une fois (Q 3, 123), et trois lieux associés *a posteriori* à La Mecque sont mentionnés une fois chacun al-Ṣafā et al-Marwa (Q 2, 158) et 'Arafāt (Q 2, 198).

tableaux comparatifs), confirme que certains textes qui seront intégrés au corpus du Coran étaient à l'origine des homélies s'inscrivant dans le courant des homélies syriaques de l'École d'Édesse.

Ce constat pose à son tour de nombreuses questions, notamment sur l'identité des auteurs de ces homélies arabes, ainsi que sur leurs destinataires²⁹¹⁸. Ces derniers, à en être sûr, ne sont pas des adorateurs d'idoles, ces polythéistes de la *jāhiliyya* que dépeignent les sources tardives musulmanes. De tels païens – dont l'existence en Arabie au 7^{ème} siècle de l'ère commune reste à prouver historiquement²⁹¹⁹ – n'auraient rien compris à la majorité des textes coraniques qui sont ambigus, fonctionnent très allusivement et font parfois appel à des notions théologiques complexes, comme c'est d'ailleurs le cas du *أمر* (*amr*).

Les destinataires avaient le plus probablement au moins des notions concernant les différents récits bibliques auxquels les homélies arabes font allusion. Ils devaient donc être Juifs et/ou Chrétiens, bien que nous ne sachions pas à quel courant ils appartenaient. Ce qui est en revanche certain est le fait que ces destinataires étaient arabophones puisque les homélies qui leur sont adressées sont composées en arabe et qu'elles font référence, dans les récits de type *Straflegenden* qui anticipent et prédisent le Châtiment eschatologique qui guette ceux qui ne se sont pas repentis, à des prophètes Arabes qui n'existent pas dans la Bible.

Qui sont les auteurs de ces textes ? Les rapports entre de nombreuses idées et images issues des corpus homilétiques syriaques et coraniques, dont certains ne peuvent pas relever de la coïncidence, ne laisse aucun doute : il s'agit de chrétiens orientaux, bien qu'à ce stade il soit difficile de dire à quel courant du christianisme ils appartenaient. Il paraît en outre assez certain que ces auteurs étaient bilingues, maîtrisant à la fois l'arabe et le syriaque, comme cela ressort de certaines tournures syntaxiques notamment²⁹²⁰. Nous ne savons en revanche pas quelle était la fonction exacte de ces auteurs. Une solution envisageable est de considérer qu'ils étaient des missionnaires, envoyés dans certaines régions arabophones pour prêcher et avertir de l'imminence de la Fin, les activités missionnaires des Églises syriaques en Arabie étant historiquement attestées²⁹²¹. Il ressort aussi de nombreux textes coraniques une certaine parenté avec des idées de piété monacale, caractéristique de la pensée de Jacques de Saroug, notamment²⁹²². Mais ce ne sont pas les seules solutions. On pourrait aussi penser à un modèle de type Qumrân – qui n'exclut d'ailleurs pas le premier – dans lequel une ou plusieurs figures d'autorité (on pensera à Muḥammad et à 'Alī) rassemblerent autour d'eux des fidèles, les Croyants de la première communauté, dans l'attente de l'avènement proche de l'*eschaton*.

²⁹¹⁸ À cet égard, il conviendrait de comparer le discours coranique à celui des homélies syriaque en prenant en compte les remarques de Forness, « Audience and Readership of Late Antique Homilies », pp. 22-55.

²⁹¹⁹ Voir surtout Hawting, *Idea of Idolatry* et Crone, « Religion of the Qur'ānic Pagans », pp. 151-200.

²⁹²⁰ Dye, « Traces of Bilingualism/Multilingualism », pp. 337-71.

²⁹²¹ Chatonnet et Debié, *Monde syriaque*, pp. 117-21.

²⁹²² Le rapport entre eschatologie et piété ascétique est très fort chez les auteurs syriaques chrétiens et son rapport avec le(s) auteur(s) de certains textes qui seront intégrés au Coran mériterait d'être exploré en détails. On notera par exemple le cas d'Isaac de Ninive (m. ca. 700 de l'ère commune), un ascète chrétien qui vécut en Arabie au moment même où l'islam vit le jour et qui nous a laissé de nombreux écrits eschatologiques en syriaque qui seraient intéressants à lire à la lumière des homélies eschatologiques arabes du Coran. À propos d'Isaac de Ninive et de ses écrits ascétiques et eschatologiques, voir surtout Scully, *Ascetical Eschatology*.

Dans ce cas de figure, les textes de cette communauté – comme ceux du Yaḥad de Qumrân – auraient été de natures différentes : certains régissant la vie communautaires à l'aide de lois, d'autres contenant des règles concernant la guerre, d'autres encore commentant des textes bibliques et une majorité traitant de thèmes eschatologiques.

Nous pourrions dès lors non seulement suggérer de manière plausible à quoi ressemblait le *Urtext* du Coran, mais aussi mieux comprendre les processus qui seront à l'œuvre dans la constitution finale du corpus qui deviendra la 'vulgate' coranique. En effet, le cas de l'absence de figure messianique dans le discours eschatologique du Coran 'officiel' (qui y a toutefois certainement laissée des traces) ou encore certaines atténuations textuelles quant à la venue « proche » de l'Heure, peuvent sans doute être compris comme autant de « gommages » et d'interpolations, respectivement, résultant du processus éditorial final. Celui-ci a le plus probablement eu lieu sous le califat de l'omeyyade 'Abd al-Malik b. Marwān, à une époque où le pouvoir cherche à constituer une nouvelle religion face aux Juifs et aux Chrétiens d'une part, et face aux alides d'autre part. Ainsi était-il nécessaire de se doter d'un Livre qui puisse à la fois faire concurrence à la Bible (juive et chrétienne), et qui à la fois puisse taire les prétentions alides (d'où les interpolations comme Q 33, 40). Le pouvoir reprit donc des « biens textuels » de la communauté des Croyants en les liant entre eux par divers procédés et ajouts éditoriaux, et en y enlevant ou rectifiant les parties trop « chrétiennes » et les passages annonçant la venue d'un (ou de plusieurs ?) Messie(s) et prédisant la Fin imminente du monde.

Bibliographie

Sources premières arabes

- ‘Abd al-Razzāq b. Hammām al-Šan‘ānī, Abū Bakr, *Tafsīr* (éd. Muḥammad Muḥammad ‘Abduh) (Beyrouth : Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1419/1999)
- Abū Dāwūd Sulaymān b. al-Aš‘aṭ, *Sunan Abī Dāwūd* (éd. Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī) (Riyad : Maktabat al-ma‘ārif, 1427²/2007²)
- al-Aḥfaš al-Awsaṭ, Abū l-Ḥasan Sa‘īd, *Ma‘ānī l-Qur’ān* (éd. Ibrāhīm Šams al-Dīn) (Beyrouth : Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1423/2002)
- al-‘Ayyāšī, Abū ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad b. al-Ḥusayn, *Tafsīr* (éd. Hāšim al-Rasūlī al-Maḥallātī) (Beyrouth : Mu‘assasat al-a‘lamī li-l-maṭbū‘āt, 1431²/2010²)
- al-Bakrī, ‘Abd al-‘Azīz, *Mu‘jam mā sta‘jama min asmā’ al-bilād wa-l-mawāḍi‘* (éd. Muṣṭafā l-Saqā) (Le Caire : Maktabat al-Ḥānjī, 1417/1996)
- al-Farrā’, Ziyād b. ‘Abd Allāh, *Ma‘ānī l-Qur’ān* (éd. Ibrāhīm Šams al-Dīn) (Beyrouth : Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1423/2002)
- Fūrāt al-Kūfī, Ibn al-Qāsim Fūrāt b. Ibrāhīm b., *Tafsīr-e Fūrāt-e Kūfī. Matn va tarjomeh* (éd. Muḥammad al-Kāzīm) (Qom : Intišārāt-e Dalīl-e mā, 1392² solaire/2013²)
- al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-‘ayn* (éd. ‘Abd al-Majīd Hindāwī) (Beyrouth : Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1424/2003)
- Hamza, Feras ; Rizvi, Sajjad et Mayer, Farhana (éds. et trads.), *An Anthology of Qur’anic Commentaries. Volume I. On the Nature of the Divine* (Oxford : Oxford University Press et Londres : Institute of Ismaili Studies, 2008)
- Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab* (Le Caire : Dār al-ḥadīṭ, 1424/2003)
- Ibn Qutayba al-Dinawarī, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Muslim, *Ġarīb al-Qur’ān* (éd. al-Sayyid Aḥmad Ṣaqr) (Beyrouth : al-Maktabat al-‘ilmiyya, 1428/2007)

- Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt al-kubrā* (éd. Iḥsān 'Abbās) (Beyrouth : Dār Ṣādir, 1418/1998)
- Ibn al-Sikkīt, Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ishāq, *Kitāb al-alfāz* (éd. Faḥr al-Dīn Qabāwa) (Beyrouth : Maktabat Lubnān nāširūn, 1998)
- al-Jubbā'ī, Abū 'Alī, *Tafsīr* = Gimaret, Daniel (éd. et trad.), *Une lecture mu'tazilite du Coran - Le Tafsīr d'Abū 'Alī al-Djubbā'ī (m. 303/915) partiellement reconstitué à partir de ses citateurs* (Louvain et Paris : Peeters, 1994)
- al-Marzawī, Nu'aym b. Ḥammād, *Kitāb al-fitan* = Cook, David (éd. et trad.), « *The Book of Tribulations* » : *The Syrian Muslim Apocalyptic Tradition* (Édimbourg : Edinburg University Press, 2019)
- Mujāhid b. Jabr, Abū l-Ḥajjāj, *Tafsīr* (éd. Abū Muḥammad al-Asyūṭī) (Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1426/2005)
- Muqātil b. Sulaymān, *al-Tafsīr al-kabīr* (éd. Aḥmad Farīd) (Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1424/2003)
- Muslim b. al-Ḥajjāj, Abū l-Ḥusayn, *Ṣaḥīḥ Muslim* (éd. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī) (Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya, S.d.)
- al-Qummī, Abū l-Ḥasan 'Alī b. Ibrāhīm, *Tafsīr al-Qur'ān* (Beyrouth : Mu'assasat al-a'lamī, 1428/2007)
- al-Ṭabarānī, Abū l-Qāsim Sulaymān b. Aḥmad b., *al-Tafsīr al-kabīr* (éd. Hišām al-Badrānī) (Irbid : Dār al-kitāb al-ṭaqāfī, 2008)
- al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān* (éd. Islām Manšūr 'Abd al-Majīd) (Le Caire : Dār al-ḥadīṭ, 1431/2010)
- al-Ṭa'labī, Abū Ishāq Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm, *al-Kašf wa-l-bayān fī tafsīr al-Qur'ān* (éd. Sayyid Kasrawī Ḥasan) (Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1425/2004)
- al-Yazīdī, 'Abd Allāh b. Yaḥyā b. al-Mubārak, *Ġarīb al-Qur'ān wa-tafsīruhu* (éd. Muḥammad Salīm al-Ḥājj) (Beyrouth : 'Ālim al-kutub, 1405/1985)
- al-Zamaḥṣarī, Abū l-Qāsim Jār Allāh Maḥmūd b. 'Umar, *Asās al-balāġa* (éd. Muḥammad Nabīl Ṭarīfī) (Beyrouth : Dār Ṣādir, 1430/2009)

Sources premières non arabes

- Aland, Barbara ; Aland, Kurt ; Karavidopoulos, Johannes ; Martini, Carlo M. et Metzger, Bruce (éds.), *The Greek New Testament* (Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2014⁵)

- Albert, Micheline (éd. et trad.), *Jacques de Saroug. Homélie contre les juifs* (Turnhout : Brepols, 1976)
- Alichoran, Francis Youssef (éd. et trad.), *Missel Chaldéen* (Paris : Eglise catholique chaldéenne, 1982)
- Bedjan, Paul (éd.), *Homiliæ selectæ Mar-Jacobi Sarugensis* (Paris et Leipzig : Otto Harrassowitz, 1905-10)
- Berthelot, Katell ; Legrand, Thierry et Paul, André (dirs.), *La Bibliothèque de Qumrân. 1 Torah Genèse* (Paris : Les Éditions du Cerf, 2008)
- Berthelot, Katell ; Langlois, Michaël et Legrand, Thierry (dirs.), *La Bibliothèque de Qumrân. 3b Torah. Deutéronome et Pentateuque dans son ensemble* (Paris : Les Éditions du Cerf, 2017)
- Bēt Yadgar, Benyamīn (éd.), *Pešittā* (Tbilisi : Patriarcat de l'Église Chaldéenne, 2009)
- *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (éds. A. Alt ; O. Eißfeldt ; P. Kahle ; R. Kittel ; et al.) (Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1997)
- Bouvet, Jean (trad.), *Cyrille de Jérusalem. Les catéchèses baptismales* (Paris : Migne, 1993)
- Brock, Sebastian P. (trad.), *Jacob of Sarug's Homily on the Veil on Moses' Face* (New Jersey : Gorgias Press, 2009)
- Cooke, G. A., *A Text-book of North-Semitic Inscriptions. Moabite, Hebrew, Phoenician, Aramaic, Nabataean, Palmyrene, Jewish* (Oxford : Clarendon Press, 1903)
- Corluy, Joseph (éd.), *Historia Sancti Mar Pethion* (Bruxelles : Ceuterick et Lefébure, 1888)
- Déroche, Vincent (éd. et trad.), « Doctrina Jacobi nuper baptizati », *Juifs et chrétiens en Orient byzantin* (Gilbert Dagron et Vincent Déroche) (Paris : Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2010), pp. 47-229
- Drijvers, Han J.W. et Healey, John F., *The Old Syriac Inscriptions of Edessa and Osrhoene. Texts, Translations and Commentary* (Leyde : Brill, 1999)
- Gignoux, Philippe (trad.), « Homélie de Narsai sur la création d'Adam et d'Eve et sur la transgression du commandement », *L'Orient Syrien* 7/3 (1962), pp. 307-36
- Gignoux, Philippe (trad.), « Homélie de Narsai sur la création du monde », *L'Orient Syrien* 7/4 (1962), pp. 477-506

- Gignoux, Philippe (trad.), « Homélie de Narsai sur le mot “Au commencement” et sur l’essence divine », *L’Orient Syrien* 8/2 (1963), pp. 227-50
- Gignoux, Philippe (éd. et trad.), *Homélie de Narsai sur la création* (Turnhout : Brepols, 1968)
- Isebaert-Cauuet, Isabelle (trad.), *Jacques de Saroug. Homélie sur la Fin du Monde* (Paris : Migne, 2005)
- Kaufman, Stephen A. (trad.), *Jacob of Sarug’s Homilies on Elijah* (New Jersey : Gorgias Press, 2009)
- Kaufman, Stephen A. (trad.), *Jacob of Sarug’s Homilies on Elisha* (New Jersey : Gorgias Press, 2010)
- Kollampampil, Thomas (trad.), *Jacob of Sarug’s Homily on the Ascension of Our Lord* (New Jersey : Gorgias Press, 2010)
- Lecoq, Pierre (trad.), *Les livres de l’Avesta. Les textes sacrés des Zoroastriens ou Mazdéens* (Paris : Les Éditions du Cerf, 2016)
- Martin, François, « Homélie de Narsès sur les trois docteurs nestoriens », *Journal Asiatique* 9/14 et 9/15 (1899-1900), pp. 446-92 et 469-525
- Mathews Jr., Edward G. (trad.), *Jacob of Sarug’s Homilies on the Six Days of Creation: The First Day* (New Jersey : Gorgias Press, 2009)
- Mathews Jr., Edward G. (trad.), *Jacob of Sarug’s Homily on the Creation of Adam and the Resurrection of the Dead* (New Jersey : Gorgias Press, 2014)
- McLeod, Frederick G. (éd. et trad.), *Narsai’s Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension* (Turnhout : Brepols, 1979)
- Mingana, Alphonse (éd.), *Narsai Doctoris Syri Homiliae et Carmina* (Mosul: Typis Fratrum Prædicatorum, 1905)
- *New Testament in Syriac, The* (Londres : British and Foreign Bible Society, 1905)
- Palmer, Andrew (éd. et trad.), *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* (Liverpool : Liverpool University Press, 1993)
- Rahlfs, Alfred et Hanhart, Robert (éds.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* (Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2006²)
- Rilliet, Frédéric (éd. et trad.), *Jacques de Saroug. Six homélie festales en prose* (Turnhout : Brepols, 1986)

- Scott, Colby A. et Reed, Morgan (trads.), *Jacob of Sarug's Homilies on the Solitaries* (New Jersey : Gorgias Press, 2016)
- Shimun, Eshai XXIII (éd.), *Homilies of Mar Narsai* (San Francisco : The Patriarchal Press, 1970)
- Smith Lewis, Agnes et Dunlop Gibson, Margaret (éds. et trads.), *Forty-one Facsimiles of Dated Christian Arabic Manuscripts* (Cambridge : Cambridge University Press, 1907)
- *Talmud Bavli – The Schottenstein Edition – Tractate Avodah Zarah, Volume 1* (New York : Mesorah Publications, 2001)
- Tov, Emmanuel et Parry, Donald (éds.), *The Dead Sea Scrolls Reader* (Leyde : Brill, 2003-4)
- *Traduction Œcuménique de la Bible* ([Paris :] Bibli'O Société biblique française et Les Éditions du Cerf, 2010⁴)

Sources secondaires

- Abdel Haleem, Muhammad A. S., *The Qur'an* (Oxford: Oxford University Press, 2010⁴)
- Abegg, Martin G. avec Bowley, James E. ; Cook, Edward M. et Tov, Emmanuel, *The Dead Sea Scrolls Concordance – The Non-Biblical Texts from Qumran* (Leyde et Boston : Brill, 2003)
- Ahrens, Karl, « Christliches im Qoran », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 84 (1930), pp. 15-68 et 148-90
- Al-Azmeh, Aziz, *The Emergence of Islam in Late Antiquity. Allāh and his People* (Cambridge : Cambridge University Press, 2014)
- Albin, Michael W., « Printing of the Qurʾān », *E.Q.*, IV, pp. 264-76
- Allison, Dale, « The Eschatology of Jesus », *E.A.*, I, pp. 267-302
- Alwan, Khalil, « Bibliographie générale et raisonnée de Jacques de Saroug († 521) », *Parole de l'Orient* 13 (1986), pp. 313-83
- Alwan, Khalil, « Le “Remzō” selon la pensée de Jacques de Saroug », *Parole de l'Orient* 15 (1988-9), pp. 91-106
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali, *Le guide divin dans le shīʿisme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam* (Lagrasse : Verdier, 1992)

