

**DES TEXTES PSEUDO CLEMENTINS
A LA MYSTIQUE JUIVE
DES PREMIERS SIECLES
ET DU SINAÏ A MA'RIB.
Quelques coïncidences entre
contexte culturel
et localisation géographique
dans le Coran**

GENEVIÈVE GOBILLOT

LYON

genevieve.gobillot@wanadoo.fr

Un nombre de plus en plus important d'islamologues reconnaissent aujourd'hui ce que la communauté scientifique doit à John Wansbrough pour ses travaux d'approche du texte coranique dégagés des *a priori* que véhiculent les exégèses historicisantes inspirées de certaines Traditions prophétiques, de la *Sīra* ou encore des *Asbāb al-nuzūl*.¹ C'est par rapport à cette perspective d'ordre méthodologique d'une importance primordiale que nous estimons pouvoir

¹ Notre position sur ce point est certainement plus drastique que la sienne. Néanmoins, les nombreux parallélismes qu'il établit avec l'exégèse rabbinique doivent être envisagés sous l'angle de leur contribution au repositionnement constant de la vision que l'on peut avoir des rapports entre Coran, *Sunna* et *tafsīr*. Voir à ce sujet le chapitre II « Emblems of prophethood » de son ouvrage *Quranic Studies, Sources and Methods of Scriptural Interpretation, Foreword, Translations and expanded notes by Andrew Rippin*, 53–84. New-York : Prometheus Books, 2004 (édition originale : Oxford : Oxford University Press, 1977).

lui rendre hommage dans la présente contribution. Nous aborderons, pour ce faire, deux questions qu'il a souvent évoquées et qui se situent dans le prolongement direct de ses orientations de recherche, à savoir la fonction des thèmes judaïques et judéo-chrétiens mentionnés dans le Coran et le problème de la localisation de son milieu d'émergence.

Nous tenterons de montrer de quelle manière et jusqu'à quel point elles peuvent être liées en nous appuyant sur l'avancée actuelle de nos propres investigations, entreprises il y a maintenant plus de dix ans. On remarquera à cette occasion que si les hypothèses que nous formulons ne coïncident pas à la lettre avec les propositions de Wanbrough, elles s'en approchent néanmoins considérablement par l'esprit, qui implique une totale indépendance par rapport aux méthodes traditionnelles de l'islamologie. C'est pourquoi il nous a semblé qu'il pourrait être utile de témoigner du fait que, tout en ayant suivi un cheminement personnel au cours duquel les méthodes de lecture que nous allons mettre en œuvre ici ont pris forme progressivement, nos constatations sont comparables aux siennes sur quelques points fondamentaux.

Il convient d'ajouter, avant de pénétrer au cœur du sujet, que les problématiques qui vont être abordées nécessitent la prise en compte d'un certain nombre d'explorations préalables qu'il serait beaucoup trop long de reprendre entièrement. Nous en présenterons donc uniquement les lignes essentielles, en renvoyant pour plus de détails aux articles et aux communications dans lesquels nous les avons développées. C'est en effet à partir du socle constitué par la corrélation d'acquis successifs qu'il est possible d'examiner à présent comment se rencontrent, dans le Coran, textes de référence et lieux de l'histoire sacrée pour dévoiler peut-être, à mots couverts, quelque chose de sa propre histoire.

UN APERÇU DES TEXTES PSEUDO CLEMENTINS

EN TANT QUE SEUILS HERMENEUTIQUES DU CORAN

Le premier concept préalable à la présente réflexion est celui que nous avons appelé : « seuils herméneutiques du Coran ». Il résulte d'une découverte fortuite qui nous a permis de réaliser que le texte coranique requiert en quelque sorte de son lecteur, de manière plus ou moins implicite selon les cas, pour être mieux compris, la connaissance de corpus antérieurs qui débordent souvent du domaine des textes bibliques et parabibliques. Ils constituent ce que l'on

pourrait nommer un « paysage conceptuel », sur lequel ses propres enseignements prennent un relief qui en éclaire la plupart du temps de façon décisive les tenants et les aboutissants.

Introduction aux seuils herméneutiques : Coran et théologie lactancienne

Les *Institutions Divines* et l'*Epitomé des Institutions Divines* de Lactance représentent le premier de ces seuils herméneutiques que nous ayons mis en évidence.² Il nous a alors été possible, grâce aux éclairages qu'il apporte, de mieux saisir un ensemble de principes théologiques fondamentaux du Coran, ainsi que les interrelations qui les caractérisent. Leur pivot central est la notion de « nature monothéiste originelle » (*fiṭra*), définie comme le fait de dresser son visage vers le ciel en vue d'y chercher la vraie religion (Coran 30, 30–31), qui correspond de manière très précise à la situation de l'*anthropos* de Lactance, l'homme « debout », créé dans la position droite pour pouvoir contempler le ciel et y trouver, précisément, sa religion (*Institutions divines*, II, 1, 17). La deuxième correspond à une prise de recul par rapport aux théories des stoïciens sur cette question, qui correspond en l'occurrence à la réfutation de leur adoration des corps célestes (*Institutions divines*, II, V, 20–25), une attitude dont Abraham, en tant que *ḥanīf* représente le modèle par excellence pour le Coran (Coran 6, 76–77),³ tout comme pour certains autres de ses seuils herméneutiques, en particulier

² Cette présentation a fait l'objet de notre première intervention dans le cadre de l'INARAH, « Grundlinien der Theologie des Koran, Grundlagen und Orientierungen ». Dans Gros, Markus, und Karl-Heinz Ohlig, dir. *Schalglichter Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte, Inārah 3, Schriften zur frühen Islamgeschichte zum Koran*, 320–70. Verlag Hans Schiler, 2008.

³ « Lorsque la nuit l'enveloppa, il vit une étoile et dit ; “Voici mon Seigneur”. Mais il ajouta, lorsqu'elle eut disparu : “Je n'aime pas ceux qui disparaissent”. Lorsqu'il vit la lune qui se levait, il dit : Voici mon Seigneur. Mais, lorsqu'elle eut disparu : “Si mon Seigneur ne me dirige pas, je serai au nombre des égarés”. Lorsqu'il vit le soleil qui se levait, il dit : Voici mon Seigneur, c'est le plus grand. Mais, lorsqu'il eut disparu : Ô mon peuple, je désavoue ce que vous associez à Dieu ».

l'*Apocalypse d'Abraham* (VII, 1, 7).⁴ La troisième notion correspond à l'idée que ce monothéisme naturel resurgit tout au long de la vie dans les situations critiques, comme par exemple lorsque les hommes se trouvent sur un bateau en pleine tempête : Coran 17, 67 : « Quant un malheur vous touche en mer, ceux que vous invoquez s'égarent, sauf lui » à mettre en parallèle avec *Institutions Divines*, II, I, 8–12) : « Cela (reconnaître et proclamer un dieu suprême) ils ne le font pas quand leur situation est prospère ; mais pour peu que quelque pesante difficulté les accable, les voilà qui se souviennent de Dieu. Si quelqu'un, en mer, est ballotté par un vent furieux, c'est lui (Dieu) qu'il invoque ». A ce propos le Coran, comme les *Institutions Divines*, met en garde contre une autre tendance spontanée de la nature humaine : la faculté d'oublier : « Lorsqu'il (Dieu) vous a sauvés et ramenés à terre, vous vous détournez. L'homme est très ingrat » Quant à Dieu, qu'ils avaient imploré au milieu de leurs besoins, ils n'ont même pas une parole pour le remercier ». ⁵

Enfin, nous avons souligné l'importance du raisonnement, commun aux deux corpus, selon lequel la croyance en un monothéisme transcendant exclut toute utilisation de la violence pour obtenir une conversion dans la mesure où la foi en une divinité qui ne subit elle-même aucune contrainte ne peut être ordonnée sous la

⁴ « Plus que la terre, j'appellerai digne de vénération le soleil, car il éclaire de ses rayons le monde et les différentes atmosphères. Mais celui-là non plus je ne le placerai pas parmi les dieux, car la nuit sa course est assombrie par les nuées » et « Et pas plus je ne nommerai "Dieu" la lune et les étoiles, car elles aussi, en leur temps, la nuit, obscurcissent leur lumière ». Voir aussi à ce sujet notre article « *Hanîf* » dans Amir Moezzi, M. A., dir. *Dictionnaire du Coran*, 341–44. Paris : Robert Lafont, 2007.

⁵ Une notion comparable figure dans les *Homélies* et dans les *Reconnaissances pseudo clémentines*, il s'agit de l'espoir de la pluie. Voir par exemple *Homélies* XI, 13, 3–4 ; « (3) Pourquoi donc quand les pluies cessent, tournez-vous toujours les yeux vers le ciel en adressant vos prières et vos supplications et, quand vous avez obtenu satisfaction, vous empressez-vous d'oublier ? (4) Car une fois la moisson ou la vendange faite, vous avez tôt fait d'en offrir les prémices aux idoles qui ne sont rien, oubliant bien vite l'auteur du bienfait qui est Dieu ».

contrainte, car elle s'impose d'elle-même (*Institutions Divines*, II, IV, 7): « Où est la vérité ? *Ubi ergo veritas est ?* Là où aucune contrainte ne peut peser sur la religion *Ubi nulla vis adhiberi potest religioni*, où rien ne peut être victime de violence *ubi nihil quod violari possit apparet*, là où il ne peut y avoir de sacrilège », passage complété par : « Il n'est pas besoin de violences et d'injustices pour convaincre, parce que la (vraie) religion ne peut pas naître de contraintes (*non est opus vi et injuria quia religio eogi non potest*. Il faut utiliser plutôt le verbe que les verges pour qu'il y ait acte volontaire. C'est pourquoi nul n'est jamais retenu par nous malgré lui, et pourtant nul ne s'éloigne, car à elle seule la vérité retient dans nos rangs. » (*Institutions divines* V, XIX, 11–13). Ces passages constituent, à notre sens, la clé de lecture adéquate de la célèbre déclaration : « Pas de contrainte en religion », qui suit, étape par étape, le même raisonnement (2, 255–256) : « Dieu, il n'y a de Dieu que Lui, le vivant, celui qui subsiste par lui-même ! Ni l'assoupissement ni le sommeil n'ont de prise sur lui ! Tout ce qui est dans les cieux et sur la terre lui appartient. Qui intercèdera auprès de lui sans sa permission ? Il sait ce qui se trouve devant les hommes et derrière eux, alors que ceux-ci n'embrassent de sa science que ce qu'il veut. Son trône s'étend sur les cieux et sur la terre : leur maintien dans l'existence ne lui est pas une charge ; il est le Très Haut, l'inaccessible. (256) Pas de contrainte en religion. La voie droite se distingue de l'erreur. »⁶

Le rapide tour d'horizon de ce premier seuil herméneutique permet de dégager deux principes essentiels qui éclairent à leur tour les thèmes qui vont suivre. Le premier réside dans l'importance conférée à l'existence d'un monothéisme naturel et universel, commun à tous les hommes dès leur naissance. Le second consiste dans l'idée que la pureté même de ce monothéisme exclut tout usage de la violence dans le domaine religieux, un consensus devant émerger de façon nécessaire lorsque des hommes décident de se regrouper autour d'un culte susceptible de s'imposer autant par la raison que par la foi. Cette option théologique se trouve complétée par les

⁶ Voir pour cela notre article « Les Pères de l'Eglise et la pensée de l'islam », contribution en hommage à G. Troupeau, *L'Orient chrétien dans l'empire musulman*, Les éditions de Paris, octobre 2005, pp. 59–90.

principes correspondant à un autre seuil herméneutique : celui des textes pseudo clémentins à la lumière desquels le Coran apparaît comme le modèle par excellence du rejet de tout contenu, expression ou formulation qui pourrait s'avérer négatifs à l'égard de Dieu, d'un prophète ou de n'importe quel juste de l'Écriture. Admettre le contraire reviendrait à faire violence à la pureté et à la noblesse de la révélation divine elle-même.

**Les *Homélies pseudo clémentines*,
seuil herméneutique de la notion d'abrogation.**

Les *Homélies Pseudo Clémentines* sont le deuxième seuil herméneutique essentiel que nous avons pu mettre en évidence. Il s'agit d'un corpus témoignant, comme le précise Alain Le Boulluc, « de la réflexion menée par des juifs chrétiens sur le judaïsme, sur leur adhésion à la foi en Jésus et sur leur rapport au monde païen.⁷ Il accorde une place considérable à la question de l'abrogation et nous a permis de saisir qu'en réalité le Coran ne s'abroge jamais lui-même, mais qu'il révisé uniquement des idées, des expressions ou des informations appartenant à des textes antérieurs.⁸ Dans cette optique il se présente comme un guide de lecture des Écritures, dont, agissant comme un commentaire inspiré, il « rectifie » certains points, en fonction de critères bien spécifiques. Il s'inscrit par cette démarche dans la continuité d'une très ancienne tradition de lecture critique de l'Ancien Testament développée en particulier chez les premiers gnostiques comme Basilide (m. 130), Valentin (m. 165), Marcion (m. vers 135) et Montan (m. fin du II^{ème} s.).⁹ Mani

⁷ Introduction aux *Homélies pseudo clémentines*, *Écrits apocryphes chrétiens*, II, 1183. Paris : La Pléiade, NRF Gallimard, 2005.

⁸ Voir à ce sujet notre article : « Der Begriff Buch im Koran im Licht der pseudoclementinischen Schriften » (La notion de livre dans le Coran à la lumière des écrits pseudo clémentins), dans Gros, Markus, und Karl-Heinz Ohlig, dir. *Vom Koran zum islam, Inārah 4 Schriften zur frühen Islamgeschichte zum Koran*, 397–482. Berlin : Verlag Hans Schiler, 2009.

⁹ Pour Marcion « l'Ancien Testament se présentait comme la négation formelle du Nouveau. L'un révélait un tyran borné et fantasque, mal-faisant et menteur, qui prescrivait le vol et l'homicide, l'autre un Père aussi sage et prévoyant que bon et bienfaisant, toujours appliqué à réparer le

(m. 276), quant à lui, était issu d'un milieu baptiste qui rejetait déjà une grande partie des Ecritures du judaïsme. Imprégné de ces doctrines, il les dépassa, semble-t-il, en affirmant dans son *Trésor* que les Ecritures juives sont tout entières l'œuvre du diable.¹⁰ Le véritable problème était, pour lui comme pour les gnostiques, la Loi de Moïse, qu'ils décrivaient comme renfermant « un ministère de mort » organisé.¹¹ Les reproches qu'il faisait à cette Loi étaient d'enseigner ce qui va à l'encontre de la Loi de paix et d'amour de Jésus. Il avançait pour cela un certain nombre d'arguments, tirés des textes, dont certains coïncident avec des exemples que nous avons pu mettre en évidence dans le Coran. Il disait, entre autres, que l'auteur de la Loi ancienne exalte les richesses (Proverbes XXII, 2), alors que l'autre en commande l'abandon (Luc XIV, 33), et aussi que Moïse dit : « œil pour œil, dent pour dent, tandis que Jésus veut que, frappé sur une joue, on tende l'autre ; c'est pourquoi la loi mosaïque donne la mort, alors que celle du Sauveur procure la vraie vie ».¹² Ces groupes critiquaient également avec force le christianisme dans la mesure où celui-ci avait établi son canon biblique en associant dans un seul Livre l'ancienne et la nouvelle Loi, l'Ancien et le Nouveau Testament. Ils lui reprochaient son aveuglement face à des contradictions qu'ils estimaient irréductibles en estimant que « l'on ne peut sans danger adjoindre cette loi de Moïse au Nouveau Testament comme si celui-ci venait du même maître »¹³ Un certain nombre de textes, comme les *Acta Archelai*, témoignent de ces joutes entre défenseurs de l'orthodoxie chrétienne et gnostiques ou manichéens hantés par l'idée que s'appuyer sur les textes de l'Ancien Testament reviendrait à confier son âme au démon.

mal causé par le premier ». Alfarc, Prosper. *Les Ecritures manichéennes*, 2 t., publication encouragée par la Société Asiatique. Paris : Nourry, 1918, tome II, étude analytique, p. 140, note 4 citant Tertullien, *Adv. Marc.*, I, 19 ; II, 26–29 ; IV, I et suiv.

¹⁰ Ibid., 140, note 6 citant Sérapion de Tmuis, *apud* Titus de Bostra, *Contr. Man.*, III, 5.

¹¹ Ibid., 142 citant *Acta Archelai*, 40.

¹² *Acta Archelai*, 40 Voir Alfarc, *Les Ecritures manichéennes*, t. II, 142, note 1.

¹³ Ibid., 142.

A ces arguments se trouvait combinée, en particulier dans le manichéisme, la notion de déformation des Ecritures (*taḥrīf*). Mani estimait que les Ecritures antérieures à ses propres textes comportaient de profondes et graves erreurs parce qu'elles n'avaient pas été mises par écrit par les prophètes qui en avaient reçu la révélation, mais par des scribes qui ne possédaient pas leur infailibilité. C'est dans ce cadre conceptuel que la tradition manichéenne a fait de son prophète le scribe scrupuleux et précis de sa propre révélation.¹⁴ Cependant le corpus manichéen, dont la majeure partie a été très tôt détruite, n'est pas en mesure d'apporter actuellement beaucoup de précisions supplémentaires sur la question. En revanche, les *Homélies pseudo clémentines*, qui ont sans doute, selon de nombreux spécialistes, été pour Mani lui-même une source d'inspiration sur ces questions,¹⁵ ont permis de conserver des détails qui éclairent des remarques du Coran souvent restées sans écho, faute d'une clé herméneutique adéquate.

La dénonciation des interpolations dues à des erreurs inspirées par les démons aux premiers scribes des Ecritures se trouve en effet exprimée sous la forme la plus explicite dans les *Ecrits pseudo clémentins*. Le milieu judéo chrétien dans lequel ils ont circulé au début semble avoir été l'un des premiers, et peut être le seul à l'époque (deuxième siècle, tout début du troisième), à avoir formulé l'idée, contrairement au manichéisme qui a rejeté presque en bloc l'ensemble des Ecritures canoniques, qu'il était impératif de se

¹⁴ Il s'agissait là d'une conception très ancienne. André Lemaire donne l'exemple de l'*apilum* du Dieu Shamash, qui, soucieux que Yasim-El, représentant local du roi de Mari, ne gauchisse son discours, refuse de lui communiquer le message du dieu Shamas et exige qu'on lui procure un scribe à qui il puisse le dicter. *Prophètes et rois. Bible et Proche-Orient*, 31. Lectio divina, hors série. Paris : Le Cerf, 2001.

¹⁵ Alfarc, *Les Ecritures manichéennes*, t. II, 178 : « Les *Homélies* et les *Recognitions* qui nous sont arrivées sous le nom de Clément, portent, en dépit des retouches catholiques très nombreuses, des marques évidentes d'une origine ébionite. Elles professent, en divers endroits, un dualisme étroitement apparenté à celui qui avait cours chez les Sabéens en Babylonie, à l'école desquels Mani s'est formé d'abord ». L'auteur renvoie à Kessler, *Mani, Forschungen über die manichäische Religion*, 207–8. Berlin, 1889.

défaire seulement de ce qui, dans l'Ancien Testament, allait à l'encontre de la loi de Jésus. L'abrogation de tous ces passages avait pour but de proposer une solution permettant de concilier totalement les deux lois en élaguant tout ce qui, dans l'ancienne, aurait pu entrer en contradiction avec la nouvelle.

Les *Homélies* affirment, de plus, rappelons-le, que c'est Jésus qui est venu corriger l'Ancienne loi en la transformant, non seulement au niveau de la pratique légale, mais aussi et surtout en enseignant selon quels principes il convenait de dénoncer une à une les interpolations diaboliques qui se seraient introduites dans les récits concernant les faits et actes des prophètes de l'Ancien testament. Dans une telle optique, rien, dans les Evangiles, ne peut être remis en cause. Il en allait autrement pour les manichéens. En effet, les *Acta Archelai* rapportent par exemple que Mani affirmait que le passage de l'Evangile de Matthieu dans lequel Jésus dit : « Je ne suis pas venu détruire la Loi, mais l'accomplir » (5, 17) ne pouvait, entre autres, pas être authentique parce que démenti par les faits.¹⁶ Sur ce point précis la démarche coranique est plus proche, dans son principe, de celle de Mani dans la mesure où tout un chacun peut constater qu'il propose l'amendement d'un certain nombre de passages évangéliques.

Pour rappeler de manière succincte cette question, à laquelle nous avons déjà consacré plusieurs publications, il convient d'en récapituler ici les points essentiels :

1—Le Coran, comme les *Homélies*, propose d'apporter toutes les corrections qui s'imposent aux Ecritures antérieures. La seule différence est que, pour les *Homélies*, c'est Jésus le prophète inspiré, le *Verus prophetas* qui réalise parfaitement ces corrections en détectant toutes les interpolations introduites dans les Ecritures antérieures, alors que le Coran affirme apporter lui-même ces corrections. Voir *Homélies* II, 15, 1–5 ; III, 15 ; 49, 2 ; 50, 1–2 ; Coran 2, 105.

2—Le Coran, comme les *Homélies*, considère que ces interpolations ont été dues à une intervention des démons qui ont induit en tentation les scribes qui avaient mis par écrit les textes sacrés. *Homélies* II, 38, 1 ; Coran 2, 79 ; 2, 102. Le Coran ajoute toutefois que

¹⁶ *Acta Archelai*, 40 ; Alfarc, *Les Ecritures manichéennes*, t. II, 162.

les prophètes antérieurs à l'Envoyé coranique, en particulier Moïse, ont eux-mêmes été trompés par le démon, dont ils ne s'étaient pas suffisamment protégés, sur des points essentiels pour les croyants, mais qui n'engagent en rien leur culpabilité, ni même leur responsabilité (Coran 2, 104 ; 4, 46 ; 16, 98–100 ; 22–52).¹⁷

3—Le Coran, à l'instar des *Homélies*, considère cet état de fait comme une épreuve agréée par Dieu, qui laisse un délai au démon pour tester les humains (*Homélies* II, 38, 1 ; Coran 2, 102 ; 38, 79 ; 3, 6–7) et, pour ce qui est relatif au délai, mais uniquement dans le cadre d'une tentation d'ordre général : *Institutions Divines* II, XVII, 1.

4—Le Coran, comme les *Homélies*, estime que les textes antérieurs doivent être conservés tels quels pour que les humains puissent exercer leur liberté jusqu'à la fin des temps (*Homélies* II, 38, 1 et II, 51, 1 ; Coran 3, 6–7 et 4, 136) : « Croyez en Dieu et dans son envoyé, ainsi que dans le Livre qu'il a fait descendre sur son Envoyé et le Livre qu'il a fait descendre auparavant ».

5—Le Coran, comme les *Homélies*, propose des rectifications aux textes antérieurs fondées sur des critères essentiellement éthiques : pureté d'intention, bonté, générosité, détachement de toute passion, rejet de la violence et de l'usage de la contrainte. Tout passage des Ecritures antérieures qui tendrait à mettre en doute les décisions divines et les comportements des prophètes et des justes par rapport à ces critères doit être, soit rejeté en bloc, soit amendé de manière très claire.¹⁸

¹⁷ Voir à ce sujet nos articles : « L'abrogation (*nâsikb* et *mansûkb*) dans le Coran à la lumière d'une lecture interculturelle et intertextuelle ». *Al-Mawâqif*, numéro spécial, actes du premier colloque international sur « Le phénomène religieux, nouvelles lectures des sciences sociales et humaines », Mascara les 14–15 et 16 avril 2008, Publication du Centre Universitaire Mustapha Stanbouli, Mascara, 2008, p. 6–19 et « Ibn Kam-mûna (m. 1284) une pensée de l'harmonie entre soi et non-soi » dans Balutet, Nicolas, Paloma Otaola, et Delphine Tempère, coord. *Contrabandista entre mundos fronterizos, hommage au Professeur Hugues Didier*, 33–79, 74–75. Collection terres hispaniques. Paris : éditions Publibook, 2010.

¹⁸ Il s'agit d'une règle simple : « Tout ce qui est dit ou écrit contre Dieu est faux » (*Homélies*, II, 40, 1). Le Coran n'explicite pas cette règle, mais la met constamment en application.

6—Enfin, toute attitude qui tendrait à placer une barrière entre la Loi de Moïse et la Loi de Jésus, que le croyant doit considérer comme une, est nettement dénoncée dans les deux corpus. Il s'agit de la doctrine centrale du judéo christianisme, à savoir le fait que Moïse et Jésus transmettent au fond une même Loi (*Nomos*) éternelle¹⁹ (Homélies VIII, 5–7) (Coran 2, 284 : « Nous ne faisons pas de différence entre ses prophètes »).

Nous avons montré par ailleurs que le premier exemple de correction de passages bibliques donné par le Coran est relatif à deux extraits concernant Salomon. Ils figurent au verset 2, 102, et font office d'introduction à la définition de l'abrogation qui figure au verset 2, 106. Il s'agit en premier lieu d'abroger le contenu de (1 Rois 10, 26) : « Salomon rassembla des chars et des chevaux ; il eut mille quatre cents chars et douze mille chevaux et les cantonna dans les villes des chars et près du roi à Jérusalem. Le roi fit que l'argent à Jérusalem était aussi commun que les cailloux. Un char était livré d'Egypte pour six cents sicles d'argent », qui fait de Salomon un Roi n'ayant pas respecté toute la Loi divine. Le Coran l'abroge à la Sourate 38 « (31) Quant un soir on lui présenta les nobles cavales, (32) il dit : « J'ai préféré l'amour de ce bien à la mention de mon Seigneur, jusqu'à ce que ces chevaux aient disparu derrière le voile. (33) Ramenez-les moi ». Il se mit alors à leur trancher les jarrets et le cou. (34) Oui nous avons éprouvé Salomon en plaçant un corps sur son trône ; mais il se repentit ensuite. ». C'est cette abrogation qui est rappelée en 2, 102 : « Ils (Les détenteurs des Ecritures) ont approuvé ce que les démons leur racontaient touchant le règne (*mulk*, qui signifie aussi les possessions, l'attitude vis-à-vis de celles-ci conditionnant la réputation du règne, en raison de la possibilité, dans certains cas, de la mise en œuvre d'une polysémie simultanée dans le Coran²⁰) de Salomon ».

¹⁹ Pour l'éternité de cette loi, voir *Homélies* III, 51, 3 ; VIII, 10, 3.

²⁰ Un autre exemple est celui du mot *kufir*, qui signifie en même temps « recouvrir », par exemple en 2, 102 qui précise que Salomon n'a pas recouvert sa foi en Dieu par des actes d'incroyance alors que les démons ont recouvert, dans le texte de la Bible, la vérité le concernant par une information erronée. L'image du recouvrement de la vérité par l'erreur va être développée ici dans le passage relatif à l'épreuve subie par la reine de

En second lieu, le Coran nie le comportement qui lui est attribué en raison de sa possession de multiples épouses étrangères évoqué en (1 Rois, 11, 4) : « Quand Salomon fut vieux, ses femmes détournèrent son cœur vers d'autres dieux et son cœur ne fut plus tout entier à Yahvé, son Dieu, comme avait été celui de son père David. Salomon suivit Astarté la divinité des Sidoniens et Milkom, l'abomination des Ammonites. Il fit ce qui déplait à Yahvé et il ne lui obéit pas parfaitement comme son père David. C'est alors que Salomon construisit un sanctuaire à Kemosh, l'abomination de Moah sur la montagne à l'Orient de Jérusalem et à Milkom, l'abomination des Ammonites. Il en fit autant pour toutes ses femmes étrangères qui offraient de l'encens et des sacrifices à leurs dieux » au moyen de la déclaration suivante : « Salomon ne fut pas mécréant, mais les démons sont mécréants ». On peut trouver là des échos, non seulement de la déclaration des *Homélies* : (II, 52, 1–3) « C'est avec raison qu'allant au devant des sentiments impies, je ne crois rien de ce qui est contraire à Dieu ou aux justes qui sont mentionnés dans la Loi (c'est-à-dire la révélation faite à Moïse) : J'en suis persuadé, Adam ne commettait pas de transgression, lui qui fut conçu par les mains de Dieu, Noé ne s'enivrait pas, lui qui a été trouvé l'homme le plus juste du monde entier (...) Moïse n'était pas un meurtrier et ce n'est pas auprès d'un prêtre des idoles qu'il apprenait à juger, lui qui a été le prophète de la Loi de Dieu pour le monde entier (...),²¹ mais aussi de la réflexion rabbinique sur la question, qui mettait en évidence le fait que Salomon n'aurait pas dû enfreindre la Loi du Roi : « Quand Salomon, au comble de la richesse et de la prospérité, devint oublieux de son Dieu et, à l'encontre des injonctions de la Torah faites aux rois, multiplia les épouses, fut obsédé par le désir de posséder de nombreux chevaux et beaucoup d'or, le livre du *Déutérionome* se présenta devant Dieu et dit : « Seigneur du monde, Salomon veut m'ôter un *yod*, car tu as

Sabâ' qui, en raison de sa propre erreur religieuse, voit le sol du palais de Salomon recouvert par de l'eau.