- Amir-Moezzi, Mohammad Ali, « Eschatology III. Imami Shi‘ism », *Encyclopædia Iranica* (1998), VIII, pp. 575-81
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali et Jambet, Christian, *Qu'est-ce que le shī'isme ?* (Paris : Fayard, 2004)
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali, « Un texte et une histoire énigmatiques », *Dictionnaire du Coran* (éd. Mohammad Ali Amir-Moezzi) (Paris : Robert Laffont, 2007), pp. XV-XXXI
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali, *Le Coran silencieux et le Coran parlant. Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur* (Paris : CNRS Éditions, 2011)
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali, « ‘Alī et le Coran (Aspects de l'imamologie duodécimaine XIV) », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 94 (2014), pp. 669-704
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali, *La preuve de Dieu. La mystique shi'ite à travers l'œuvre de Kulaynī, IX^e-X^e siècle* (Paris : Les Éditions du Cerf, 2018)
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali, « Muḥammad the Paraclete and ‘Alī the Messiah: New Remarks on the Origins of Islam and Shi‘ite Imamology », *Der Islam* 95/1 (2018), pp. 30-64
- Amit, Yairah, *The Book of Judges: The Art of Editing* (Leyde : Brill, 1999)
- Amsler, Frédéric, « Proposition de traduction », *La source des paroles de Jésus (Q). Aux origines du christianisme* (éds. Andreas Dettwiler et Daniel Marguerat) (Genève : Labor et Fides, 2008)
- Andrae, Tor, *Les origines de l'islam et le christianisme* (trad. Jules Roche) (Paris : Adrien-Maisonneuve, 1955)
- Andrae, Tor, *Mahomet. Sa vie et sa doctrine* (trad. Maurice Gaudefroy-Demombynes) (Paris : Maisonneuve, 1979)
- Anthony, Sean W., « Muḥammad, the Keys to Paradise, and the *Doctrina Iacobi* : A Late Antique Puzzle », *Der Islam* 91/2 (2014), pp. 243-65
- Anvārī, Ḥasan, *Farhang-e bozorg-e soḥan* (Téhéran : Intešārāt-e soḥan, 1381 solaire/2002)
- Arberry, Arthur J., *The Koran Interpreted* (Oxford : Oxford University Press, 2008⁵)
- Arjomand, Saïd Amir, *Sociology of Shi'ite Islam. Collected Essays* (Leyde et Boston : Brill, 2016)
- Arkoun, Mohamed, *Lectures du Coran* (Tunis : Alif-Les Editions de la Méditerranée, 1991)

- Aynard, Jeanne-Marie, « Le jugement des morts chez les Assyro-Babyloniens », *Le jugement des morts. Égypte ancienne - Assour - Babylone - Israel - Iran - Islam - Inde - Chine - Japon* (Paris : Éditions du Seuil, 1961), pp. 83-102
- Azaiez, Mehdi, « Les contre-discours eschatologiques dans le Coran et le traité du Sanhédrin. Une réflexion sur les formes de la polémique coranique », *Les origines du Coran, le Coran des origines* (éds. François Déroche, Christian Julien Robin et Michel Zink) (Paris : Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2015), pp. 111-27
- Azaiez, Mehdi, *Le contre-discours coranique* (Berlin et Boston : De Gruyter, 2015)
- Azaiez, Mehdi ; Reynolds, Gabriel Said ; Tesei, Tommaso ; Zafer, Hamza M. (éds.), *The Qur'an Seminar Commentary: A Collaborative Study of 50 Qur'anic Passages/ Le Qur'an Seminar. Commentaire collaboratif de 50 passages coraniques* (Berlin : De Gruyter, 2016)
- Baljon, Johannes M. S., « The “Amr of God” in the Koran », in *Acta Orientalia* 23 (1959), pp. 7-18. Réimprimé dans *Christmas in the Koran. Luxenberg, Syriac, and the Near Eastern and Judeo-Christian Background of Islam* (éd. Ibn Warraq) (New York : Prometheus Books, 2014), pp. 613-22
- Bashear, Suliman, « The Title “Fārūq” and Its Association with ‘Umar I », *Studia Islamica* 72 (1990), pp. 47-70
- Bashear, Suliman, « Apocalyptic and Other Materials on Early Muslim-Byzantine Wars: A Review of Arabic Sources », *Journal of the Royal Asiatic Society* 1/2 (1991), pp. 173-207
- Bashear, Suliman, « Muslim Apocalypses and the Hour: A Case-Study in Traditional Reinterpretation », *Israel Oriental Studies* 13 (éd. Joel Kraemer) (1993), pp. 75-100
- Baumstark, Anton, « Jüdischer und christlicher Gebetstypus im Koran », *Der Islam* 16 (1927), pp. 229-48
- Baumstark, Anton, « Zur Herkunft der monotheistischen Bekenntnisformeln im Koran », *Oriens Christianus* 37 (1953), pp. 1-17
- Beeston, A.F.L. ; Ghul, M.A. ; Müller, W.W. et Ryckmans, J., *Dictionnaire sabéen* (Beyrouth : Librairie du Liban et Louvain : Peeters, 1982)
- Bell, Richard, *The Origin of Islam and its Christian Environment. The Gunning Lectures - Edinburgh University, 1925* (Londres : Frank Cass & Co., 1925. Réimpression 1968)
- Bell, Richard, *The Qur'ān. Translated, with a critical re-arrangement of the Surahs* (Édimbourg : T.&T. Clark, 1937. Réimpression 1960)

- Bell, Richard, *A Commentary on the Qur'ān* (éds. C. Edmund Bosworth et M.E.J Richardson) (Manchester : University of Manchester, 1991)
- Ben-Shemesh, Aharon (trad.), *הקראן הקדוש* (Ramat-Gan et Jérusalem : Massada, 1971)
- Berque, Jacques, *Le Coran* (Paris : Albin Michel, 1995)
- Bishop, Eric R., « The Qumrān Scrolls and the Qur'ān », *The Muslim World* 48/3 (1958), pp. 223-36. Réimprimé dans Ibn Warraq (éd.), *What the Koran Really Says*. (New York : Prometheus Books, 2002), pp. 251-67
- Bishop, Eric R., « Qumran and the Preserved Tablet(s) », *Revue de Qumrân* 5 (1965), pp. 253-6. Réimprimé dans Ibn Warraq (éd.), *Koranic Allusions. The Biblical, Qumranian, and Pre-Islamic Background to the Koran* (New York : Prometheus Books, 2013), pp. 311-5
- Blachère, Régis, *Le Coran. Traduction nouvelle* (Paris : G.P. Maisonneuve et Co., 1949)
- Blachère, Régis, *Introduction au Coran* (Paris : Maisonneuve et Larose, 1959)
- Blum, Jost G., « Zum Bau von Abschnitten in Memre von Jacob von Sarug », *Symposium Syriacum III - Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures* (Rome : 1983), pp. 307-21
- Bobzin, Hartmut, « Translations of the Qur'ān », *E.Q.*, V, pp. 340-58
- Boisliveau, Anne-Sylvie, *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel* (Leyde : Brill, 2014)
- Bonner, Michael, « The Legacy and Influence of Patricia Crone (1945-2015) », *Der Islam* 93/2 (2016), pp. 349-69
- Borrut, Antoine, *Entre mémoire et pouvoir. L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72-193/692-809)* (Leyde et Boston : Brill, 2011)
- Boyarin, Daniel et Siegel, Seymour, « Resurrection », *E.J.*, XIV, p. 98
- Brady, David, « The Book of Revelation and the Qur'an : Is There a Possible Literary Relationship ? », *Journal of Semitic Studies* 23/2 (1978), pp. 216-25
- Briquel Chatonnet, Françoise et Debié, Muriel, *Le monde syriaque. Sur les routes d'un christianisme ignoré* (Paris : Les Belles Lettres, 2017)
- Brock, Sebastian P., « A Guide to Narsai's Homilies », *Hugoye : Journal of Syriac Studies* 12/1 (2009), pp. 21-40

- Brockelmann, Carl, *Lexicon Syriacum* (Reuther and Reichard : 1895. Réimpression Eugene, Oregon : Wipf and Stock, s.d.)
- Brodeur, Patrice C., « Religion », E.Q., IV, pp. 395-8
- Burman, Thomas E., « The Latin-Arabic Qurʾān Edition of Egidio da Viterbo and the Latin Qurʾāns of Robert of Ketton and Mark of Toledo », *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII* (éds. Miquel Barceló et José Martínez Gázquez) (Bellaterra : Universitat Autònoma de Barcelona, 2005), pp. 103-17
- Busse, Heribert, « Antioch and its prophet Ḥabīb al-Najjār », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 24 (2000), pp. 155-79
- Cansdale, Lena, *Qumran and the Essenes. A Re-Evaluation of the Evidence* (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1997)
- Casanova, Paul ; *Mohammed et la fin du monde. Etude critique sur l'islam primitif* (Paris : Paul Geuthner, 1911)
- Cellard, Éléonore, *Codex Amrensis 1* (Leyde : Brill, 2018)
- Chabbi, Jacqueline, *Le Seigneur des tribus – L'islam de Mahomet* (Paris : CNRS Éditions, 2010)
- Chabot, Jean-Baptiste, « L'École de Nisibe, son histoire, ses statuts », *Journal Asiatique* 9/8 (1896), pp. 43-93
- Clifford, Richard J., « The roots of apocalypticism in Near Eastern myth », E.A., I, pp. 3-38
- Collins, John J., « Apocalypse. An overview », E.R. (1987), I, pp. 334-6
- Collins, John J., *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (New York : Doubleday, 1995)
- Collins, John J., *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls* (Londres : Routledge, 1997)
- Collins, John J., « From Prophecy to Apocalypticism : The Expectation of the End », E.A., I, pp. 129-61
- Combet-Galland, Corina, « L'évangile selon Marc », *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (dir. Daniel Marguerat) (Genève : Labor et Fides, 2008⁴), pp. 57-83
- Conzelmann, Hans, *1 Corinthians* (Philadelphie : Fortress Press, 1988)

- Cook, David, « Muslim Apocalyptic and Jihād », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 20 (1996), pp. 66-105
- Cook, David, « A Survey of Muslim Material on Comets and Meteors », *Journal for the History of Astronomy* 30/2 (1999), pp. 131-60
- Cook, David, « The Beginnings of Islam as an Apocalyptic Movement », *Journal of Millennial Studies* 1 (2001), pp. 79-94
- Cook, David, *Studies in Muslim Apocalyptic* (Princeton : The Darwin Press, 2002)
- Cook, David, « Gog and Magog (Yājūj wa-Mājūj) », *E.I.*³, III, pp. 113-4
- Copeland Biella, Joan, *Dictionary of Old South Arabic – Sabaean Dialect* (Indiana : Eisenbrauns, 2004)
- Corbin, Henry, *Terre céleste et corps de résurrection de l'Iran Mazdéen à l'Iran Shi'ite* (Paris : Buchet Chastel, 1960)
- Corbin, Henry, « Le thème de la résurrection chez Mollâ Şadrâ Shîrâzî (1050/1640) commentateur de Sohrawardî (587/1191) », *Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem on his seventieth birthday by pupils, colleagues and friends* (éd. E.E. Urbach) (Jérusalem : 1967), pp. 71-115
- Costaz, Louis, *Dictionnaire syriaque-français Syriac-English Dictionary qāmūs suryānī ‘arabī* (Beyrouth : Dar El-Machreq, 2002)
- Courtieu, Gilles, « Das Glück bei Allah oder bei Khosrau », *Die Entstehung einer Weltreligion. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam IV* (dir. Markus Gross et Karl-Heinz Ohlig) (Berlin : Verlag Hans Schiler, 2017), p. 499-543
- Courtieu, Gilles, « Cushions, bottles and roast chickens ! More advertising about Paradise », *Early Islam : The Sectarian Milieu of Late Antiquity ?* (éd. Guillaume Dye) (Chicago : Oriental Institute, 2020)
- Crone, Patricia et Cook, Michael, *Hagarism. The Making of the Islamic World* (Cambridge, Londres, New York et Melbourne : Cambridge University Press, 1977)
- Crone, Patricia, « The Religion of the Qur'ānic Pagans: God and the Lesser Deities », *Arabica* 57/2-3 (2010), pp. 151-200
- Cross, Frank Moore, « Notes on the Doctrine of the Two Messiahs at Qumran and the Extracanonical Daniel Apocalypse (4Q246) », *Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls* (éds. Donald Wayne Parry et Stephen David Ricks) (Leyde : Brill, 1996), pp. 1-13

- Cuvillier, Élian, « L'Apocalypse de Jean », *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (dir. Daniel Marguerat) (Genève : Labor et Fides, 2008⁴), pp. 411-30
- Cuypers, Michel, *Une apocalypse coranique. Lecture des trente-trois dernières sourates du Coran* (Pendé : Gabalda, 2014)
- Dagron, Gilbert, « Commentaire », pp. 230-73, Dagron, Gilbert et Déroche, Vincent, *Juifs et chrétiens en Orient byzantin* (Paris : Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2010)
- Davenport, Gene L., *The Eschatology of the Book of Jubilees* (Leyde : E.J. Brill, 1971)
- Debié, Muriel, « Les controverses miaphysites en Arabie et le Coran », *Les controverses religieuses en syriaque* (éd. Flavia Ruani) (Paris : Geuthner, 2016), pp. 137-56
- Déclais, Jean-Louis, « Les origines chrétiennes dans les anciens récits musulmans : le cas des apôtres envoyés à Antioche », *Islamochristiana* 114 (2004), pp. 72-92
- Delitzsch, Friedrich, *Prolegomena eines neuen Hebräisch-Aramäischen Wörterbuchs zum Alten Testament* (Leipzig : Hinrichs'sche Buchhandlung, 1886)
- Déroche, François, « Traductions », *Dictionnaire du Coran* (éd. Mohammad Ali Amir-Moezzi) (Paris : Robert Laffont, 2007), pp. 874-6
- Déroche, François, *Le Coran* (Paris : Presses Universitaires de France, 2009³)
- Déroche, François, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam - Le codex Parisino-petropolitanus* (Leyde : Brill, 2009)
- Desmaisons, Jean-Jacques-Pierre, *Dictionnaire persan-français* (Rome : Imprimerie Polyglotte Vaticane, 1910)
- Donner, Fred M., *Narratives of Islamic Origins - The Beginnings of Islamic Historical Writing* (Princeton : The Darwin Press Inc., 1998)
- Donner, Fred M., « La question du messianisme dans l'islam primitif », *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* 91-94 (2000), pp. 17-28
- Donner, Fred M., « Quranic Furqān », *Journal of Semitic Studies* 52/2 (2007), pp. 279-300
- Donner, Fred M., « The Qur'ān in Recent Scholarship. Challenges and desiderata », *The Qur'ān in Its Historical Context* (éd. Gabriel Said Reynolds) (Londres et New York : Routledge, 2008), pp. 29-50

- Donner, Fred, *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam* (Cambridge, Ma. et Londres : The Belknap Press of Harvard University Press, 2010)
- Dunand, Françoise, « L'oracle du potier et la formation de l'apocalyptique en Egypte », *L'Apocalyptique* (éds. M. Philonenko et M. Simon) (Paris : Paul Geuthner, 1977), pp. 41-67
- Dye, Guillaume, « La nuit du Destin et la nuit de la Nativité », *Figures bibliques en islam* (éds. Guillaume Dye et Fabien Nobilio) (Bruxelles : EME, 2011), pp. 107-69
- Dye, Guillaume et Kropp, Manfred, « Le nom de Jésus ('Īsā) dans le Coran, et quelques autres noms bibliques : remarques sur l'onomastique coranique », *Figures bibliques en islam* (éds. Guillaume Dye et Fabien Nobilio) (Bruxelles : EME, 2011), pp. 171-98
- Dye, Guillaume, « Lieux saints communs, partagés ou confisqués, aux sources de quelques péripécies coraniques (Q 19 : 16-33) », in *Partage du sacré. Transferts, dévotions mixtes, rivalités interconfessionnelles* (éd. Isabelle Depret et Guillaume Dye) (Bruxelles : EME, 2012), pp. 55-121
- Dye, Guillaume, « Réflexions méthodologiques sur la « rhétorique coranique », *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam* (dir. Daniel De Smet et Mohammad Ali Amir-Moezzi) (Paris : Les Éditions du Cerf, 2014), pp. 147-71
- Dye, Guillaume, « Pourquoi et comment se fait un texte canonique ? Quelques réflexions sur l'histoire du Coran », *Hérésies : une construction d'identités religieuses* (éds. Christian Brouwer, Guillaume Dye et Anja Van Rompaey) (Bruxelles : Editions de l'Université de Bruxelles, 2015), pp. 55-104
- Dye, Guillaume, « Traces of Bilingualism/Multilingualism in Qur'ānic Arabic », *Arabic in Context. Celebrating 400 years of Arabic at Leiden University* (éd. Ahmad Al-Jallad) (Leyde et Boston : Brill, 2017), pp. 337-71
- Ehrman, Bart D., *Jesus. Apocalyptic prophet of the new millenium* (Oxford : Oxford University Press, 1999)
- Ehrman, Bart D., *Jesus Before the Gospels. How the Earliest Christians Remembered, Changed, and Invented Their Stories of the Savior* (New York : HarperCollins, 2016)
- Eklund, R., *Life between death and resurrection according to Islam* (Uppsala : 1941)
- El-Badawi, Emran Iqbal, *The Qur'ān and the Aramaic Gospel Traditions* (Londres et New York : Routledge, 2014)
- Flood, Finbarr Barry, *The Great Mosque of Damascus. Studies on the Makings of an Umayyad Visual Culture* (Leyde, Boston et Cologne : Brill, 2001)

- Flusser, David, « Messiah », E.J., XI, p. 1408

- Forness, Philip Michael, « The Audience and Readership of Late Antique Homilies », *Preaching Christology in the Roman Near East. A Study of Jacob of Serugh* (Oxford : Oxford University Press, 2018), pp. 22-55

- Fraenkel, Siegmund, *De vocabulis in antiquis Arabum carminibus et in Corano peregrinis* (Leyde : 1880)

- Fraenkel, Siegmund, *Die Aramäischen Fremdwörter im Arabischen* (Leyde : E.J. Brill, 1886)

- Fück, J.W., « Ibn Manẓūr », E.I.², III, p. 888

- Gallez, Édouard-Marie, *Le messie et son prophète. Aux origines de l'Islam. Tome 1 De Qumrân à Muḥammad* (Versailles : Éditions de Paris, 2005)

- Gallez, Édouard-Marie, *Le messie et son prophète. Aux origines de l'Islam. Tome 2 Du Muḥammad des Califes au Muḥammad de l'histoire* (Versailles : Éditions de Paris, 2010)

- García Martínez, Florentino, « Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls », E.A., I, pp. 162-92

- Gardet, Louis, *Dieu et la destinée de l'homme* (Paris : J. Vrin, 1967)

- Gardet, Louis, « Kiyama », E.I.², V, pp. 233-6

- Geiger, Abraham, « What Did Muhammad Borrow from Judaism ? », *The Origins of the Koran. Classic Essays on Islam's Holy Book* (éd. Ibn Warraq) (New York : Prometheus Books, 1998), pp. 165-226

- Gerard, André-Marie, *Dictionnaire de la Bible* (Paris : Robert Laffont, 1989)

- Gerard, André-Marie, « Jugement », *Dictionnaire de la Bible* (Paris : Robert Laffont, 1989), pp. 741-3

- Gignoux, Philippe, « Homélie de Narsaï sur la création d'Adam et d'Ève et sur la transgression du commandement », *L'Orient Syrien* 7 (1962), pp. 307-336

- Gignoux, Philippe, « Les doctrines eschatologiques de Narsaï », *L'Orient Syrien*, 11/3, pp. 321-52 ; 11/4 (1966), pp. 461-88 et 12/1 (1967), pp. 23-54

- Gignoux, Philippe, « La signification du voyage extra-terrestre dans l'eschatologie mazdéenne », *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech* (Paris : Presses universitaires de France, 1974), pp. 63-9