²¹ *Homélies pseudo clémentines, Ecrits apocryphes chrétiens* II, 1276. Les *Reconnaissances* ont, à ce sujet, une position différente puisqu'elles ne font aucune allusion à la théorie sur l'existence de faux passages dans l'Écriture. *Introduction au Roman pseudo clémentin, Ecrits apocryphes chrétiens*, II, 1185.

écrit : « le roi ne multipliera pas les chevaux pour lui-même, de même qu'il ne multipliera pas les femmes et qu'il ne multipliera pas ses possessions d'argent et d'or » (*Deutéronome* 17, 16); mais Salomon a acquis de nombreux chevaux, de nombreuses femmes et énormément d'argent et d'or. Alors Dieu dit : « Sur ta vie, Salomon et cent autres de son espèce seront anéantis avant qu'une seule de tes lettres soit effacée. »²²

L'attention particulière manifestée à l'égard de ce personnage de l'histoire sacrée, prophète selon le Coran, cité comme exemple par excellence de ce que qu'il entend rectifier dans sa lecture du texte biblique, nous a incitée à nous pencher plus précisément sur le rôle qui lui est attribué par ailleurs. C'est ainsi que nous avons pu identifier le troisième seuil herméneutique que nous allons exposer ici pour la première fois,—ce qui explique le volume important de la seconde partie de cette contribution—à savoir la Torah elle-même, dans le cadre particulier d'une lecture tannaïtique : celle de Rabbi 'Aqiba et de son Ecole, de tendance à la fois allégorique et mystique.

Pour en revenir aux Ecrits pseudo clémentins, appellation qui englobe aussi bien les *Homélies* que les *Reconnaissances pseudo clémentines*, sollicitées toutes deux par le Coran, il ne faut pas perdre de vue qu'ils se présentent comme seuils herméneutiques de nombreuses questions, en sus de celle de l'abrogation. Nous nous limiterons cependant ici à l'exposé de celle qui évoque un thème d'une importance capitale pour l'histoire sacrée en général et pour le christianisme en particulier : le symbole de l'arbre de vie assimilé à l'olivier, que le Coran présente dans son lien étroit au Mont Sinai.

²² Ginzberg, *Les légendes des juifs*, t. 5, *Josué, les Judges, Samuel et Saül, David, Salomon*, trad. Gabrielle Sed-Rajna. Collection Patrimoines Judaïsme. Paris : Le Cerf, 2004, pp. 119–20 et 246–47 note 81, qui renvoie à *Yerushalmi Sanhedrin* (*Talmud de Jérusalem*, traité Sanhédrin, IV^e siècle), 2, 20c ; *WR* 19, 2 *SbR* (Cantique Rabba ou Shir ha-Shirim Rabba, VI^e siècle), 6 ; *Tan Wa-Era* (Midrash Tanhuma, ed. S. Buber, Vilna 1885, réimp. Jérusalem, 1964, édition critique), 5 ; *Tan B.* II, 18 ; *Aggadot Bereshit* (daté communément du X^e siècle), 75, 146.

Le figuier et l'olivier au pays où règne la sécurité

Dans la mesure où l'on peut considérer à présent comme établi que les écrits pseudo clémentins étaient connus dans le milieu d'émergence du Coran, il convient de se demander en quels lieux proches de l'Arabie ils ont pu être connus vers la fin du VI^e et au début du VII^e siècle. Selon Pierre Geoltrain, les deux versions du roman pseudo clémentin ont assez largement circulé dans les milieux chrétiens orientaux à partir du IV^e siècle, bien que les *Reconnaissances* aient bénéficié d'une tradition manuscrite plus importante. Ce spécialiste propose deux raisons essentielles à ce phénomène : l'intérêt des chrétiens pour la personnalité de Clément, évêque de Rome, présenté comme étant leur auteur, et pour les informations sur la vie communautaire (catéchèse, baptême etc...) à l'époque apostolique apportées par ces textes.²³

Ils devaient donc être transmis, même discrètement ou sous le manteau, dans des milieux religieux chrétiens lettrés et, plus particulièrement, monastiques, lieux par excellence de la traduction et de la copie des manuscrits. Or, l'une des bibliothèques les plus connues à l'époque et dans la région n'est autre que celle du monastère Sainte Catherine du Sinaï parmi les manuscrits de laquelle on a trouvé un exemplaire du Nouveau Testament datant du IV^e siècle, le Codex Sinaiticus.²⁴ Certes, pour l'instant, les spécialistes n'ont pu repérer, dans la masse considérable des documents qu'elle contient, aucun autre manuscrit aussi ancien et certains estiment actuellement que l'on a peu de chances d'en trouver, les plus vieux textes recensés à ce jour remontant au IX^e siècle.²⁵ Néanmoins, outre le fait que le dernier mot sur la

²³ *Ecrits apocryphes chrétiens* II, op. cit., p. 1187.

²⁴ Mouton, J.-M., et Popescu-Belis A. « La fondation du monastère Sainte-Catherine du Sinaï selon deux documents de sa bibliothèque : codex *Arabe* 692 et rouleau *Arabe* 955 ». *Collectanea Christiana Orientalia* 2 (2005) : 141–206, p. 142.

²⁵ Il s'agit, entre autres de l'opinion de Gehin, Pierre. « La bibliothèque de Sainte Catherine du Sinaï : Fonds ancien et nouvelles découvertes ». Dans Valbelle, D., et C. Bonnet, eds. *Le Sinaï durant l'Antiquité et le Moyen Âge 4000 ans d'histoire pour un désert*, 157–64. Paris, 1998, cité dans « La

question est encore loin d'avoir été dit²⁶ il faut noter que cette bibliothèque du Sinaï est la seule qui abrite un document en langue arabe directement apparenté au corpus pseudo clémentin. Il s'agit d'un épitomé des *Reconnaissances pseudo clémentines* qui a été soigneusement étudié par Margaret Dunlop. Voici ce qu'elle en dit : « Il appartient à un ensemble de manuscrits arabes et syriaques portant le n° 508²⁷ et contenant onze autres textes dont, en particulier, un ouvrage attribué à Clément. Il est incontestablement beaucoup plus ancien que celui du British Museum, mais il n'a pas pu être daté, car son colophon a été perdu. Elle émet néanmoins à son sujet l'hypothèse suivante : « L'écriture du texte telle qu'elle apparaît sur le Feuille de garde est comparable à celle que l'on trouve sur la plaquette XX, 2^{ème} partie, des facsimilés des anciens manuscrits orientaux de la Société Paléographique, dont la date de l'original est 885 de l'ère chrétienne ». ²⁸ L'existence de ce texte prouve en tout

fondation du monastère Sainte-Catherine du Sinaï selon deux documents de sa bibliothèque : codex *Arabe 692* et rouleau *Arabe 955* », 143, note 3.

²⁶ Mouton et Popescu-Belis notent en effet qu'il « n'est pas exclu que des copies ou des traductions de documents remontant à l'époque de la fondation se trouvent parmi les manuscrits catalogués, dès lors que la valeur historiographique de nombreux manuscrits, surtout grecs, est encore à évaluer. En outre, il n'est pas exclu que des chroniques ou archives plus systématiques du monastère soient conservées en dehors de la bibliothèque ». Mouton et Popescu-Belis, « La fondation du monastère Sainte-Catherine ... », 143–44.

²⁷ Le codex consiste en 156 feuillets, tous en papier, à l'exception de cinq, qui sont en *vellum*, et il mesure 20x15 centimètres. La traduction anglaise occupe dans *Studia Sinaitica* V les pages 16–26 pour le manuscrit du Sinaï et 27–43 pour le manuscrit du British Museum; et l'édition du texte arabe, des pages 14–27 pour le manuscrit du Sinaï et 30–57 pour le manuscrit du British Museum.

²⁸ *Apocrypha Arabica*. *Studia Sinaitica*, n° VIII. London : C. J. Clay and Sons, 1901, Introduction. Ce texte a été réimprimé en 2007 aux USA, par Kessinger publisher. Dans son introduction à l'édition des *Anaphora Pilati*, Margaret. Dunlop précise ne pas savoir lequel des deux manuscrits est le plus ancien, le n° 445, daté de 799 ou le n° 508. Voir l'Introduction de *Studia Sinaitica* V, p. XIV.

cas qu'un moine de Sainte Catherine s'est intéressé, aux alentours du IX^e s., à ce texte, au point qu'il a tenu à en réaliser l'épitomé dans lequel on décèle un net souci de retour aux sources évangéliques, c'est à dire à une forme « d'orthodoxie » chrétienne. Même si l'original dont il s'est servi ne figure pas ou plus dans la bibliothèque du monastère, l'existence même de ce résumé permet de supposer qu'il a pu s'y trouver auparavant, au moins durant un certain temps. On ne peut pas, bien entendu, en conclure que les *Ecrits pseudo clémentins* n'ont circulé que dans ce lieu. Au contraire, il est certain que l'on devait les trouver antérieurement dans de nombreuses bibliothèques dont il n'est rien resté eu égard aux guerres et aux mouvements de population qui ont affecté la péninsule arabique depuis le début du VI^e siècle et se sont poursuivis lors de l'expansion musulmane. L'intérêt de la bibliothèque du Sinaï, la seule qui ait survécu en grande partie à toutes les vicissitudes du temps, est d'apporter un témoignage concret de la conservation et de la circulation de ces textes.

S'ajoutant à cet aspect historique de la question, trois passages coraniques établissent à des niveaux différents des relations étroites entre le Sinaï et deux thèmes spécifiques du corpus pseudo clémentin. Il s'agit, d'une part, du vœu, dans lequel entre en jeu l'olivier comme symbole de paix, que se trouvent effacées les barrières et des oppositions qui séparent le judaïsme et le christianisme, d'autre part de l'olivier comme producteur d'une huile destinée à l'onction des rois, mais aussi à l'illumination du temple en faisant office de médiation entre le ciel et la terre. Les trois versets en question sont en effet tous liés à l'olivier et à ses diverses significations.

Le premier est présenté sous la forme du serment qui figure au début de la sourate 95 : « Par le figuier et l'olivier, par le mont Sinaï (Sinîn : littéralement : le mont des arbres) par cette contrée (où règne) la sécurité ».

Les commentateurs ont souvent pensé qu'il s'agissait là d'un serment sur trois monts : le Sinaï, le Mont des oliviers et un certain « Mont du figuier » qui a reçu plusieurs identifications différentes sans qu'aucun consensus n'ait pu se dessiner à son sujet.²⁹ Or, une

²⁹ Voir Heidi Toelle, article « Olivier » dans *Dictionnaire du Coran*, 614.

telle hypothèse semble difficilement admissible dans la mesure où le texte sépare nettement deux parties de serment : (1) : (*wa (al-tîn wa-ṣ-ṣaytân)*) (2) : *wa (tawr Sînîn)* que leur présentation formelle différencie nettement. Figuier et olivier sont en effet regroupés dans la première partie de la formule en tant que termes isolés, désignant deux objets appartenant à une même catégorie, les arbres. Le Sinaï (Sînîn), apparaît comme différent du fait qu'il est caractérisé par un terme qui le qualifie : il s'agit d'un mont (*tawr*), mot qui, dans la majorité des autres occurrences coraniques, suffit d'ailleurs pour le désigner. Il y est simplement appelé *al-tawr*, le Mont, étant en fait le seul mont cité dans le Coran.³⁰ Par contraste, les deux autres termes relèvent d'une catégorie différente. S'il en avait été autrement, on aurait trouvé en effet : *wa-ṣ-Sînîn* et non pas *wa-tawr Sînîn*, qui précise sa qualité de mont. Le serment se rapporte donc, apparemment sans ambiguïté, aux deux arbres : le figuier et l'olivier. En revanche, il paraît vraisemblable, dans la mesure où le Sinaï évoque un contexte scripturaire, qu'il s'agisse d'arbres ayant valeur symbolique ou allégorique, comme c'est le cas dans de nombreux passages bibliques. Dans une telle perspective, leur signification laisse peu de place au doute. En effet, le mont Sinaï est par excellence un haut lieu commun aux juifs et aux chrétiens et le figuier représente précisément, dans la Bible, la foi des juifs, comme on le trouve précisé, entre autres, dans Osée 9, 10 : « J'ai vu vos pères comme les premiers fruits d'un figuier »,³¹ symbole repris

³⁰ Versets 52, 1 ; 28, 29 et 46 ; 20, 80 ; 19, 52 ; 7, 143 et 171 ; 4, 154 ; 2, 63 et 93.

³¹ Voir également à ce sujet : Jérémie 4.1 « L'Éternel me fit voir deux paniers de figues déposés devant le temple, ... L'un des paniers contenait de très bonnes figues, comme les figues de première récolte, et l'autre panier de très mauvaises figues, qu'on ne pouvait manger à cause de leur mauvaise qualité » et : « La parole de l'Eternel me fut adressée en ces mots : Ainsi parle l'Eternel, le Dieu d'Israël : comme tu distingues ces bonnes figues, ainsi je distinguerai, pour leur être favorable, les captifs de Juda, que j'ai envoyés de ce lieu dans le pays des Chaldéens. Je les regarderai d'un œil favorable, et je les ramènerai dans ce pays; je les établirai et ne les détruirai plus, je les planterai et ne les arracherai plus ». Jérémie 4.4 à 6.

par Jésus selon les Évangiles.³² Quant à l'olivier, il est étroitement lié à la personne de Jésus lui-même, non seulement par le biais de sa relation au mont des Oliviers dans le cadre évangélique, mais également dans des spéculations théologiques plus tardives rattachées au baptême et à l'onction d'huile qui l'accompagnait. Ainsi, Cyrille de Jérusalem (évêque de cette région de 350 à 386), l'identifie à cet arbre par les paroles qu'il adresse aux fidèles nouvellement baptisés : *Vous avez été oints d'huile exorcisée et ainsi vous avez participé aux fruits de l'olivier fécond qui est Jésus-Christ*». Il n'y a donc rien de particulièrement étonnant à ce que le Sinaï se trouve cité dans la sourate 95, conjointement à une évocation des deux groupes. Concernant les juifs, le Coran se fait largement l'écho de leur relation au Sinaï en rappelant successivement les rendez-vous donnés par Dieu à Moïse sur le Mont (20, 80), sa destruction devant la face de Dieu que Moïse n'a pu voir (7, 143 ; 171), enfin, en renvoyant à un passage talmudique, la manière dont Dieu l'utilise, en le brandissant comme un tonneau au-dessus de leurs têtes, pour impressionner les hébreux qui hésitaient à accepter le fardeau de la Loi (4, 154 ; 2, 63 ; 93).³³ Concernant les chrétiens, en sus de leur adoption de l'Ancien Testament et des références à l'olivier citées plus haut, il convient de rappeler la présence au Mont Moïse, emplacement traditionnellement reconnu comme étant le Sinaï,³⁴ de moines orthodoxes depuis le IV^e siècle et surtout, depuis 560, celle du monastère fortifié au pied du Mont, un

³² Voir par exemple la parabole du figuier stérile auquel on laisse un délai pour porter du fruit : Lc. 13, 6–9 et celle selon laquelle le figuier en fleurs annonce la fin des temps : Lc. 21, 29–33 (Voir également Mt. 21, 18–22 ; 24, 32 et Mc. 11, 12 ; 13, 28–32 ; 11, 20–25).

³³ Talmud *Chabbat*, 88. Il convient de noter que dans le Coran Dieu étend cette menace à la transgression de tous les commandements transmis par Moïse et non pas au seul sabbat, comme dans le Talmud.

³⁴ Les discussions, voire même les polémiques entre spécialistes ne manquent pas en ce qui concerne la situation du Mont Sinaï. Néanmoins l'essentiel est ici que les indications données par le Coran laissent entendre qu'il s'agit pour lui du mont Moïse. Pour de plus amples informations à ce sujet voir : Koenig, Jean. « Pourquoi le Horeb après le Sinaï ? » *Revue de l'histoire des religions* 221 n°1 (2004) : 63–82.

bâtiment construit par Justinien pour protéger et pour durer, un lieu voué à la sécurité et à la paix, celui-là même que le visiteur peut encore contempler de nos jours. L'expression « pays de paix » utilisée par le Coran semble d'autant plus justifiée que des documents anciens font état d'une construction fortifiée, élaborée par Justinien pour protéger non seulement les édifices religieux, chapelle de la Vierge et monastère, mais aussi tous les villages de Palestine avoisinants.³⁵

Le serment de la sourate 95, 1–3 semble donc se donner pour fonction de célébrer cette situation de partage du mont par les deux groupes, le figuier et l'olivier étant évoqués avec le Sinaï, lieu sacré pour les juifs autant que pour les chrétiens, où doivent par excellence régner la paix et la sécurité figurées par la présence du monastère, protégé par ses murs autant que par ses gardiens³⁶. La teneur du serment se précise alors : sur le mont Sinaï il y a place pour les deux communautés que représentent le figuier et l'olivier et aucune d'elle n'a de titre à évincer l'autre, la révélation divine n'appartenant pas à un seul et sa parole étant destinée à tous les croyants. C'est ici qu'intervient le seuil herméneutique des textes pseudo clémentins qui ne cessent d'affirmer que celui qui accepte la loi de Moïse doit aussi accepter la loi de Jésus et réciproquement, car la loi, commune à Moïse et à Jésus, est offerte à tous ceux qui le

³⁵ « Procope sépare la construction d'une église dédiée à la Vierge (*Theotokos*) de l'édification d'un ouvrage fortifié, dont le rôle défensif est étendu par lui à l'ensemble des « villages de Palestine » et non aux seuls moines comme dans nos deux documents. Selon Procope : « Au pied de la montagne, cet empereur (Justinien) fit construire une forteresse redoutable et y établit une importante garnison de soldats, pour que les barbares Saracènes ne puissent pas faire depuis cette région, qui est, comme je l'ai dit, inhabitée, des incursions imprévisibles vers les villages de Palestine ». Procope de Césarée, *Histoire secrète*, trad. P. Maraval. Paris, 1990. XIII, I, p. 78 cité par Mouton et Popescu-Belis, « La fondation du monastère Sainte-Catherine ... », 154.

³⁶ Voir à ce sujet : Popescu-Belis, A. « Légende des origines, origines d'une légende : les Gabaliya du mont Sinaï ». Dans Mouton, J.-M., éd. *Le Sinaï : de la conquête arabe à nos jours*, 107–46. Cahiers des Annales Islamologiques, 21. Le Caire : IFAO, 2001.

veulent, y compris les païens.³⁷ Le figuier et l'olivier se trouvent donc rattachés au mont Sināï, désigné en l'occurrence par le terme *Sînîn*, alors que dans l'unique autre occurrence coranique où il est cité par son nom, il est appelé *Sînâ'*. Les commentateurs semblent ne pas avoir accordé une grande importance à cette différence. Pourtant, comme nous l'avons montré à plusieurs reprises, l'une des règles de composition du Coran est l'absence totale de synonymie.³⁸ Dans ce cas, *Sînîn*, même s'il désigne de toute évidence le Sināï, a ici une raison d'être qui consiste à l'évoquer sous un angle particulier et en fonction d'une représentation spécifique. Or, la seule explication que proposent les anciens philologues est celle d'une annexion, *sînîn* étant le pluriel de *sînîniyya* qui désigne un arbre dont l'espèce n'est pas précisée. Voici ce qu'ils en disent : *al-sînîniyya* est un arbre selon Abû Hanîfa, qui rapporte cela d'al-Aḥfash. Son pluriel est *sînîn*. Il a ajouté : Al-Aḥfash a prétendu que l'expression *tanr sînîn* est une annexion,³⁹ c'est-à-dire en fait qu'il faut la comprendre comme : « Mont des arbres ». Cette lecture, non seulement fait écho au figuier et à l'olivier, mais rappelle aussi l'étymologie hébraïque de Sināï : *sēneb*, le buisson, dont elle pourrait avoir été dès l'origine une transcription en arabe. De plus, *Sînîn* se trouve placé en parallèle avec *amîn*, de sorte que l'accent se trouve clairement mis sur le fait qu'il s'agit d'évoquer un environnement caractérisé par la sécurité et la quiétude. La signification qui en ressort semble donc être la suivante : « Par le figuier et l'olivier, par le

³⁷ *Homélies*, VIII, 5, 3 : « Pour ceux des hébreux, comme pour ceux des gentils qui ont reçu l'appel, la foi accordée aux Maîtres de vérité vient de Dieu (...) et le salaire revient en toute justice à ceux qui font le bien ».

³⁸ Il s'agit d'une constatation qui s'est imposée à nous, suite à une longue fréquentation du texte. Elle correspond à une conception tacitement admise par de nombreux exégètes, mais qui n'a été théorisée qu'assez tardivement pour la première fois par al-Ḥakīm al-Tirmidhī qui, dans son *Kitāb al-furūq*, l'a généralisée, en partant d'un point de vue religieux, à la langue arabe tout entière. Voir : *Al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Le Livre des nuances ou : de l'impossibilité de la synonymie*. Traduction commentée, précédée d'une étude des aspects historiques, thématiques et linguistiques du texte par Geneviève Gobillot. Paris : Geuthner, 2006.

³⁹ *Lisān al-'arab*, entrée *sînîniyya*.

mont Sinaï (litt. : « mont des arbres ou, encore plus précisément : « Mont les arbres »), *par ce lieu où règne la sécurité* » au sens où le Sinaï est le lieu par excellence qui évoque la paix entre les communautés représentées par les deux arbres, le pluriel pouvant, de plus, rappeler que cette paix concerne aussi les autres monothéismes.

Le serment tout entier s'adresserait donc en réalité à des représentations : le figuier évoque les Fils d'Israël, l'olivier ceux qui suivent la voie de Jésus et le Sinaï (mont des arbres), le lieu qui les réunit figurant la paix qui doit régner d'abord entre les deux communautés en question, puis de manière élargie, à toutes celles qui se réclament d'une révélation céleste. Quant à ce lieu rempli de quiétude et de sécurité (*hadhâ-l-balad al-amîn*), il est susceptible d'évoquer aussi le monastère, double symbole de cet état de paix et de sérénité, puisque d'une part telle est la vocation de la vie monastique et que d'autre part il a été construit pour garantir par une sécurité temporelle la sérénité spirituelle de ses habitants.

Dans le deuxième verset, le Coran reprend un autre type d'association de l'olivier au Sinaï, à savoir la présence concrète de cet arbre au pied du Mont -d'ailleurs toujours d'actualité puisque de nombreux oliviers poussent aujourd'hui encore dans l'enceinte même du monastère- dans le verset : (23, 20) que nous lisons ainsi : « Et (nous avons fait pousser) un arbre qui sort du mont Sinaï, qui produit l'huile et une onction pour les rois (*shajara takhruju min tawr Sînâ' tanbutu bi-d-dubn wa-sibghin lil-akilîn*) ». Comme dans le cas du mont et des arbres, ce verset doit être lu par référence à son contexte immédiat, en l'occurrence le verset 19, avec lequel il constitue un faux parallélisme. En effet, celui-ci traite des palmiers et des vignes que Dieu a fait pousser sur la terre « et dont vous mangez les nombreux fruits » (*fihâ favâkih kathîra minhâ ta'kulûn*). Cette forme conjuguée de la racine *akala* est reprise telle quelle au verset 21 où elle évoque l'acte de manger de la chair de certains animaux, de sorte que le verset de l'olivier s'en trouve encadré. Le lecteur est donc doublement invité à prêter attention au contraste qu'elle constitue avec la forme nominale *akilîn* dans un texte dont toute synonymie est exclue, comme on vient de le rappeler. La seule possibilité dans le cas présent est donc que *akilîn* désigne non pas « ceux qui mangent » puisqu'ils sont expressément désignés par deux fois, avant et après, d'une manière différente, mais « les rois », deuxième signification possible du terme. Un autre détail particulièrement significatif incite à se tourner vers ce sens, il

s'agit de l'utilisation pour désigner l'onction de la racine *ḡ. b. ḡb.* qui, dans un autre passage du Coran, représente, sous la forme *ṣibgha* le baptême spirituel conféré par Dieu à tout homme à sa naissance.⁴⁰ Le rapprochement s'impose d'autant plus qu'il s'agit là des deux seules occurrences de cette racine dans le texte coranique. De surcroît, il est clairement spécifié dans la Bible que les rois d'Israël étaient oints exclusivement avec de l'huile d'olive, à la différence des sacrificateurs qui l'étaient par une composition dont elle ne constituait que l'un des éléments.

Cette onction des rois, évoquée en 1 Samuel 10, 1 ; 16, 1 ; 13, 1 et 1 Rois 1, 39 ; 2 Rois 9, 1–6 était appelée sainte parce qu'elle se trouvait employée au nom de Dieu (Ps 89, 21). Le premier roi-oint fût Saül, que Dieu rejeta ensuite en raison de sa désobéissance. Pour le remplacer, le Seigneur envoya son prophète Samuel oindre David, l'homme qui était selon le cœur de Dieu. Dans les deux cas, la manifestation de l'Esprit de Dieu accompagna l'onction d'huile. Concernant Saül, selon 1 Samuel 10:1 Samuel prit une fiole d'huile, qu'il répandit sur la tête de Saül. Il le baisa, et dit: L'Éternel ne t'a-t-il pas oint pour que tu sois le chef de son héritage? Et en 10, 6–7 : « L'esprit de l'Éternel te saisira, tu prophétiseras avec eux, et tu seras changé en un autre homme. Lorsque ces signes auront eu pour toi leur accomplissement, fais ce que tu trouveras à faire, car Dieu est avec toi ». Selon 10, 9–10, aussitôt que Saül eut tourné le dos pour se séparer de Samuel, Dieu lui donna un autre cœur ; et tous ces signes s'accomplirent le même jour. Lorsqu'ils arrivèrent à Guibea, voici, une troupe de prophètes vint à sa rencontre. L'esprit de Dieu le saisit, et il prophétisa au milieu d'eux. Concernant David, selon 1 Samuel 16:13 Samuel prit la corne d'huile, et oignit David au milieu de ses frères. L'esprit de l'Éternel saisit David, à partir de ce jour et dans la suite. Samuel se leva, et s'en alla à Rama. Par la suite certains rois d'Israël continuèrent d'être oints, mais plusieurs d'entre eux n'observèrent pas la conduite devant résulter en principe de cette

⁴⁰ Voir à ce sujet : Gobillot, G. « Baptême, baptistes ». Dans *Dictionnaire du Coran*, 111–13, et *La conception originelle (fiṭra), ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*. Cahiers des Etudes Islamologiques de l'I.F.A.O., n° 18. Le Caire, 2000, chapitre 7 (*fiṭra* et *ṣibgha*, pureté, purification et marque d'appartenance religieuse), pp. 71–87.

investiture. David, malgré ses faiblesses, demeura fidèle à l'esprit de l'onction. Salomon, quant à lui, eut, selon la Bible, un comportement très différent de celui de son père, ce que, précisément, le Coran conteste et abroge, comme on l'a vu plus haut.

On peut retenir de ce qui précède que, dans certains cas, l'onction du roi par l'huile de l'olivier allait de pair avec l'onction d'ordre purement spirituel conférée par Dieu aux prophètes,⁴¹ comme si une certaine relation s'était trouvée établie, par l'intermédiaire de cette huile entre le ciel et la terre. Mais en réalité, dans tous les cas l'Esprit de Dieu a reposé sur celui qui était oint. Dans le cas contraire, l'onction d'huile n'aurait été qu'un acte liturgique traditionnel dénué de signification spirituelle.

C'est précisément à cet aspect du processus de l'onction que les *Reconnaissances pseudo clémentines* consacrent un chapitre (I, 45–48), rappelant que l'oint par excellence n'est autre que le Messie, le Christ Jésus. On en retiendra les points suivants :

1—« Le Christ est appelé ainsi en vertu d'un rite religieux spécial. En effet, de même que certains noms sont communs aux rois, comme Arsace chez les Perses, César chez les Romains, Pharaon chez les Egyptiens, de même chez les juifs, le nom commun qu'on donne aux rois est Christ.⁴² La raison de cette

⁴¹ Elle n'est pas générale. Nous lisons que le prophète Élie a, sur l'ordre de Dieu, oint son serviteur Élisée pour lui succéder. Or, Élie s'est servi de son manteau pour revêtir Élisée d'une manière symbolique, figurant le revêtement du Saint-Esprit qui devait se réaliser lors de l'enlèvement du prophète : « Élisée releva le manteau qu'Élie avait laissé tomber. Puis il retourna, et s'arrêta au bord du Jourdain; il prit le manteau qu'Élie avait laissé tomber, et il en frappa les eaux, et dit: Où est l'Éternel, le Dieu d'Élie? Lui aussi, il frappa les eaux, qui se partagèrent çà et là, et Élisée passa. Les fils des prophètes qui étaient à Jéricho, vis-à-vis, l'ayant vu, dirent: L'esprit d'Élie repose sur Élisée! » 2 Rois 2.13/15 Concernant l'onction des prophètes dans l'Ancien Testament, Élisée semble être une exception. Les prophètes étaient suscités directement par l'Éternel et, leur onction étant uniquement spirituelle, l'Esprit de Dieu reposait sur eux.