- Gilliot, Claude, *Exégèse, langue et théologie en islam. L'exégèse coranique de Tabari* (m. 311/923) (Paris : J. Vrin, 1990)
- Gilliot, Claude, « Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit », *Journal Asiatique* 279/1-2 (1991), pp. 39-92
- Gilliot, Claude, « Coran 17, Isrâ', 1 dans la recherche occidentale : de la critique des traditions au Coran comme texte », *Le voyage initiatique en terre d'islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels* (éd. Mohammad Ali Amir-Moezzi) (Louvain et Paris : Peeters, 1996), pp. 1-26
- Gilliot, Claude, « Les "informateurs" juifs et chrétiens de Muḥammad. Reprise d'un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 22 (1998), pp. 84-126
- Gilliot, Claude, « Informants », *E.Q.*, II, pp. 512-8
- Gilliot, Claude, « Langue et Coran : une lecture syro-araméenne du Coran », *Arabica* 50/3 (2003), pp. 381-93
- Gimaret, Daniel, *Les noms divins en islam* (Paris : Les Éditions du Cerf, 1988)
- Ginsberg, Harold Louis, « Messiah », *E.J.*, XI, pp. 1407-8
- Greenberg, Moshe, « Resurrection », *E.J.*, XIV, pp. 97-8
- Greisiger, Lutz, « *Ktābā d-rēš mellē* », *Christian-Muslim Relations (600-1500)* (éds. David Thomas et Alex Mallett) (Leyde et Boston : Brill, 2009)
- Grimme, Hubert, *Mohammed* (Münster : Aschendorff, 1892)
- Gruenwald, Ithamar, « Jewish Apocalypticism to the Rabbinic Period », *E.R.* (1987), I, pp. 339-42
- Guiraud, Morgan, « *Širāt* », *Dictionnaire du Coran* (éd. Mohammad Ali Amir-Moezzi) (Paris : Robert Laffont, 2007), pp. 840-2
- Ḥabīb Miṣrī, Pierre, « *Šiġa 'arabiyya qadīma li-qānūn al-īmān - yatanāqiluhā l-mu'allifūn al-muslimūn bayn al-qarn 9 wa-13 m[ilādī]* », *Islamochristiana* 20 (1994), pp. 1-26
- Hanne, Olivier, *L'Alcoran. Comment l'Europe a découvert le Coran* (Paris : Belin, 2019)
- Hasson, Isaac, « Last Judgment », *E.Q.*, III, pp. 136-45
- Hawting, Gerald R., *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History* (Cambridge : Cambridge University Press, 1999)

- Heidemann, Stefan, « The Evolving Representation of the Early Islamic Empire and its Religion on Coin Imagery », *The Qurʾān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qurʾānic Milieu* (éds. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai et Michael Marx) (Leyde et Boston : Brill, 2011), pp. 149-95
- Heinemann, Joseph, « Amidah », E.J., I, p. 838
- Héricher, Laurent ; Langlois, Michael et Villeneuve, Estelle (dirs.), *Qumrân. Le secret des manuscrits de la mer Morte* (Paris : Bibliothèque nationale de France, 2010)
- Hilali, Asma, *The Sanaa Palimpsest. The Transmission of the Qurʾan in the First Centuries AH* (Oxford : Oxford University Press/Institute of Ismaili Studies, 2017)
- Hill, Andrew E., *Malachi* (New Haven et Londres : Yale University Press, 1998)
- Hirschfeld, Hartwig, *Jüdische Elemente im Koran : ein Beitrag zur Korânforschung* (Berlin : Im Selbst Verlag, 1878)
- Hirschfeld, Hartwig, *New Researches Into the Composition and Exegesis of the Qoran* (Londres : Royal Asiatic Society, 1902)
- Holladay, William L., *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Based Upon the Lexical Work of Ludwig Koehler and Walter Baumgartner* (Grand Rapids, Michigan : Eerdmans et Leyde : Brill, 1988²)
- Holtz, Traugott, « Christological Titles », E.C., I, pp. 456-8
- Horovitz, Joseph, « Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran », *Hebrew Union College Annual* 2 (1925), pp. 145-227
- Horovitz, Josef, *Koranische Untersuchungen* (Berlin et Leipzig : De Gruyter, 1926)
- Hoyland, Robert G., *Seeing Islam as others saw it. A survey and evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian writings on early Islam* (Princeton : The Darwin Press, 1997)
- Hoyland, Robert G., « The Earliest Christian Writings on Muḥammad: An Appraisal », *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources* (éd. Harald Motzki) (Leyde : Brill, 2000), pp. 276-97
- Hulin, Michel, « Eschatologie », *Encyclopaedia Universalis*, VIII, pp. 582-6
- Hultgård, Anders, « Persian Apocalypticism », *The Encyclopedia of Apocalypticism* (1998), I, pp. 39-83

- Hurgronje, C. Snouck, « Une nouvelle biographie de Mohammed », *Revue de l'histoire des religions* 15/30 (1894), pp. 48-70, 149-78, 161-2
- Jambet, Christian, *Mort et résurrection en islam. L'au-delà chez Mullâ Sadrâ* (Paris : Albin Michel, 2008)
- Jambet, Christian, *La Fin de toute chose : Apocalypse coranique et philosophie suivi de l'Épître du Rassemblement de Mullâ Sadrâ* (Paris : Albin Michel, 2017)
- Jansma, Taeke, « Études sur la pensée de Narsai : L'homélie XXXIV. Essai d'interprétation », *L'Orient Syrien* 11 (1966), pp. 147-68 ; 265-90 et 393-429
- Jastrow, Marcus, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (New York : 1943. Réimpression Peabody, Massachusetts : Hendrickson, 2005)
- Jeffery, Arthur, *Materials for the History of the Text of the Qur'ân – The Old Codices* (Leyde : Brill, 1937)
- Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân* (Baroda : Oriental Institute, 1938)
- Jennings, William, *Lexicon to the Syriac New Testament* (Oxford : Clarendon Press, 1926)
- Juynboll, G.H.A, *Muslim Tradition. Studies in chronology, provenance and authorship of early ḥadīth* (Cambridge : Cambridge University Press, 1983. Réimpression 2008)
- Karrer, Martin, « Antichrist », *E.C.*, I, pp. 79-80
- Kazimirski, Albert de Biberstein, *Dictionnaire arabe-français* (Paris : Maisonneuve, Paris, 1860. Réimpression Beyrouth : Albouraq, 2004)
- Kelly, John Norman Davidson, *Early Christian Creeds* (Londres et New York : Continuum, 2006³)
- Kerr, Robert Martin, « Aramaisms in the Qur'ân and their Significance », *Christmas in the Koran. Luxenber, Syriac, and the Near Eastern and Judeo-Christian Background of Islam* (éd. Ibn Warraq) (New York : Prometheus Books, 2014), pp. 145-234
- Kimelman, Reuven, « The Rabbinic Theology of the Physical: Blessings, Body and Soul, Resurrection, and Covenant and Election », *The Cambridge History of Judaism. The Late Roman-Rabbinic Period* (éd. Steven T. Katz) (Cambridge : Cambridge University Press, 2006), pp. 946-76
- Kippenberg, Hans G., « Messianism », *E.C.*, III, p. 498
- Kiraz, George Anton, *A Computer-Generated Concordance to the Syriac New Testament* (Leyde : Brill, 1993)

- Koehler, Ludwig et Baumgartner, Walter, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leyde : Brill, 1996)
- Koester, Craig R., *Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary* (New Haven et Londres : Yale University Press, 2014)
- Kohlberg, Etan et Amir-Moezzi, Mohammad Ali, *Revelation and Faslification. The Kitāb al-qirāʾāt of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī* (Leyde et Boston : Brill, 2009)
- Konat, Johns, « A Metrical Homily of Jacob of Serugh on the Mysteries, Types and Figures of Christ : Authentic or Compilation ? », *Le Muséon* 118/1-2 (2005), pp. 71-86
- Labadie, Damien, « Écrit de Damas (Damascus Document) », *La Bibliothèque de Qumrân. 3b Torah. Deutéronome et Pentateuque dans son ensemble* (dir. Katell Berthelot ; Michaël Langlois et Thierry Legrand) (Paris : Les Éditions du Cerf, 2017), pp. 3-109
- Lane, Edward W., *An Arabic-English Lexicon* (Londres et Édimbourg : Williams and Norgate, 1863)
- Langlois, Michaël, « 3-4 Esdras », *Introduction à l'Ancien Testament* (éds. Thomas Römer ; Jean-Daniel Macchi et Christophe Nihan) (Genève : Labor et Fides, Genève, 2009), pp. 822-31
- Langlois, Michaël, « Livre d'Hénoch », *La Bibliothèque de Qumrân. 1 Torah Genèse* (dirs. Katell Berthelot ; Thierry Legrand et André Paul) (Paris : Les Éditions du Cerf, 2008), pp. 13-95
- Langlois, Michaël, « Cérémonies communautaires (4QCommunal Ceremony) », *La Bibliothèque de Qumrân. 3b Torah. Deutéronome et Pentateuque dans son ensemble* (dir. Katell Berthelot ; Michaël Langlois et Thierry Legrand) (Paris : Les Éditions du Cerf, 2017), pp. 641-7
- Laporte, Jean, *La Bible et les origines chrétiennes* (Paris : Le Cerf, 1996)
- Leemhuis, Frederik, « Readings of the Qurʾān », *E.Q.*, IV, pp. 353-63
- Legrand, Thierry, « Sagesse de Salomon », *Introduction à l'Ancien Testament* (éds. Thomas Römer ; Jean-Daniel Macchi et Christophe Nihan) (Genève : Labor et Fides, Genève, 2009), pp. 773-81
- Legrand, Thierry, « Règle de la Congrégation (Rule of the Congregation) », *La Bibliothèque de Qumrân. 3b Torah. Deutéronome et Pentateuque dans son ensemble* (dir. Katell Berthelot ; Michaël Langlois et Thierry Legrand) (Paris : Les Éditions du Cerf, 2017), pp. 555-75
- Leith, John H., « Creeds, Early Christian », *The Anchor Bible Dictionary* (1992), I, pp. 1203-6
- Leslau, Wolf, *Comparative Dictionary of Guèze* (Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1987)