⁴² Comme l'a constaté Wei Wang, « 2S 7,1–17 en contexte historique, évaluation de la mise en forme et de la transmission du texte dans le débat portant sur la tradition deutéronomiste », Université de Montréal, Faculté de

appellation est que, bien qu'il fut le Fils de Dieu et le commencement de toutes choses, il fut fait homme. C'est pourquoi il est le premier que Dieu oignit de l'huile tirée du bois de l'arbre de vie. Lui-même, conformément au dessein de son père oindra aussi d'une huile semblable tous les hommes pieux quand ils arriveront dans son royaume ».

2—« Dans la vie présente, Aaron, le grand prêtre, reçut le premier l'onction d'un chrême, mélange préparé à l'image de l'huile spirituelle dont nous venons de parler. Il fut prince du peuple et, à l'instar d'un roi, percevait du peuple les prémices et le tribut par tête et, ayant reçu la mission de juger le peuple, il jugeait des choses pures et des choses impures. Et si quelqu'un d'autre avait reçu cette même onction, comme s'il en tirait un pouvoir, il devenait lui aussi roi, prophète, ou grand prêtre. Or, si ce signe de grâce temporelle, composé par les hommes, a eu tant d'influence, il faut comprendre quelle puissance a l'onguent tiré par Dieu de l'arbre de vie ».

3—« Un grand prêtre ou un prophète, ayant reçu l'onction du baume composé, lorsqu'il embrasait l'autel de Dieu, était tenu pour illustre dans le monde entier. Mais après Aaron, qui fut grand prêtre, un autre fut retiré des eaux. Non pas Moïse, mais celui qui, dans les eaux du baptême, par Dieu fut appelé son Fils. Car c'est Jésus qui a éteint, par la grâce du baptême, le feu qu'allumait le grand prêtre pour nos péchés. Depuis le temps où il est apparu, le

Théologie et de sciences religieuses, Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.) Théologie—études bibliques, 2009, p. 14, note 33 : En dehors de quelques passages particuliers, les références à l'onction se situent presque toutes dans le giron de la cour royale de Jérusalem, plus particulièrement de la cour de David et Salomon. Cf. David, R. « Proposition pour une interprétation du messianisme dans l'Ancien Testament ». Dans Idem, éd. *Faut-il attendre le Messie? : études sur le messianisme*, 35–56. Montréal : Médiaspaul, 1998. Il suffit de se référer à une concordance biblique: nous y trouvons 39 attestations du mot משיח, dont la majorité désigne le roi. Elles se rencontrent essentiellement dans le livre de Samuel (15 occurrences), où l'onction dispensée par le prophète dans la consécration des premiers rois est désignée sous le nom de Melekh hamashia'h.

chrême a pris fin ; par lequel étaient conférées, soit la dignité de grand prêtre, soit le don de prophétie, soit le titre de roi ».

C'est précisément l'image d'un « recouvrement » de l'huile temporelle, désignée par le terme *dubn*, évoquée au verset 23, 19, par l'huile céleste appelée *ẓayt* que mentionne le Coran dans les célèbres versets de la sourate al-Nûr (24, 35–36):

« (35) Dieu est la lumière des cieux et de la terre ! Sa lumière est comparable à une niche où se trouve une lampe. La lampe est dans un verre ; le verre est semblable à une étoile brillante. Cette lampe est allumée à un arbre béni : l'olivier qui n'est ni oriental ni occidental et dont l'huile est près d'éclairer sans que le feu la touche. Lumière sur lumière ! Dieu guide vers sa lumière qui veut être guidé. Dieu propose aux hommes des paraboles (*amthâl*). Dieu connaît toute chose. (36) Cette lampe se trouve dans les bâtiments consacrés (*buyût*) que Dieu a permis d'élever, où son nom est invoqué, où les hommes célèbrent ses louanges à l'aube et au crépuscule ».

A l'instar des *Reconnaissances*, le Coran veut mettre ici en évidence le « recouvrement » de la substance de l'huile terrestre par celle qui provient directement de Dieu, cette transmutation étant envisagée comme totalement symbolique, ainsi que le précise le Coran lui-même par l'utilisation du terme *mathal*. En effet, si dans les *Reconnaissances*, Saint Pierre exprime le fait qu'avec Jésus la nécessité de l'onction a totalement disparu du monde, tout comme a disparu la nécessité de faire brûler cette huile sur l'autel du temple, puisque Jésus a effacé les péchés des hommes, le Coran fait allusion pour sa part exclusivement à la seconde fonction de cette huile, qui est d'être allumée dans les lieux consacrés. Le texte coranique indique que cette dernière a pour fonction de symboliser la présence de l'huile divine tiré de l'arbre béni, l'olivier, équivalent de l'arbre de vie des *Reconnaissances*, comme l'a compris al-Hakīm al-Tirmidhī qui présente l'olivier comme un autre nom donné à l'arbre de *Tûba*, l'arbre de vie qui est au Paradis.⁴³ L'huile de l'arbre

⁴³ « En ce qui concerne l'olivier, il a pris son origine et son germe dans l'arbre de *Tûbâ* qui est au Paradis. Dieu l'a offert à Adam le jour où il s'est repenti devant lui et il le lui a donné comme viatique. Il lui a alors attribué

terrestre doit être considérée comme presque totalement effacée par la présence réelle de ce qu'elle symbolise, à savoir la lumière divine : *nûr 'âlâ nûr*, une lumière éternelle et suprême qui éclipse par son éclat unique la lumière terrestre des lampes rituelles. C'est pourquoi il est précisé que ce sont la foi et l'agrément divin qui permettent la présence de cette lumière dans les temples et non pas la seule médiation des huiles consacrées.⁴⁴

Le Coran ajoute enfin que cette lumière divine, qui guide celui qui veut être guidé, une fois de plus, n'exclut personne. C'est pourquoi elle est présentée comme provenant de l'olivier béni qui échappe à toute localisation matérielle et n'est ni oriental ni occidental au sens où le Coran précise ailleurs que Dieu est le Seigneur de l'Orient et de l'Occident et que partout où l'on se tourne, on rencontre sa face.⁴⁵ Cette expression fait écho à d'autres passages pour rappeler les différences de direction de prière entre les hommes et signaler leur absence totale de signification profonde, puisque Dieu est le roi de tout l'univers. C'est par exemple le cas du

un autre nom que celui de Tûbâ, qui est l'olivier », Gobillot, Geneviève. *Le Livre de la Profondeur des Choses*, 249. Racines et modèles. Lille : Presses Universitaires du Septentrion, 1996.

⁴⁴ Notons au passage qu'une relation entre le Sinaï et le tabernacle figure dans un texte largement mis à contribution par le Coran : le Livre d'Hénoch chapitre I : « 2. Ces anges me révélèrent toutes choses et me donnèrent l'intelligence de ce que j'avais vu, qui ne devait point avoir lieu dans cette génération, mais dans une génération éloignée, pour le bien des élus. 3. C'est par eux que je pus parler et converser avec celui qui doit quitter un jour sa céleste demeure, le Saint et le tout-puissant, le Seigneur de ce monde 4. Qui doit fouler un jour le sommet du mont Sinaï, apparaître dans son tabernacle, et se manifester dans toute la force de sa céleste puissance ».

⁴⁵ Verset 2, 115 : « A Dieu appartiennent l'Orient et l'Occident et quelle que soit la direction vers laquelle vous vous tourniez, vous vous trouverez juste face à Lui ». Il est intéressant de noter à ce sujet que la forteresse construite au pied du Mont Moïse sur ordre de l'empereur Justinien Ier vers 527 pour sécuriser les religieux et des pèlerins, achevée en 560, année de la mort de Justinien, est caractérisée par le fait que les angles de sa muraille massive de 2,50 mètres d'épaisseur et de 11 mètres de haut en blocs de granite équarri, sont orientés vers les quatre points cardinaux.

verset 2, 177 : « La piété ne consiste pas à tourner votre face vers l'Orient ou vers l'Occident ». L'affirmation que Dieu est la lumière des cieux et de la terre complète en quelque sorte, tout en la rectifiant par la restitution à Dieu seul, de ce qui a été dit du Christ, à savoir qu'il est la lumière du monde: « Je suis la lumière du monde, qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres [...] » (Jean VIII, 12).⁴⁶ En vérité Dieu n'est ni d'un côté ni de l'autre, il est partout et sa lumière éclipe toutes les lumières terrestres, de même que sa royauté éclipe toutes les royautés de ce monde, comme on va le voir dans les récits relatifs à Salomon et à la reine de Sabá'.

LECTURE MYSTIQUE ET UNIFICATION DES ECRITURES : L'HERITAGE ECHU AUX SABA'

La personnalité de Salomon, non seulement roi, mais aussi prophète selon le Coran, y revêt un relief particulier dans la mesure où, comme nous l'avons montré plus haut, les premiers exemples qu'il donne de correction du texte biblique ont pour objet de rendre justice à son règne par la réhabilitation de son comportement à l'égard de la Loi du Roi.⁴⁷

⁴⁶ Selon la Genèse II, 8, le paradis terrestre se trouve à l'est et selon les légendes antiques, l'Hadès, le royaume des morts, se trouve à l'ouest. Aussi, le retour du Christ sur terre, à la fin des temps, est situé dans l'Orient: « Comme l'éclair, en effet, part du levant et brille jusqu'au couchant ainsi sera-t-il à l'avènement du fils de l'homme (Luc I, 78). Depuis l'époque paléochrétienne, les églises se trouvent sur l'axe est ouest. En Grèce, en Asie mineure et en Afrique du Nord, avec peu d'exceptions, les églises furent orientées, avec leur abside tournée vers l'orient, à partir du V^e siècle. En Occident, au cours du Haut Moyen Âge, l'orientation du chevet des églises gagna de plus en plus de terrain et au XI^e et XII^e siècles, ce principe était devenu une règle quasi générale.

⁴⁷ Il est évident qu'il s'insère là dans une polémique autour du Temple et de son culte qui existait déjà dans le judaïsme antique tardif et qui figurent également dans les attaques marcionites et manichéennes contre la royauté de l'ancien testament. (Voir à ce sujet l'Introduction aux Homélie pseudo clémentines par Alain le Boulluec, *Ecrits apocryphes chrétiens* II, 1211) Il est aisé de constater que le Coran s'inscrit à l'encontre de ces tendances.

Ne pouvant aborder ici tous les aspects de la fonction essentielle attribuée à ce personnage dans le texte coranique, nous en développerons un en particulier. Il s'agit de son rôle d'initiateur de la reine de Sabâ', souveraine des ancêtres du peuple des Sabâ', sud-arabiques de l'antiquité tardive habitant la cité de Ma'rib, connue en particulier pour la rupture de sa digue, un événement présenté dans le texte coranique comme une conséquence de leurs erreurs.

Salomon et les Sabâ':

une entrée dans l'exégèse unifiée des Ecritures

Pour ramener la reine de Sabâ' à une foi monothéiste véridique, Salomon, selon le récit de la sourate 27, doit contrer l'effet négatif de séductions démoniaques. Or, il existe, comme on le sait, beaucoup de points communs entre le Midrash et le Coran lorsqu'il s'agit de présenter ce roi comme un personnage qui, avec sa sagesse, a reçu la capacité de dompter les démons, de les faire obéir à ses ordres, et même de les abuser et de les confondre, comme il le fit pour Asmodée⁴⁸. En revanche, la présentation coranique de l'épisode de la reine de Sabâ' recèle un nombre important d'éléments étrangers à la tradition rabbinique classique ainsi, qu'apparemment du moins, à la Bible elle-même. Par exemple, 1 Rois 10, 1–13 précise seulement que la reine de Saba, après avoir été informée de la renommée de Salomon, vint l'éprouver par des

⁴⁸ Le *Testament de Salomon*, rédigé en grec au III^e ou IV^e siècle est, selon Pablo A. Torrijano, porteur de traditions juives remontant aussi haut que I^{er} siècle après J.-C. Ce texte complète le dialogue de Gabaon, entre Dieu et Salomon en 3 R., 3, 5–15, de sorte que Dieu promet à Salomon : « Tu enfermeras tous les démons, mâles et femelles ... et grâce à eux, tu construiras Jérusalem, quand tu porteras ce sceau de Dieu ». Torrijano, Pablo A. *Solomon the esoteric king, from king to magus, development of a tradition*, 57 et n. 28–29. *Supplements to the Journal for the Study of Judaism*, 73. Leyde : E. J. Brill, 2002, cité par Beylot, R. *La gloire des rois ou l'histoire de Salomon et de la reine de Saba*, Introduction, traduction et notes par Robert Beylot, 89. Apocryphes collection de poche de l'AEELAC, 12. Brepols, Belgique, 2008. Pour l'épisode relatif à Asmodée, voir Ginzberg, *Les légendes des juifs*, t. 5, 108–9, qui renvoie, entre autres, à Koheleth 2, 5 et PK 5, 45b.

énigmes. Celui-ci lui ayant fourni des réponses dont le détail n'est pas précisé, elle considéra sa sagesse, ainsi que le palais qu'il s'était construit, sa munificence, son pouvoir et les holocaustes qu'il offrait au temple de Yahvé. C'est alors que (10, 5) « Le cœur lui manqua (6) et elle dit au roi :—Ce que j'ai entendu dire sur toi et sur ta sagesse dans mon pays était donc vrai (...) Tu surpasses en sagesse et en prospérité la renommée dont j'ai eu l'écho (...) Béni soit Yahvé ton Dieu qui t'a montré sa faveur en te plaçant sur le trône d'Israël ; c'est parce que Yahvé aime Israël pour toujours qu'il t'a établi roi pour exercer le droit et la justice ». Elle lui offrit ensuite un grand nombre de cadeaux précieux dont certain lui servirent à construire le temple de Yahvé. Lui-même lui donna tout ce qu'elle souhaitait recevoir, puis elle s'en retourna vers son pays avec ses serviteurs.