- Levinger, Jacob S., « Geiger, Abraham », E.J. (1972) VII, pp. 358-9
- Liddell, Henry George et Scott, Robert (édition revue et augmentée par Henry Stuart Jones et Roderick McKenzie), *A Greek-English Lexicon* (Oxford : Clarendon Press, 1996)
- Livne-Kafri, Ofer, « Some Notes on the Muslim Apocalyptic Tradition », *Quaderni di Studi Arabi* 17 (1999), pp. 71-94
- Lüling, Günter, « A new paradigm for the rise of Islam and its consequences for a new paradigm of the history of Israel », *Journal of Higher Criticism* 7/1 (2000) pp. 23-53
- Lüling, Günter, *A Challenge to Islam for Reformation: the Rediscovery and Reliable Reconstruction of a Comprehensive Pre-Islamic Christian Hymnal Hidden in the Koran Under Earliest Islamic Reinterpretations* (New-Delhi : Motilal Banarsidass, 2003)
- Luxenberg, Christoph, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran* (Berlin : Verlag Hans Schiler, 2007)
- Luz, Ulrich, *Matthew 21-28* (Minneapolis : Fortress Press, 2005)
- Macchi, Jean-Daniel, « Joël », *Introduction à l'Ancien Testament* (éds. Thomas Römer ; Jean-Daniel Macchi et Christophe Nihan) (Genève : Labor et Fides, Genève, 2009), pp. 480-5
- Macchi, Jean-Daniel, « Aggée », *Introduction à l'Ancien Testament* (éds. Thomas Römer ; Jean-Daniel Macchi et Christophe Nihan) (Genève : Labor et Fides, Genève, 2009), pp. 532-6
- Macomber, William F., « The Manuscripts of the Metrical Homilies of Narsai », *Orientalia Christiana Periodica* 39/2 (1973), pp. 275-306
- Macomber, William F., *Six Explanations of the Liturgical Feasts by Cyrus of Edessa* (Louvain : Peeters, 1974)
- Madelung, Wilferd, « Al-mahdī », E.I.², V, pp. 1221-8
- Madelung, Wilferd, « Apocalyptic Prophecies in Hims in the Umayyad Age », *Journal of Semitic Studies* 31/2 (1986), pp. 141-85
- Malherbe, Abraham J., *The Letters to the Thessalonians* (New Haven et Londres : Yale University Press, 2004)
- Manna, Ya'qob Eugène, *Qāmūs kaldānī-ʿarabī / Vocabulaire chaldéen-arabe / Chaldean Arabic Dictionary* (Beyrouth : Markaz Bābil, 1975). Republié sous le titre *Syriac Arabic Dictionary* par Bashar H.P. Khizo (s.l. : s.é., s.d.)

- Marshall, David, « Punishment stories », E.Q., IV, pp. 318-22
- Martin, René, « Qu'est-ce que l'antiquité "tardive" ? Réflexions sur un problème de périodisation », *Aiôn. Le temps chez les Romains* (Paris : 1976)
- Martyn, Henry et Lee, Samuel, *Controversial Tracts on Christianity and Mohammedanism* (Cambridge : 1824)
- Massignon, Louis, « Les « Sept dormants ». Apocalypse de l'Islam », *Analecta Bollandiana* 68 (1950), pp. 245-60
- Masson, Denise, *Le Coran* (Paris : Gallimard, 1967)
- Metso, Sarianna, « Qumran community structure and terminology as theological statement », *Revue de Qumrân* 20 (2002), pp. 429-44
- Metzger, Bruce M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2016¹⁰)
- Micheau, Françoise, *Les débuts de l'Islam. Jalons pour une nouvelle histoire* (Paris : Téraèdre, 2012)
- Milwright, Marcus, *The Dome of the Rock and Its Umayyad Mosaic Inscriptions* (Édimbourg : Edinburgh University Press, 2016)
- Mingana, Alphonse, « The Transmission of the Koran », *The Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society* 5 (1916), pp. 25-47. Réimprimé dans *The Muslim World* 7/3 (1917), pp. 223-32 puis dans Ibn Warraq (éd.), *The Origins of the Koran. Classic Essays on Islam's Holy Book* (New York : Prometheus Books, 1998), pp. 97-113
- Mingana, Alphonse, « Syriac Influence on the Style of the Kur'ān », *Bulletin of the John Rylands Library*, 11/ 1 (1927), pp. 77-98
- Mowinckel, Sigmund, *He That Cometh* (Nashville : Abingdon Press, 1954)
- Müller, Friedrich August, « Zu Koran 2, 261 », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 42 (1888), p. 80
- Neuenkirchen, Paul, « Visions et ascensions. Deux péripécies coraniques à la lumière d'un apocryphe chrétien », *Journal Asiatique* 302/2 (2014), pp. 303-47
- Neuenkirchen, Paul, « La Fātiḥa : Une introduction liturgique à la prière commune ? », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 166/1 (2016), pp. 81-100

- Neuenkirchen, Paul, « Revue des livres – Stephen J. Shoemaker, *The Death of a Prophet...* », *Studia Islamica* 111 (2016), pp. 317-23
- Neuenkirchen, Paul, « Eschatology, Responsories and Rubrics in Eastern Christian Liturgies and in the Qurʾān: Some Preliminary Remarks », *Early Islam : The Sectarian Milieu of Late Antiquity ?* (éd. Guillaume Dye) (Chicago : Oriental Institute, 2020)
- Neuwirth, Angelika, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren* (Berlin : De Gruyter, 2012²)
- Neuwirth, Angelika, *Scripture, Poetry and the Making of a Community. Reading the Qurʾan as a Literary Text* (Oxford : Oxford University Press et Institute of Ismaili Studies, 2014)
- Nibley, Hugh Winder, « Qumran and the Companions of the Cave », *Revue de Qumrân* 5/2 (1965), pp. 177-98
- Nihan, Christophe, « Ezéchiel », *Introduction à l'Ancien Testament* (éds. Thomas Römer ; Jean-Daniel Macchi et Christophe Nihan) (Genève : Labor et Fides, Genève, 2009), pp. 439-58
- Nöldeke, Theodor, « Hatte Muḥammad christliche Lehrer ? », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 12 (1858), pp. 699-708
- Nöldeke, Theodor, « Untersuchungen zur semitischen Grammatik », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 37 (1883), pp. 525-40
- Nöldeke, Theodor, « Mohammedanism III. The Koran », *Encyclopaedia Britannica* 9^{ème} éd. (Édimbourg : Adam and Charles Black, 1891), XVI, p. 597 sqq. Réimpression dans Ibn Warraq (éd.), sous le titre « The Koran », *The Origins of the Koran. Classic Essays on Islam's Holy Book* (New York : Prometheus Books, 1998), pp. 36-63
- Nöldeke, Theodor et Schwally, Friedrich, *Geschichte des Qorāns. Über den Ursprung des Qorāns* (Leipzig : Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1909)
- Nöldeke, Theodor, *Neue Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft* (Strasbourg : Trübner, 1910)
- Nöldeke, Theodor, « On the Language of the Koran » (faisait originellement partie de *Neue Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft*). Réimpression et traduction dans Ibn Warraq (éd.), *Which Koran ? Variants, Manuscripts, Linguistics* (New York : Prometheus Books, 2011), pp. 83-129
- Norelli, Enrico, *La naissance du christianisme* (trad. Vivane Dutaut) (Montrouge : Bayard, 2014)
- O'Shaughnessy, Thomas, *Muḥammad's thoughts on death* (Leyde : 1969)
- O'Shaughnessy, Thomas, *Eschatological themes in the Qurʾān* (Manille : 1986)

- Otte, Klaus, « Last Judgment », E.C., III, pp. 166-8
- Parry et Tov (éds.), *The Dead Sea Scrolls Reader. Part I. Texts Concerned with Religious Law* (Leiden et Boston : Brill, 2004)
- Paul, André, « Apocalyptique et apocryphe (littératures) », E.U. (2002), II, pp. 650-4
- Paul, André, *La Bible avant la Bible. La grande révélation des manuscrits de la mer Morte* (Paris : Le Cerf, 2005)
- Payne Smith, Jessie, *A Compendious Syriac Dictionary* (Oxford : Oxford University Press, 1902)
- Pennacchio, Catherine, *Les emprunts à l'hébreu et au judéo-araméen dans le Coran* (Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient, Jean Maisonneuve, 2014)
- Peters, Francis Edward, « The Quest of the Historical Muhammad », *International Journal of Middle East Studies* 23 (1991), pp. 291-315
- Philonenko, Marc, « Une tradition essénienne dans le Coran », *Revue de l'histoire des religions* 170/2 (1966), pp. 143-57
- Philonenko, Marc, « Une expression qumranienne dans le Coran », *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi et Islamici* (Naples : 1967), pp. 553-56. Réimprimé dans Ibn Warraq (éd.), *What the Koran Really Says* (New York : Prometheus Books, 2002), pp. 283-87
- Pohlmann, Karl-Friedrich, *Ezechielstudien. Zur Redaktionsgeschichte des Buches und zur Frage nach den ältesten Texten* (Berlin et New York : De Gruyter, 1992)
- Pohlmann, Karl-Friedrich, « Koransure 110 – Siegesthematik oder Reflexe christlich-eschatologischer Gerichtserwartung und Gottesdienstpraxis ? », *Oriens Christianus* 98 (2015), pp. 184-209
- Powers, David Stephan, *Muhammad is Not the Father of Any of Your Men* (Philadelphie : University of Pennsylvania Press, 2009)
- Powers, David Stephan, *Zayd* (Philadelphie : University of Pennsylvania Press, 2014)
- Pregill, Michael E., « The Hebrew Bible and the Quran : The Problem of the Jewish 'Influence' on Islam », *Religion Compass* 1 (2007), pp. 1-17
- Prémare, Alfred-Louis de, « Les Éléphants de Qādisiyya », *Arabica* 45/3 (1988), pp. 261-9