Le Coran transforme cet épisode de visite, en apparence de type protocolaire, au cours de laquelle la reine se contente d'exprimer un enthousiasme respectueux à l'égard de Yahvé et de Salomon lui-même, en une convocation à une rencontre initiatique aboutissant à sa conversion à la vraie foi, ou, plus précisément, à son retour à cette foi dont elle-même et son peuple s'étaient éloignés après l'avoir adoptée. Il précise en effet à ce sujet que le Démon avait séduit la reine de Sabá' et ses gens (27, 23) : « Le Démon a embelli leurs actions à leurs propres yeux (définition de l'une des illusions produites par la magie) ; il les a écartés du droit chemin ; ils ne sont pas dirigés », ce qui signifie qu'ils se trouvaient auparavant dans ce droit chemin, comme le précise d'ailleurs la reine elle-même un peu plus loin, au verset 42 : « La Science (religieuse) nous a été donnée et nous sommes soumis ! » Or, l'embellissement des actions négatives aux yeux de ceux qui les commettent est présenté, selon le Coran, comme l'un des principaux procédés magiques illusoires (*sihr*) mis en œuvre par le démon, à savoir le contentement que tout un chacun tire de ses propres opinions et conjectures, estimant que ce qui vient de lui-même ne peut être qu'une vérité indiscutable.⁴⁹ C'est à ce moment-

⁴⁹ Comme en témoignent les versets du Coran 23, 52–53 : « Cette communauté qui est la vôtre est une communauté « une » (C'est l'enseignement qui a été donné à Jésus et à Moïse) « Ils (les juifs et les

là que, retrouvant son rôle de vainqueur des démons, Salomon va libérer la reine et, par son intermédiaire, tout son peuple, de cette emprise en lui faisant prendre conscience du fait qu'ils ont été victimes d'une illusion, et ce en deux étapes : la première fois en lui rendant son trône méconnaissable (27, 41–42), la seconde en l'invitant à marcher sur un sol dallé de cristal qu'elle prend pour de l'eau (27, 43), lui permettant par là de mesurer à la fois les raisons, l'étendue et les conséquences futures d'un tel égarement. Ayant finalement, grâce à la prise de conscience qu'ont suscitée en elle ces erreurs d'appréciation, réalisé son erreur en matière religieuse, la reine revient au culte du Dieu unique prôné par Salomon.

Pour annihiler la tromperie des démons qui avaient entraîné les Sabâ' à croire qu'ils agissaient bien en adorant le soleil : (27, 21), Salomon va donc, à son tour, jouer sur l'illusion pour ramener leur reine dans le droit chemin. Il va d'abord provoquer chez elle un trouble, afin d'évaluer le degré de son égarement : (27, 38) « Salomon dit encore : « Ô vous les chefs de mon peuple ! Qui de vous m'apportera ce trône avant que les Sabâ' ne viennent à moi, soumis ? (39) « Un *'ifrit* (sorte de démon) parmi les djinns (génies) dit : « Moi je te l'apporterai avant que tu n'aies eu le temps de te lever de ton siège. Moi j'en ai la capacité et je suis digne de confiance ». (40) Quelqu'un qui détenait une science du Livre dit : « Moi je te l'apporterai avant

chrétiens) se sont divisés en sectes, chaque faction étant satisfaite de ce qu'elle détenait et 30, 31–32 « Ne soyez pas au nombre des polythéistes (32) ni de ceux qui ont divisé leur religion et qui ont formé des sectes, chaque faction se satisfaisant de ce qu'elle détient » ainsi que 53, 23 : « Ce ne sont (les multiples divinités) vraiment que des noms que vous et vos pères leur avez attribués. Dieu ne leur a accordé aucun pouvoir. Vos pères ne suivent qu'une conjecture et ce qui passionne les âmes ». Ici le thème du polythéisme issu de la conjecture est également présent dans les *Ecrits pseudo clémentins* : *Homélies* II, 8, 1–2 « (1) Ce qui amène chaque individu, qui cherche à apprendre par lui-même, à adopter une opinion, ce n'est pas du tout le vrai, mais le fait d'être satisfait. Il s'ensuit que l'un se satisfait d'une chose et que l'autre en confirme une autre comme vraie. (2) Mais le vrai est ce que le prophète juge tel, non ce qui plaît à chacun. Car si le fait d'être satisfait était identique au vrai, l'un serait multiple, ce qui est impossible ».

que ton regard n'ait eu le temps de revenir sur toi (...) (41) Salomon dit encore :—Rendez-lui son trône méconnaissable (litt. : fais de son trône quelques chose qu'elle puisse renier); nous verrons, alors, si elle est bien dirigée ou si elle est au nombre de ceux qui ne sont pas dirigés. (42) Lorsqu'elle fut arrivée, on lui dit :—Ton trône est-il ainsi ? Elle dit :—Il semble que ce soit lui. La Science (religieuse) nous a été donnée et nous sommes soumis ! ».

On voit que Salomon, dans ce passage, reçoit de deux personnages différents la proposition de lui apporter dans les plus brefs délais le trône de la reine. La première émane d'un être de type démoniaque (*'ifrīt* des djinns) qui l'invite, dans les termes mêmes utilisés par Iblīs avec Adam et Eve, à avoir confiance en lui. « Je suis de force à le faire (*innī qawī 'alayhi*) et digne de confiance (*amīn*) » (verset 7, 68). Le lecteur comprend, du fait qu'une seconde proposition suit, que, se fiant à sa sagesse, Salomon n'a pas donné suite à la première. C'est donc de toute évidence la seconde offre, qui promet un résultat encore plus rapide, mais surtout émane de « quelqu'un qui détenait une science du Livre » qu'il adopte. Cette décision est d'ailleurs immédiatement perçue par lui comme une « épreuve » que Dieu lui fait la grâce de lui envoyer : « Ceci est une grâce de mon Seigneur pour m'éprouver (*liyablunānī*) » (27, 40), la racine *b. l. n.* étant utilisée dans le Coran pour décrire des situations où il est demandé de savoir distinguer et se déterminer entre le bien et le mal, le vrai et le faux, le juste et l'injuste.⁵⁰ Cette épreuve, dont, de toute évidence, il est sorti vainqueur, préfigure les épreuves initiatiques que lui-même va imposer à la reine de Sabâ'.

Ce passage est, à notre sens, d'une importance capitale dans la mesure où il revêt une double fonction. En effet, non seulement il rappelle au niveau du récit lui-même, que Salomon, contrairement aux Sabâ' et à leur reine, ne se laisse pas abuser par les illusions mensongères des démons, mais se fie seulement à ceux qui détiennent « une science du Livre » que les Sabâ' estimaient, à tort, posséder encore (v. 42), mais il remplit également un autre rôle, tout aussi essentiel. Il s'agit d'avertir le lecteur du Coran lui-même que le récit dont il est en train de prendre connaissance s'inscrit, précisément, dans le cadre d'une « science » particulière du Livre.

⁵⁰ Voir par exemple : Coran 21, 35 ; 5, 48 ; 6, 165.

Cette seconde fonction se dévoile d'elle-même à travers la phrase prononcée par le personnage auquel elle est attribuée, la formulation de sa proposition se caractérisant par un fonctionnement basé sur l'analogie verbale. Ce procédé de composition, et, donc, de lecture, tout à fait spécifique, se manifeste à travers l'expression « Avant que ton regard ne revienne sur toi » (*qabla an yartadda ilayka tarafuka*) dont le caractère singulier n'a pas manqué d'attirer l'attention des exégètes. Néanmoins, ceux-ci n'ont pas remarqué qu'elle figurait une autre fois dans le texte coranique, au verset (14, 41–42) : « Ne pense pas que Dieu soit inattentif aux actions des injustes. Il leur accorde un délai jusqu'au Jour où leurs yeux resteront fixes. Tandis qu'ils viendront suppliants, la tête immobile, leurs regards ne se retourneront pas sur eux-mêmes (*lā yartaddu ilayhim tarafuhum*) et leur cœur sera vide ». La fonction de cette analogie verbale, qui rappelle le jugement dernier, éclaire d'entrée de jeu sur le fait que l'épisode qui suit vise non seulement à mettre en scène l'histoire de la reine de Sabâ' et de son peuple, mais aussi à évoquer la situation de tous les ressuscités qui seront jugés par Dieu dans l'autre vie, comme la reine va l'être en ce monde par Salomon.

A travers ces deux passages, le processus d'analogie verbale est, de plus, totalement réciproque, la rapidité évoquée au verset 27, 40 rappelant à son tour que le délai mentionné au verset 14, 41, qui sépare chaque homme du jugement dernier (jour où les yeux seront fixes en raison de la terreur, les regards des hommes ne pouvant se retourner vers eux-mêmes), sera proportionnellement aussi bref pour tous que le temps qu'il faut à celui qui possède une science de l'Écriture pour apporter le trône de la reine à Salomon. La brièveté de ce délai est en effet rappelée de façon récurrente dans plusieurs passages, entre autres dans la sourate 18, au verset (19) : « Nous les avons ressuscités pour leur permettre de s'interroger mutuellement. L'un d'entre eux dit : « Combien de temps êtes-vous restés ici ? Ils répondirent : Nous sommes restés un jour ou une partie d'un jour. Ils dirent :—Votre Seigneur sait parfaitement combien de temps vous êtes restés ici ».⁵¹ On perçoit ainsi dès le premier abord un

⁵¹ Voir aussi à ce sujet Coran 2, 259.

certain nombre de résonnances internes qui éclairent sur le mode de composition des passages coraniques concernés.

Avant d'analyser les autres analogies verbales qui émaillent l'ensemble de ce récit, une rapide définition de la méthode de composition qui conditionne cette lecture s'impose. Il s'agit d'un procédé directement lié au texte biblique lui-même, dont Bernard Barc a donné la définition suivante : « La règle d'interprétation la plus connue de l'Ecole d'Aqiba (du nom de Rabbi Aqiba, un représentant de la seconde génération des Tannaim : 90–130 après Jésus-Christ, mort en 135) portait le nom de *héqèch*, que l'on peut traduire par « analogie verbale ». Cette règle se fonde sur le dogme de l'intentionnalité de chaque choix d'écriture. Concernant le vocabulaire, elle pose comme principe que chacune des occurrences d'un mot doit nécessairement participer à la construction d'un sens cohérent qui ne se laisserait pleinement saisir qu'après la mise en relation de chacune des occurrences du mot dispersées dans le texte.⁵² Ce spécialiste ajoute qu'il est difficile de vouloir percer par ce moyen tous les secrets du texte, dans la mesure où l'analogie verbale, en posant comme principe que chaque mot d'un texte doit être interprété à la lumière de chacune de ses occurrences dans l'ensemble de la Torah, provoque inévitablement une réaction en chaîne qui, si l'on n'y prend garde, conduit à papillonner sans fin à travers la Torah entière.⁵³ Concernant le Coran, il semble, du moins suite aux investigations que nous avons pu mener, que cette difficulté soit moindre, le procédé s'y trouvant modulé de manière à ne s'imposer pour une lecture pertinente, sauf exception, que dans des cas d'analogies entre des mots ou des expressions qui apparaissent au maximum une dizaine de fois dans le texte.

Notons, par ailleurs, que, dans la perspective de l'amendement des textes bibliques évoquée plus haut, le récit de la sourate 27 propose une présentation différente du récit biblique dans la mesure où les rôles des personnages se trouvent inversés. En effet, selon le Livre des Rois, la reine de Sabâ' s'était rendue d'elle-même

⁵² Barc, Bernard. *Les arpenteurs du temps, Essai sur l'histoire religieuse de la Judée à la période hellénistique*, 88. Histoire du texte biblique, 5. Lausanne : Editions du Zèbre, 2000.

⁵³ Ibid., 89.

auprès de Salomon pour l'éprouver avec des énigmes et c'est suite aux réponses justes qu'elle avait reçues qu'elle a reconnu la grandeur de son Dieu, Yahvé, et proclamé sa gloire. Le texte précise : « La reine de Sabâ' ayant appris la renommée de Salomon, vint l'éprouver par des énigmes. Celui-ci l'ayant éclairé sur toutes ses questions, elle considéra sa sagesse, ainsi que le palais qu'il s'était construit, sa munificence, son pouvoir et les holocaustes qu'il offrait au temple de Yahvé » (1 Rois 10, 1–13). Dans le Coran, c'est au contraire Salomon qui la convoque (verset 27, 3 : « Venez à moi, soumis »), puis lui présente deux épreuves à l'issue desquelles elle reconnaît ses erreurs, s'en désole, et revient au vrai monothéisme.

La première de ces épreuves est celle de la reconnaissance de son trône métamorphosé qui semble lui causer une difficulté sur laquelle nous reviendrons plus loin; la seconde est relative au curieux épisode du dallage de cristal :

27, 43 : Ce qu'elle adorait en dehors de Dieu l'avait égarée. Elle appartenait à un peuple incrédule. (44) : « On lui dit : « Entre dans le palais ! Lorsqu'elle l'aperçut, elle crut voir une étendue d'eau profonde (agitée de vagues), et elle découvrit ses jambes. Salomon dit :—C'est un palais dallé de cristal. Elle dit :—Mon Seigneur ! Je me suis fait tort à moi-même ; avec Salomon, je me soumetts à Dieu, Seigneur des mondes »

Notons tout d'abord que la confusion d'un sol lustré avec de l'eau figure dans le midrash, mais, apparemment, les versions qu'il en donne tirent toutes de l'anecdote une conclusion relative, d'une part au fait que cette épreuve était destinée à s'assurer que la reine n'était pas un être démoniaque doté de pieds fourchus, d'autre part à l'obligation que les femmes ont de s'épiler les jambes.⁵⁴ Il se

⁵⁴ « Benayahu conduisit la reine auprès de Salomon, qui s'était assis dans une demeure de verre pour la recevoir. La reine fut trompée par une illusion : elle crut que le roi était assis dans l'eau et, quand elle alla vers lui, elle leva sa robe pour la garder sèche. Sur son pied nu, le roi aperçut des poils et il lui dit : « Ta beauté est la beauté d'une femme, mais tes poils sont d'un homme ; les poils sont un ornement pour un homme, mais ils défigurent une femme. » voir Ginzberg, *Les légendes des juifs*, t. 5, 105, avec renvoi à 2 Alphabet de Ben Sira 21b.

trouve que la plupart des commentateurs musulmans ont repris ces interprétations.⁵⁵

Pourtant, de toute évidence, le Coran confère à ce passage une tout autre acception. En effet, il apparaît clairement que cet épisode est lié à la prise de conscience de la reine concernant son erreur en matière religieuse et à son retour à une sincère soumission à Dieu seul. La plupart des commentateurs, même s'ils ont conservé les explications midrachiques relatives au système pileux de la reine, sont d'accord là dessus. Néanmoins, le mécanisme précis et les modalités de cette prise de conscience, ainsi que le contenu de l'initiation proposée par Salomon, semblent leur avoir échappé. Le seul, parmi les spécialistes actuels, qui, à notre connaissance, a évoqué l'unique solution susceptible de rendre compte de ce récit est Jean-Louis Déclais. Voici ce qu'il en dit : « Les récits initiatiques de la mystique juive suggèrent que ceux qui veulent entreprendre le grand voyage vers la présence de Dieu, d'après les Aggadoth du Talmud de Babylone, reçoivent cet avertissement : « Lorsque vous parviendrez devant les pierres lisses, n'allez pas vous écrier ; « De l'eau, de l'eau », à cause du passage : « Celui qui dit des mensonges ne subsistera pas en ma présence » (Ps. 101, 7). Si la rédaction coranique conserve un écho de cette tradition, peut-être veut-elle suggérer que la reine n'a pas réussi son épreuve initiatique et, reconnaissant son échec, s'est soumise au Dieu de Salomon ? »⁵⁶

Bien qu'une réflexion des plus justes ait conduit ce chercheur sur la piste du véritable seuil herméneutique de ce passage du Coran, il y voit seulement l'« écho d'une tradition », ce qui ne permet pas de se faire une juste idée de la position précise du Coran par rapport aux traditions juives en question. En effet, bien loin d'être une vague réminiscence, ce récit coranique de la rencontre entre Salomon et la reine de Sabâ témoigne, comme on va pouvoir le constater, d'une connaissance approfondie, non seulement de ses divers tenants et aboutissants, mais encore de son histoire, de son évolution, ainsi que de celle de ses contextes interprétatifs. Plus encore, cette tradition constitue à notre sens

⁵⁵ Voir, Déclais, J.-L. « Salomon ». Dans *Dictionnaire du Coran*, 185–87, p. 186.