- Prémare, Alfred-Louis de, *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire* (Paris : Éditions du Seuil, 2002)
- Prémare, Alfred-Louis de, *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui* (Paris: Téraèdre, 2004)
- Prémare, Alfred-Louis de, « 'Abd al-Malik b. Marwān and the Process of the Qur'ān's Composition », *The Hidden Origins of Islam. New Researches into Its Early History* (éds. Karl-Heinz Ohlig et Gerd-R. Puin) (New York : Prometheus Books, 2010), pp. 189-221
- Puech, Émile, « Notes sur le fragment d'apocalypse 4Q246 – « le fils de Dieu » », *Revue Biblique* 101/4 (1994), pp. 533-58
- Rabin, Chaim, « Islam and the Qumran Sect », *Qumran Studies* (éd. Chaim Rabin) (Oxford : Oxford University Press, 1957), pp. 112-30. Réimprimé dans *The Qur'an: Style and Contents* (éd. Andrew Rippin) (Aldershot : Ashgate, 2001), pp. 1-20
- Reeves, John C., *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic – A Postrabbinic Jewish Apocalypse Reader* (Atlanta : Society of Biblical Literature, 2005)
- Regnier, A., « Quelques énigmes littéraires de l'Inspiration coranique », *Le Muséon* 52 (1939), pp. 145-62
- Reynolds, Gabriel Said, « Jesus, the Qā'im and the End of the World », *Rivista degli studi orientali* 75/1-4 (2001), pp. 55-86
- Reynolds, Gabriel Said, *The Qur'ān and Its Biblical Subtext* (Londres et New York : Routledge, 2010)
- Reynolds, Gabriel Said, « Le problème de la chronologie du Coran », *Arabica* 58 (2011), pp. 477-502
- Reynolds, Gabriel Said, « Introduction : The golden age of Qur'ānic studies ? », *New Perspectives on the Qur'ān. The Qur'ān in its historical context 2* (éd. Gabriel Said Reynolds) (Londres et New York : Routledge, 2011), pp. 1-21
- Reynolds, Gabriel Said, « « Une exhortation pour les pieux ». La nature parénétiq ue du Coran », *Revue théologique de Louvain* 49 (2018), pp. 182-200
- Reynolds, Gabriel Said, « Biblical Turns of Phrase in the Quran », *Light upon Light: A Festschrift Presented to Gerhard Böwering by His Students* (éds. J. Elias et B. Orfali) (Leyde : Brill, 2019), pp. 45-69
- Rice, Charles L., « Preaching », *E.R.*, XI, pp. 494-501

- Rilliet, Frédéric, « Rhétorique et style à l'époque de Jacques de Saroug », *Symposium Syriacum IV – Literary Genres in Syriac Literature* (Rome : 1987), pp. 289-95
- Rippin, Andrew, « The Commerce of Eschatology », *The Qur'an as Text* (éd. Stefan Wild) (Leiden, New York et Boston : E.J. Brill, 1996), pp. 125-37
- Rippin, Andrew, « Anointing », *E.Q.*, I, p. 103
- Rippin, Andrew, « Tools for the Scholarly Study of the Qur'ān », *E.Q.*, V, pp. 294-300
- Robin, Christian, « Recension de Chabbi Jacqueline, *Le Seigneur des tribus* », *Bulletin Critique des Annales Islamologiques* 18/7 (2002), pp. 15-20
- Robinson, Neal, « Antichrist », *E.Q.*, I, pp. 107-11
- Robinson, Neal, *Discovering the Qur'an. A Contemporary Approach to a Veiled Text* (Washington D.C. : Georgetown University Press, 2003²)
- Römer, Thomas ; Macchi, Jean-Daniel et Nihan, Christophe (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament* (Genève : Labor et Fides, Genève, 2009)
- Römer, Thomas, « Osée », *Introduction à l'Ancien Testament* (éds. Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi et Christophe Nihan) (Genève : Labor et Fides, Genève, 2009), pp. 464-79
- Römer, Thomas, *Les Cornes de Moïse. Faire entrer la Bible dans l'histoire* ([Paris] : Collège de France et Fayard, 2009)
- Rubin, Uri, « Muḥammad's message in Mecca: warnings, signs and miracles [The case of the splitting of the moon (Q 54: 1-2)] », *The Cambridge companion to Muhammad* (éd. Jonathan E. Brockopp) (Cambridge : Cambridge University Press, 2010), pp. 39-60
- Rudolph, Wilhelm, *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum* (Stuttgart : W. Kohlhammer, 1922)
- Rüling, Josef Bernhard, *Beiträge zur Eschatologie des Islam* (Leipzig : Otto Harrassowitz, 1895)
- Sabbatucci, Dario, « Religion – L'étude des religions », *E.U.* (2002), XIX
- Sanders, E. P., *Jesus and Judaism* (Philadelphie : Fortress Press, 1985)
- Sanders, E. P., *The Historical Figure of Jesus* (Londres : Penguin Books, 1995²)

- Schmidt, Nathaniel, « The Origin of Jewish Eschatology », *Journal of Biblical Literature* 41 (1922), pp. 102-14
- Schulthess, Friedrich, *Lexicon Syropalaestinum* (Berlin : G. Reimer, 1903)
- Schwally, Friedrich, *Idioticon des Christlich palästinischen Aramaeisch* (Giessen : J. Ricker, 1893)
- Scully, Jason, *Isaac of Nineveh's Ascetical Eschatology* (Oxford : Oxford University Press, 2017)
- Segovia, Carlos A. et Lourié, Basil (éds.), *The Coming of the Comforter : When, Where, and to Whom ? Studies on the Rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough* (New Jersey : Gorgias Press, 2012)
- Segovia, Carlos A., « John Wansbrough and the Problem of Islamic Origins In Recent Scholarship : A Farewell to the Traditional Account », *The Coming of the Comforter : When, Where, and to Whom ? Studies on the Rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough* (éds. Carlos A. Segovia et Basil Lourié) (New Jersey : Gorgias Press, 2012), pp. xix-xxviii
- Segovia, Carlos A., « Thematic and Structural Affinities between 1 Enoch and the Qurʾān : a Contribution to the Study of the Judaeo-Christian Apocalyptic Setting of the Early Islamic Faith », *The Coming of the Comforter : When, Where, and to Whom ? Studies on the Rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough* (éds. Carlos A. Segovia et Basil Lourié) (New Jersey : Gorgias Press, 2012), pp. 231-67
- Segovia, Carlos A., « “Those on the Right” and “Those on the Left” : Rereading Qurʾān 56:1-56 (and the Founding Myth of Islam) in Light of *Apocalypse of Abraham* 21-2 », *Oriens Christianus* 100 (2017), pp. 227-241
- Sellheim, R., « al-Khalīl b. Aḥmad », E.I.², IV, pp. 994-5
- Sfar, Mondher, *Le Coran est-il authentique ?* (Les Editions Sfar, Paris, 2006²)
- Shaked, Shaul, « Eschatology I. In Zoroastrianism », E.I. (1998), VIII, pp. 565-9
- Shaki, Mansour, « Dēn », E.I., VII/3, pp. 279-81
- Shoemaker, Stephen J., *The Death of a Prophet. The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam* (Philadelphie : University of Pennsylvania Press, 2012)
- Shoemaker, Stephen J., « “The Reign of God Has Come”: Eschatology and Empire in Late Antiquity and Early Islam », *Arabica* 61/5 (2014), pp. 514-58

- Shoemaker, Stephen J., *The Apocalypse of Empire. Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam* (Philadelphie : University of Pennsylvania Press, 2018)
- Sinai, Nicolai, « The Eschatological Kerygma of the Early Qurʾan », *Apocalypticism and Eschatology in Late Antiquity. Encounters in the Abrahamic Religions, 6th-8th Centuries* (éds. Hagit Amirav, Emmanouela Grypeou et Guy Stroumsa) (Louvain, Paris et Bristol : Peeters, 2017), pp. 219-66
- Smith, Jane Idleman et Haddad, Yvonne Yazbeck, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection* (Albany : State University of New York Press, 1981)
- Smith, Jane Idleman, « Eschatology », *E.Q.*, II, pp. 44-54
- Sokoloff, Michael, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods* (Tel Aviv : Bar Ilan University Press et Baltimore et Londres : The John Hopkins University Press, 2002)
- Sokoloff, Michael, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period* (Tel Aviv : Bar Ilan University Press et Baltimore et Londres : The John Hopkins University Press, 2002)
- Sokoloff, Michael, *A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum* (Winona Lake, Indiana et Piscataway, New Jersey : Eisenbrauns et Gorgias Press, 2009)
- Sonnet, Jean-Pierre, « L'analyse narrative des récits bibliques », *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament* (éds. Michaela Bauks et Christophe Nihan) (Genève : Labor et Fides, 2013²), pp. 47-94
- Speyer, Heinrich, *Die Biblischen Erzählungen im Qoran* (Hildesheim, New York et Zürich : Georg Olms Verlag, 1988³)
- St. Clair-Tisdall, William, *The Sources of Islam* (Édimbourg : T&T Clark, 1901). Réimpression dans Ibn Warraq (éd.), *The Origins of the Koran. Classic Essays on Islam's Holy Book* (New York : Prometheus Books, 1998), pp. 227-92
- Steudel, Annette, *Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde (4QMidrEschat^{a,b})* (Leyde : Brill, 1994)
- Steudel, Annette, « אהרית הימים in the Texts from Qumran », *Revue de Qumrân* 16/1 (1995), pp. 225-46
- Sourdel, Dominique, « Le jugement des morts dans l'islam », *Le jugement des morts. Égypte ancienne - Assour - Babylone - Israel - Iran - Islam - Inde - Chine - Japon* (Paris : Éditions du Seuil, 1961)
- Tabet, Jean, *L'office commun maronite. Etude du lilyō et du ṣafrō* (Kaslik : Bibliothèque de l'université du Saint-Esprit, 1972)