⁵⁶ Ibid., même page.

l'une des clés de lecture essentielles du texte coranique, clé à laquelle le lecteur est censé accéder en même temps que la reine de Sabâ' accède à la vraie science du Livre que lui transmet Salomon. Mais il faut, pour saisir ces précisions, remonter à la toute première origine de ce passage du Talmud.

Or, il se trouve que la source des Agaddoth (vers le VI^e s.) évoquée par J.-L. Desclais remonte à une tradition beaucoup plus ancienne d'interprétation des Ecritures attribuée précisément à Rabbi Aqiba lui-même : « Quatre furent introduits en vue du Paradis. Ce sont : le fils de Azzaï, le fils de Zoma, un autre et Rabbi Aqiba. Rabbi Aqiba leur avait dit : - Quand vous serez introduits auprès des pierres de marbre pur, soyez avertis (par illumination) que vous ne devez pas dire :—Eaux ! Eaux ». ⁵⁷ Bernard Barc commente ainsi ce passage : le Paradis est le paradis de l'interprétation de la Torah. C'est pour étudier la Torah que ces voyageurs entrent au Paradis. Dans la littérature judéenne antérieure à Aqiba, le Paradis est le jardin d'Eden où coulent les quatre fleuves de la Sagesse. Ce thème sera amplifié dans la littérature postérieure et les lettres même du mot paradis (PRDS) deviendront les symboles des quatre niveaux d'interprétation de l'Ecriture (P = *Pchat* (simple) = interprétation littérale ; R = *Rémèz* (allusion) = interprétation allégorique ; D = *Drach* (exposition) = commentaire homélitique ; S = *Sod* (mystère) = interprétation ésotérique) ». A partir de cela, le sens qu'il propose à la mise en garde du maître : « Ne dites pas :—Eaux ! Eaux » est la suivante : La valeur du duel du mot « eaux » (*mayim*) est bien réelle et définie comme telle dans le texte biblique, puisqu'on accorde le verbe au pluriel : « Que les eaux se rassemblent » (*yiqawmu hammayim*) (Genèse 1, 9). On en conclura que *mayim* désigne des eaux doubles dans ce texte. Or, le modèle de ces eaux est décrit dans le récit de la création (Genèse 1, 6–9) qui montre des eaux doubles supérieures et des eaux doubles inférieures en mouvement vers un firmament nommé « cieux ». Cette division tétradique des eaux n'est donc que transitoire et prélude à leur réunification dans le firmament. Néanmoins, alors qu'aucune réunification n'est prévue pour les eaux supérieures avant qu'elles n'atteignent le firmament, les eaux inférieures doivent

⁵⁷ Il s'agit de la traduction donnée par Barc, *Les arpenteurs du temps*, 70.

se rassembler dans un lieu unique. Dans la Torah, ce lieu (*maqom*) est l'endroit où Yahvé fera résider son Nom : le temple de Jérusalem, un lieu unique, comme le nom de Yahvé qui y réside est unique (*Deutéronome* 6, 4). La synthèse des eaux inférieures se fera donc dans le temple de Jérusalem avant qu'une synthèse générale des eaux inférieures et supérieures ne s'opère dans le firmament. La conclusion de ce récit est donc : « Que celui qui s'adonne à l'étude de la Torah se garde d'en donner des interprétations contradictoires » Aqiba ne fait que rappeler aux trois autres personnages les règles d'or de son école : « réunifier l'interprétation ». ⁵⁸ Selon cette explication, les pierres de marbre sont donc les supports sur lesquels l'Écriture est gravée et Aqiba les place dans le firmament, lieu de médiation entre Dieu et l'homme. ⁵⁹

Il est tout à fait remarquable de constater que cette tradition relative à un sol donnant l'illusion de l'eau apparaît précisément dans un contexte coranique particulièrement dense en analogies verbales, méthode caractéristique de l'École d'Aqiba. Un tel cas de figure conforte le lecteur dans le fait qu'il se trouve introduit dans un univers de composition textuelle qui correspond à la définition d'une « science » bien spécifique de l'Écriture. Le Coran s'appuie, de surcroît, comme on vient de le voir, manifestement sur ce procédé, pour mettre en lumière l'opposition entre la science de Salomon, vraie science de l'Écriture, et celle des Sabâ', interprétation erronée, contradictoire et, comme on va le voir plus loin, « désunie » de cette même Écriture. En effet, leur reine, comme on l'a noté plus haut, n'était pas à l'origine une polythéiste ignorante de la Torah, puisqu'elle précise dans le verset 27, 42 : « La science nous avait été donnée avant cela et nous sommes soumis à Dieu (c'est-à-dire : nous avons reçu la Torah et nous la mettons correctement en pratique) ». Ce faisant, elle reste attachée, malgré le trouble que lui cause la transformation de son trône, à son interprétation erronée, ce qui lui fait dire, non seulement qu'elle continue à revendiquer ce siège, mais qu'elle revendique aussi le faux culte qu'il représente, affirmant qu'il s'agit de la science sacrée qui conduit à la soumission à Dieu. Elle et son peuple adorent en

⁵⁸ Barc, *Les arpenteurs du temps*, 73.

⁵⁹ Ibid., même page, paragraphe 17.

effet quelque chose, à savoir le soleil, en dehors du Dieu unique, persuadés que c'est ainsi qu'il faut agir pour le contenter (27, 23). Or, cette croyance, inculquée par les démons qui la leur ont faite envisager comme juste (27, 23), les éloigne en réalité de la vérité de l'Écriture (verset 27, 43) : « Ce qu'elle adorait en dehors de Dieu l'avait écartée. Elle appartenait à un peuple mécréant ». Salomon va, littéralement parlant, la « reconduire » à l'exégèse juste des Écritures à travers, précisément, l'épreuve de l'eau commentée par Rabbi Aqiba. Mais il convient avant cela de finir de détailler les processus régissant les éléments textuels qui renvoient à des traits de l'initiation par le trône familière à la Maassé Merkaba.

L'initiation par le Trône :

abrogation de quelques aspects de la *Maassé Merkaba*

Le mode de lecture qui implique, entre autres, la prise en compte de toutes les analogies verbales mises en œuvre, permet d'éclairer le fait que les démons, non contents d'avoir trompé les Sabâ', veulent également tenter Salomon. Pour ce faire, l'un d'entre eux, en l'occurrence l'*ijrît* qui s'adresse à lui au verset 27, 39, utilise, du moins en apparence, les règles du langage correspondant à la « science de l'Écriture » qui vient d'être évoquée. Pour gagner sa confiance, il lui dit en effet : « Je te l'apporterai (le trône (*'arsb*) de la reine de Sabâ) avant que tu ne te lèves de ton *maqâm*, transposition arabe de *maqom*, terme hébreu qui, comme on vient de le voir, désigne le Temple qu'il a construit, lieu de la Présence divine, littéralement : siège de Dieu sur la terre. Je suis de force à le faire (*innî qawî 'alayhî*) et digne de confiance (*amîn*) ». Dans ce cadre, le mot *maqâm* semble avoir été sous interprété par la majorité des commentateurs qui l'ont identifié au « siège de justice » (*majlis*) de Salomon, estimant que son interlocuteur avait voulu lui dire : « Je t'apporterai ce trône avant que tu n'aies levé ta séance de jugement.⁶⁰ Pourtant, l'expression *taqûma min maqâmika* indique clairement qu'il ne peut s'agir, littéralement, de « lever une séance », mais bien de « se lever d'un siège sur lequel on se trouvait assis »,

⁶⁰ Voir par exemple le commentaire de ce verset dans le *tafsîr* de Muqâtil.

comme l'a traduit avec justesse Denise Masson. Ce défaut d'appréciation semble avoir été causé par l'omission du fait que le Coran fait ici usage d'une analogie verbale. En effet, si l'on prête attention à cet aspect du texte, il apparaît clairement que le démon a commis là une maladresse qui, en fonction de l'utilisation coranique de ce terme, l'a disqualifié aux yeux de Salomon pour la mission de la recherche du trône. Il s'agit de l'attribution qu'il lui a faite du *maqâm*, dont l'appartenance indiscutable et exclusive à Dieu est déclarée au verset 14, 14 : « Voilà pour celui qui redoute ma présence (*maqâmî*). C'est-à-dire que le terme *maqâm*, lorsqu'il désigne un lieu, ce qui est le cas au verset 27, 39, ne peut être compris que comme la propriété par excellence de Dieu, dont il indique, simultanément, la présence et le siège au sens élargi, à savoir le Temple. Salomon étant justement le constructeur de ce *maqâm* divin, le démon, vraisemblablement pour le flatter, lui en attribue la possession, alors que ce lieu, pour tout lecteur ayant une vraie science de l'Écriture, ne peut être attribué qu'à Dieu seul. On saisit alors que pour donner plus de poids à ses déclarations trompeuses cet *'ifrit* tente de se faire passer pour un prophète en s'auto désignant, comme Moïse, par l'expression *qawî, amîn* (28, 26), de même qu'Iblîs s'était dit être un conseiller fiable (*amîn*), (7, 68) pour Adam et Eve,⁶¹ selon une autre analogie verbale significative.

Salomon, quant à lui, ne tombe pas dans le piège du désir d'égaliser Dieu. Il ne donne en effet aucune réponse à l'*'ifrit* et écoute la proposition du personnage qui possède véritablement « une science de l'Écriture ». Celui-ci, comme on l'a vu plus haut, utilise à son tour l'analogie verbale, mais pour évoquer cette fois la réalité de la situation, à savoir que Salomon va se livrer à un jugement, prélude et image terrestre du Jugement dernier, lequel, tout comme le transport du trône, adviendra dans un temps particulièrement bref. En l'occurrence, ce jugement, qui mobilise tous les ressorts de la psychologie que Salomon maîtrise par sa sagesse, portera sur la fausse croyance des Sabâ'. C'est aussi pourquoi il accepte cette seconde proposition.

⁶¹ Ce dernier terme est en réalité celui par lequel l'ensemble des prophètes se présentent à ceux qu'ils viennent avertir (sourate 26, versets 107, 125, 143, 162, 178).

Or, il se trouve que la première étape de la stratégie adoptée par lui pour mettre en place les conditions de ce jugement qui doit aboutir à une initiation, concerne un autre type de siège, à savoir un trône, en l'occurrence celui de la reine de Sabâ qui s'est, pour sa part, attribué un *'arsh*, qui, tout comme le *maqâm*, est censé appartenir en propre à Dieu seul. Le verset 27, 23 précise même que cette reine prétend posséder un « trône sublime » (*'arsh 'azîm*), expression utilisée, précisément, pour désigner le trône divin dans plusieurs versets, dont, en particulier le 27, 26. Dans ce verset Salomon rappelle d'ailleurs, par le biais de sa missive à la reine, avant même de l'avoir rencontrée, que le seul possesseur de ce trône sublime est Dieu (*lahu al-'arsh al-'azîm*) « C'est à lui qu'appartient le trône sublime ». Selon le Coran, le *'arsh* représente donc le trône céleste de Dieu, alors que le *maqâm* désigne son siège (au sens de « lieu » de résidence terrestre). Le siège portant le nom de *'arsh* lui est en effet exclusivement réservé dans toutes ses occurrences. Dans cette perspective, on comprend clairement que la reine s'est attribué de manière injuste ce trône ou en tout cas cette conception de son trône, alors que, de son côté, Salomon a refusé de s'attribuer le *maqâm* dans des conditions comparables.

De plus, il convient de rappeler, à propos de ce trône de la reine de Sabâ', que les recoupements de nombreux récits anciens évoquent le fait qu'il s'agissait sans doute d'un trône de type solaire, ou du moins dédié au soleil, fausse croyance qui lui est attribuée, ainsi qu'à son peuple (27, 22), dans le Coran. Robert Beylot précise que cette thématique a très tôt émergé d'interprétations de la vision de l'*Apocalypse de Jean* (12), qui ont fait de la reine de Sabâ' une figure de l'Eglise des Nations, de surcroît figure héliomorphe, une conception qui recouperait les nombreuses données relatives à l'origine nubienne de cette reine, parfois désignée comme une fille d'Amon, le culte du soleil étant attribué à ces peuples dans de nombreux récits, en particulier, les *Ethiopiennes d'Héliodore*, roman grec du III^e–IV^e s.⁶² Ajoutons que les données archéologiques

⁶² Il faut ajouter à cela les indications publiées par ce même chercheur dans *Aethiopica, International Journal of Ethiopian Studies*, 74–83. Institut für Afrikanistik und Aethiopistik der Universität Homburg, 7. Harrassowitz Verlag, 2004, qui le conduisent à la conclusion suivante : « Si l'on rapproche

actuelles prouvent que les Sabéens sudarabiques de l'antiquité, qui s'étaient eux-mêmes rendus en Ethiopie⁶³ adoraient également le soleil.⁶⁴ Dans une telle perspective, l'acte de rendre le trône de cette reine méconnaissable semble avoir pour but dans le Coran de le modifier au point que, non seulement elle ne le reconnaisse plus avec certitude, mais surtout qu'elle n'en revendique plus la possession, cette « non reconnaissance » s'apparentant alors à un reniement (évoqué par la racine *n.k.r.* : (*nakkirû labâ 'arshabâ*) littéralement : « faites en sorte qu'elle renie son trône »), attitude susceptible de la conduire à abandonner sa croyance en ce qu'il représente, à savoir le soleil. Néanmoins, comme on vient de le voir, pour ce qui la concerne, cette tentative échoue en grande partie puisqu'elle finit par reconnaître tout de même ce trône, tout en réaffirmant la légitimité du culte erroné qui accompagne sa possession. Ainsi l'épreuve préparée par Salomon a eu pour seul résultat de la déstabiliser un instant, mais elle a permis au roi de conclure qu'elle était vraiment égarée.