- Tabor, James D. et Wise, Michael O., « 'On resurrection' and the Synoptic Gospel Tradition : A Preliminary Study », *Journal for the Study of Pseudepigrapha* 10 (1992), pp. 149-62
- Tesei, Tommaso, « The Fall of Iblīs and Its Enochic Background », *Religious Stories in Transformation: Conflict, Revision and Reception* (éds. Alberdina Houtman, Tamar Kadari, Marcel Poorthuis et Vered Tohar) (Leyde : Brill, 2016), pp. 66-81
- Tesei, Tommaso, « "The Romans Will Win !" Q 30:2-7 in Light of 7th c. Political Eschatology », *Der Islam* 95/1 (2018), pp. 1-29
- Toelle, Heidi, « Smoke », *E.Q.*, V, pp. 64-5
- Tuckett, Christopher M., *Q and the History of Early Christianity. Studies on Q* (Édimbourg : T&T Clark, 1996)
- 'Umar, Aḥmad Muḥtār et Makram, 'Abd al-'Āl Sālim, *Muḥjam al-qirā'āt al-qur'āniyya* (Koweït : Maṭbū'āt Jāmi'at al-Kuwayt, 1408²/1988²)
- Van Reeth, Jan M.F., « Le Coran et ses scribes », *Acta Orientalia Belgica* 19 (2006), pp. 67-82
- Van Reeth, Jan M.F., « La typologie du prophète selon le Coran : le cas de Jésus », *Figures bibliques en islam* (éds. Guillaume Dye et Fabien Nobilio) (Bruxelles : EME, 2011), pp. 81-105
- Van Reeth, Jan M.F., « Who is the 'Other' Paraclete ? », *The Coming of the Comforter : When, Where, and to Whom ? Studies on the Rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough* (éds. Carlos A. Segovia et Basil Lourié) (New Jersey : Gorgias Press, 2012), pp. 423-52
- Van Reeth, Jan M.F., « Les fardes de la Révélation. Une hypothèse sur la forme du Coran originel », *Acta Orientalia Belgica* 27 (2014), pp. 145-62
- Van Reeth, Jan M.F., « Les prophéties oraculaires dans le Coran et leurs antécédents : Montan et Mani », *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam* (dir. Daniel De Smet et Mohammad Ali Amir-Moezzi) (Paris : Les Éditions du Cerf, 2014), pp. 77-145
- Van Rompay, Lucas, « Narsai », *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage* (New Jersey : Gorgias Press, 2012)
- Vermeylen, Jacques, « Esaïe », *Introduction à l'Ancien Testament* (éds. Thomas Römer ; Jean-Daniel Macchi et Christophe Nihan) (Genève : Labor et Fides, Genève, 2009), pp. 410-25
- Vermeylen, Jacques, « Daniel », *Introduction à l'Ancien Testament* (éds. Thomas Römer ; Jean-Daniel Macchi et Christophe Nihan) (Genève : Labor et Fides, Genève, 2009), pp. 694-703

- Vollers, Karl, « Beiträge zur Kenntnis der lebenden arabischen Sprache in Aegypten », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 50 (1896), pp. 607-57
- Vouga, François, « La première épître aux Thessaloniens », *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (dir. Daniel Marguerat) (Genève : Labor et Fides, 2008⁴), pp. 265-76
- Wansbrough, John, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (New York : Prometheus Books, 2004²)
- Weber, Edgard, « Attestations de la notion de résurrection dans le Coran », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 50/2 (1984), pp. 747-64
- Weil, Gustav, *Biblische Legenden der Muselmänner* (Francfort : Rütten, 1845). Traduit en anglais sous le titre *The Bible, the Koran, and the Talmud or Biblical Legends of the Mussulmans* (New York : Harper, 1846)
- Welch, Alord T., « al-Ḳurʿān », *E.I.*², V, pp. 401-31
- Wellhausen, Julius, « Zum Koran », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 1 (1847), pp. 630-4
- Wensinck, Arent Jan, *Concordance et indices de la tradition musulmane* (Leyde, New York et Cologne : E.J. Brill, 1992²)
- Wigram, George V., *The Englishman's Hebrew Concordance of the Old Testament* (Londres : 1874. Réimpression Peabody, Massachusetts : Hendrickson Publishers, 2009)
- Wolska, Wanda, *La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès* (Paris : Presses Universitaires de France, 1962)
- Yadin, Yigael, *The Scroll of War of the Sons of Light against the Sons of Darkness* (Oxford : Oxford University Press, 1962)
- Yarbro Collins, Adela, *Mark. A Commentary* (Minneapolis : Fortress Press, 2007)
- Young, Frances M., « Prelude », *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine* (éds. Margaret M. Mitchell et Frances M. Young) (Cambridge : Cambridge University Press, 2006), pp. 1-34
- Yoyotte, Jean, « Le jugement des morts dans l'Égypte ancienne », *Le jugement des morts. Égypte ancienne - Assour - Babylone - Israel - Iran - Islam - Inde - Chine - Japon* (Paris : Éditions du Seuil, 1961), pp. 17-80

- Zammit, Martin R., *A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic* (Leyde, Boston et Cologne : Brill, 2002)
- Zerwick, Max et Grosvenor, Mary, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament* (Rome : Gregorian & Biblical Press, 2016³)
- Zwi Werblowsky, R.J., « Eschatology : An Overview », E.R. (1995), V, pp. 148-51

RÉSUMÉ

L'eschatologie, ou le discours sur la Fin, est sans nul doute la thématique centrale du Coran, allant des descriptions saisissantes des bouleversements cosmiques et terrestres qui auront lieu aux jours derniers, aux scènes du Jugement terrible pour les impies, en passant par les scènes imagées de la Résurrection. Paradoxalement, cet important discours coranique sur la Fin a été très peu abordé par la recherche universitaire, voire même occulté par certains travaux. Pourtant, de l'avis de certains chercheurs tels que Paul Casanova (m. 1926), Tor Andrae (m. 1947) ou plus récemment, Stephen Shoemaker, l'eschatologie constituerait la partie primitive du Coran, une partie qui aurait été altérée par les éditeurs de la version finale du corpus à la mort de Muhammad lorsque la Fin n'était pas venue. L'objet de ma thèse est de remettre ce discours eschatologique au premier plan en le replaçant dans son contexte historique (celui de l'Antiquité Tardive) et littéraire (celui des écrits religieux de tradition « biblique »). Ce faisant je souhaite d'une part amener un regard sur le texte coranique qui ne se repose pas entièrement sur les sources traditionnelles musulmanes postérieures qui le lisent à la lumière d'événements liés à la vie de Muhammad qui sont le plus souvent mythifiés, et d'autre part je cherche à l'inscrire dans la continuité des textes religieux antérieurs qui décrivent la Fin du monde. Depuis longtemps, nombreux sont les chercheurs occidentaux à avoir noté les similarités entre certains récits bibliques (tirés des livres 'canoniques' de l'Ancien et du Nouveau Testaments) et le Coran, remarquant dans le même temps la présence d'écarts considérables entre les deux versions. Ces disparités ont souvent été mises sur le compte d'erreurs de compréhension due à Muhammad ou à son entourage. Dans le cadre de cette thèse, je voudrais suggérer que le texte du Coran n'est pas « influencé » par ces écrits bibliques comme cela a souvent été avancé, mais plutôt qu'à la manière des homélistes chrétiens, ses auteurs ont composé un texte original rimé et rythmé en prenant comme sous-texte un ou plusieurs verset(s) biblique(s). Comme Gabriel Said Reynolds l'a constaté, l'homéliste livre essentiellement son exhortation par le biais du discours eschatologique. Ainsi, je propose de lire les nombreux versets coraniques traitant de la Fin à la lumière d'un petit corpus d'homélies eschatologiques composées un peu plus d'un siècle avant le Coran par Narsai (m. ca. 502) et Jacques de Saroug (m. 521), deux auteurs chrétiens de langue syriaque. Se faisant je voudrais apporter un éclairage à la fois sur les techniques rhétoriques communes employées par ces auteurs et ceux du Coran, ainsi que sur de nombreuses zones d'ombre liées au vocabulaire et aux images employées dans le discours eschatologique coranique.

MOTS CLÉS

Coran – Antiquité tardive – Eschatologie – Homélies syriaques – Narsai – Jacques de Saroug

ABSTRACT

Eschatology, or the discourse on the End, is arguably the Qur'an's predominant thematic, giving vivid descriptions of cosmic and earthly cataclysms that will take place during the last days, depicting the Judgment as a horrific day for the sinners or portraying the final Resurrection in highly evocative terms. Paradoxically, this central Qur'anic discourse regarding the End has little been discussed by modern scholars and has even been undervalued or even all together dismissed by a number of studies. Yet, according to scholars such as Paul Casanova (d. 1926), Tor Andrae (d. 1947) or more recently Stephen Shoemaker, eschatology should be regarded as the oldest strata of the Qur'an. This primitive layer would have been altered by the editors of the final version of this corpus after Muhammad's death, when the End had not come. The object of my dissertation is to bring this eschatological discourse back in the spotlight by studying it in its historical context (i.e. that of Late Antiquity) as well as in its literary context (i.e. that of religious writings from the "Biblical" tradition). By doing so, I wish on the one hand to study the Qur'anic text in itself, without its later traditional Muslim interpretations which always read the Qur'an in light of a mythified life of Muhammad. On the other hand I seek to understand the Qur'an in the continuity of previous religious eschatological texts. Many Western scholars have long noticed the similarities between certain biblical narratives (from the 'canonical' books of the Old and New Testaments) and the Qur'an, at the same time insisting on discrepancies between the two versions. These differences have often been said to be the result of Muhammad's or someone else's mistake. With the present study, I wish to show that the Qur'an is not "influenced" by biblical narratives as has often been thought. Rather, I believe that its authors have composed a novel writing in rhymed and rhythmic speech, based on one or more biblical subtext(s), very much like what Christian homilists did. As Gabriel Said Reynolds has argued, the fundamental medium of exhortation in their homilies is the use of eschatology. I therefore suggest to read the numerous verses of the Qur'an that deal with the End in light of a small corpus of eschatological homilies written a little more than a century before the Qur'an by Narsai (d. ca. 502) and Jacob of Serugh (d. 521), two Christian authors who wrote in Syriac. It is my hope to shed a light both on shared rhetorical techniques used by these authors and those of the Qur'an as well as on some ambiguous or problematic aspects of the Qur'anic eschatological discourse.

KEYWORDS

Quran – Late Antiquity – Eschatology – Syriac homilies – Narsai – Jacob of Serugh