Quant au trône de Salomon lui-même, il est désigné dans le Coran par le terme de *kursî* (verset 38, 34). Or ce mot est employé

Flavius Josephe (*Antiquités juives* II, 5 et VIII, 6 qui fait de la reine de Saba une reine d'Egypte et d'Ethiopie) du texte copte-arabe intitulé *Comment le royaume de David passa aux mains du roi d'Abyssinie* (Sévère Ibn al-Muqaffa' peut remonter à des dates antérieures) et les plus anciennes versions du *Roman grec d'Alexandre*, on est en droit de penser que la reine de Saba est la fille du dieu bélier Amon, si connu en Nubie », p. 76.

⁶³ Voir Ryckmans, Jacques. « Le panthéon de l'Arabie du sud préislamique : état des problèmes et brève synthèse ». *Revue de l'histoire des religions* 206, n°2 (1989) : 151–69.

⁶⁴ Comme en atteste Théophraste : 6. *Historia Plantarum*, IX, iv, § 5 (texte latin dans K. Conti Rossini, p. 1), où cet auteur dit en parlant du Pays de l'encens que l'encens est rassemblé dans le temple du Soleil des « Sabéens », c'est-à-dire, visiblement, des habitants de Shabwa. Un passage parallèle de Plin (Nal. JlisL, XII, § 63, p. 22, chez K. Conti Rossini, 1931) dit que l'encens récolté est amené à dos de chameau à Sabota (Shabwa), où les prêtres prélèvent la dîme pour le dieu qu'ils appellent Sabin (syn). Cité par Ryckmans, « Le panthéon de l'Arabie du sud préislamique ... », 165.

une seule fois ailleurs (verset 2, 255) pour désigner un siège appartenant aussi exclusivement à Dieu : « Son trône (*kursîyihî*) s'étend sur les cieux et sur la terre ». Ainsi que le rappelle Robert Beylot, un texte ancien comme le *Bemibdar Rabbah* (12, 17) commentant 1 R, 10, 18–20, précise que « le trône à six marches de Salomon était fait sur le modèle divin. De même que le trône de Dieu est dans le septième ciel, au dessus de six degrés ».⁶⁵ Mais, en raison des contextes coraniques dans lesquels il est présenté, à la différence du trône désigné par le mot *'arsh*, il ne peut en aucun cas être confondu ni même comparé à un trône humain. En effet, le *kursî* divin (*kursîyihî*) est montré, comme dans la Torah : s'étendant sur les cieux et la terre réunis (Voir Isaïe, 66, 1 : « Le ciel est mon trône et la terre mon marchepied »). Il dépasse donc par ses dimensions toute chose existant au monde, alors que le *kursî* de Salomon (également introduit sous la forme grammaticale annexée *kursîyihî* : son trône) est décrit comme étant d'une taille exactement adaptée à recevoir un corps humain. Cette analogie verbale d'un genre particulier, puisqu'elle exprime une correspondance qui se réalise à travers une opposition radicale au niveau de la dimension des trônes, éclaire pourtant de façon remarquable le verset (38, 34) « Nous avons éprouvé Salomon en plaçant un corps (*jasad*) sur son trône (*kursîyihî*) » dont l'aspect initiatique apparaît alors bien plus clairement. En effet, ce passage, qui renvoie en apparence au midrash rapportant que Salomon, de retour après une longue absence, se trouva devant un être qui occupait son trône, c'est-à-dire le démon Asmodée qui avait pris sa place, lui donne en réalité une tout autre dimension. En effet, à la différence de la tradition juive qui met l'accent sur le fait que Salomon avait été profondément affecté de voir ce personnage néfaste sur son trône, le Coran présente de manière tout à fait impersonnelle un corps, c'est-à-dire une entité en quelque sorte « chosifiée ». Il en ressort que l'épreuve que représente cette vision ne consiste pas, selon cette optique, dans la perte de son trône au profit d'un démon qui l'aurait usurpé, mais bien dans une vision en quelque sorte extérieure et détachée de son trône portant un corps. Dans cette situation précise, le trône se trouve défini exclusivement en fonction de ce corps/objet qu'il

⁶⁵ Beylot, *La Gloire des Rois*, 52.

porte, abstraction totale étant faite de l'être qui le possède, que ce soit le démon Asmodée ou un autre. L'essentiel est que ce qui frappe Salomon à l'instant où il perçoit cette présence sur son trône est la vue d'un corps anonyme et surtout sans vie, ce qu'exprime le mot *jasad* (littéralement : le corps en tant qu'agrégat de matière, cité dans le Coran en 7, 148 et 20, 88 pour désigner le veau d'or qui, malgré les apparences illusoires, n'est pas doté de vie et en 21, 8 pour désigner les enveloppes corporelles apparentes que revêtent les êtres spirituels). Une telle vision est susceptible d'informer celui qui la reçoit sur deux points. Il s'agit d'une part, pour ce qui le concerne directement, de la précarité et de la fragilité de sa propre vie, dans une vision prémonitoire de ce que sera un jour son corps : un amas de matière posé en équilibre sur ce trône et n'ayant plus de pouvoir que sur les djinns, jusqu'à ce qu'il tombe en poussière (Coran 34, 14) : « Lorsque nous avons décrété sa mort, il ne donna pas aux djinns d'indications relatives à son décès. Ce n'est que lorsque la bête de la terre eut rongé son bâton et qu'il se fut écroulé que les djinns s'aperçurent que s'ils avaient eu une science de l'invisible ils n'auraient pas subi aussi longtemps un châtement ignominieux ». D'autre part, pour ce qui concerne le trône lui-même, la vision de Salomon met en évidence la mesure réduite de ce siège destiné à recevoir un objet qui ne dépasse pas les dimensions d'un corps humain. Le Coran invite donc par là à comprendre que Salomon s'est trouvé saisi par la prise de conscience à la fois de la finitude et de la vanité de sa propre vie et par la différence incommensurable existant entre son *kursi* de roi terrestre et le *kursi* de Dieu, qui englobe les cieux et la terre. L'indication confirmant ce point est le fait que c'est à ce moment-là qu'il est présenté comme subissant la *catharsis* qui lui permet de réaliser la vanité de toutes ses possessions et qu'il se repent en les abandonnant totalement « Il se repentit ensuite » (verset 38, 34 qui fait allusion au verset 38, 32 qui décrit Salomon égorgeant ses cavales).

Ainsi, dans un remarquable parallélisme avec le cas de la reine de Sabâ, c'est son trône qui sert à Salomon de révélateur. Le Coran semble, dans ce cas précis, également suggérer une interprétation nuancée du verset biblique 1 Chroniques 29, 23 : « Salomon s'assit

sur le trône de Yahvé (*'al kisé yahvé*) pour régner », à propos duquel la tradition rabbinique s'est longuement interrogée,⁶⁶ en montrant que Salomon, s'il occupe un trône en apparence comparable à celui de Dieu, a une conscience aigüe du fait qu'il lui est impossible d'occuper le trône divin, tout comme il a refusé de siéger à Jérusalem sur le lieu (*maqâm*) réservé à Dieu.

Rappelons, dans cette perspective, que la description d'un trône aux dimensions de l'univers était l'un des motifs centraux de la *Maassé Merkaba*, tradition consacrée à une forme d'initiation mystique par le trône selon laquelle « La figure mystique assise sur le Trône apparaît comme celle du Créateur de l'univers. *Yoser Bereschit* ; de son manteau cosmique, dont il est question à plusieurs reprises, irradient les astres et les firmaments ». ⁶⁷ L'insistance du Coran sur les divers aspects du trône, et en particulier le rôle de médiation de la *catharsis* qu'il lui confère ne peut manquer d'évoquer la pensée de ces mystiques, précisément liée aux commentaires des tannaim, comme Rabbi Aqiba et ses disciples. En effet l'un des traits caractéristiques essentiels, si ce n'est le trait principal de cet enseignement concerne la vision de Dieu sur son trône, le *Shi'ur Qoma* qui, comme le précise Gershom Scholem, « apparaît comme la figure du Créateur de l'univers ». Il y est question de toute une série de méditations consacrées à la perception du corps de Dieu sur le trône : à la fois visible, mais trop transcendant pour être saisi par les sens. Comme l'explique ce spécialiste, le monde mystique de la Merkaba, qui semble avoir connu son plein développement au II^e siècle, dans le milieu des anciens Tannaïtes, se présente avant tout comme la description d'une expérience correspondant à celle d'Ezékïel (1, 26), qui a eu la

⁶⁶ Comme le remarque Marie Joseph Pierre: « Est-il possible pour un mortel de s'asseoir sur le trône du Seigneur, de celui dont il est écrit « Car YHWH est un feu dévorant » (Deutéronome, 4, 24) et encore « Son trône était flamme de feu » (Deutéronome, 7, 9). Traduction Sed-Rajna, G. *La Bible hébraïque*, 149. Office du Livre, 1987, cité dans *Les Odes de Salomon*, traduction, introduction et notes par Marie Joseph Pierre, 28. Apocryphes collection de poche de l'AELAC, 4. Brepols, Belgique, 1994.

⁶⁷ Scholem, Gershom. *Les origines de la Kabbale*, 31. Pardes, Etudes et textes de mystique juive. Paris : Aubier-Montaigne, 1966.

permission de voir « la figure ayant l'apparence d'un homme » et par là, lui a été révélée, la « mesure du corps » (*shi'ur Qoma*). Ghershom Scholem a d'ailleurs souligné que cette mystique avait été considérée comme « très choquante pour la conscience des siècles postérieurs »⁶⁸ en dépit du fait qu'elle parte d'une conception absolument monothéiste, en raison de la représentation anthropomorphique qu'elle pourrait donner de la divinité.⁶⁹

Il apparaît alors clairement que c'est en premier lieu cette question que le Coran propose de clarifier à travers la vision de Salomon d'un corps sur son trône. L'image qu'il décrit, tout en faisant manifestement allusion à la vision du *Shi'ur Qoma*, en propose en effet une rectification radicale au sens où la vision reçue par Salomon ne concerne pas le trône divin, mais son propre trône, sur lequel figure un corps de dimensions si réduites qu'il ne peut en aucun cas être confondu avec la grandeur de la divinité. La leçon qu'apporte ici le Coran, comme en témoignent les analogies verbales mises en jeu, concerne donc avant tout la comparaison débouchant sur la vision d'une distance incommensurable entre le trône de Dieu et celui de Salomon, dont la prise de conscience constitue le véritable déclic de l'épreuve initiatique (*fitna* : voir verset 38, 34 : *fatannâ Sulaymân*), conférée à ce personnage par le biais du trône. En d'autres termes, il s'agit là d'une vision de type apophatique de la majesté divine, se présentant comme la figuration imagée d'une approche théologique, par ailleurs bien connue, de la

⁶⁸ Scholem, *Les origines de la Kabbale*, 29

⁶⁹ Notons que les *Homélies pseudo clémentines* abordent également la question d'une « forme » de Dieu correspondant par certains aspects à la forme de l'homme qui a été créée sur son modèle. Il est intéressant de remarquer que, pour préserver la différence absolue entre Dieu et sa créature en dépit de cette ressemblance de forme, les *Homélies* insistent, comme le Coran, essentiellement sur la différence au niveau de la dimension, évoquant par delà les siècles « le cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part » de Pascal. Dieu est ainsi défini comme « celui qui sous sa figure surpasse réellement toutes choses, qui, où qu'il soit, est dans l'infini comme son milieu, tout en étant la limite de tout » (*Homélies* XVII, 9, 2).

connaissance de Dieu par le biais de ce qu'il n'est pas.⁷⁰ L'initié, en recevant cette *catharsis* accède à une saisie de la Grandeur divine par son opposé même, qui est la petitesse de sa propre personne, tout comme selon le système des émanations de l'ismaélisme fatimide chaque intelligence du plérôme, pour pouvoir occuper la place qui lui revient dans l'univers en cours de création et devenir elle-même lieu de surgissement d'un nouvel être, doit d'abord se considérer elle-même et se dénier toute divinité avant de se tourner vers la divinité unique.⁷¹ Il apparaît donc que le Coran poursuit, à travers ce cas précis, sa « révision », non seulement des textes, mais aussi des expériences mystiques antérieures, qui se manifeste par une mise au point fondée sur la primauté des principes de transcendance et de grandeur divines. Ceci dit, il conserve en commun avec la *Maassé Merkaba* les maîtres mots de : saisissement, crainte, tremblements et royauté. Mais cette crainte et ces tremblements se manifestent selon le Coran, non pas en raison d'une rencontre directe avec Dieu, mais d'une approche indirecte, par le biais du contraste entre la petitesse humaine et sa grandeur et par la crainte du Jugement. En effet, le Coran décrit Salomon dans un état de saisissement dû au fait qu'il réalise la distance qui sépare son propre

⁷⁰ Option théologique qui a dominé l'ensemble de la pensée byzantine et qui, selon J. Meyendorff est généralement associée au mystérieux auteur du *Corpus Areopagiticum* et se trouvait en fait entièrement développée au IV^e siècle dans les écrits des Cappadociens dirigés contre Eunome dans le but de rejeter son opinion sur la possibilité de l'esprit humain d'atteindre l'essence même de Dieu. Pour ce faire, ils affirmaient la transcendance absolue de Dieu en excluant toute tentative de l'identifier à des concepts humains. Meyendorff J. *Initiation à la théologie byzantine*, 20–21. Paris : Le Cerf, 1975.

⁷¹ Voir à ce sujet Corbin, Henry. *Histoire de la philosophie islamique*, 121–122. Idées. Paris : NRF Gallimard, 1964, ou encore comme chez les mystiques et en particulier Ibn 'Arabî, la connaissance de Dieu a pour condition première la prise de conscience par l'initié du néant de son propre être et de la relativité absolue de son existence. Voir à ce sujet Chodkiewicz, Michel : « Dans la prière parfaite, Dieu est premier ou plutôt il est seul », *Un océan sans rivage, Ibn Arabi le Livre et la Loi*, 160. Paris : Le Seuil, 1992.

trône de celui de Dieu, et, par là, son essence de celle de Dieu. Il décide alors, tout comme le fera à son tour la reine de Sabâ', de changer radicalement son comportement, et rend au néant les attributs de sa propre puissance pour vouer au Créateur le culte exclusif qui lui revient. Pour traduire ce processus en termes plus généraux, le Coran invite les rois de ce monde, en quelque sorte, à se « dédiviniser ».

Cette initiation par le trône ne concerne en effet pas seulement les personnes de Salomon et de la reine de Sabâ' en tant que simples individus ; elle touche également à la conception qu'ils ont de leur royauté et, par là, indique celle qu'il convient d'avoir de toute royauté terrestre. Ainsi, l'utilisation par le Coran des trois termes (*maqâm*, *'arsh* et *kursî*) désignant des lieux où l'on siège de manière générale et des trônes en particulier, en renvoyant chaque fois par le biais de l'analogie verbale à leur origine en tant que sièges divins, rappelle que tous les trônes appartiennent en réalité à Dieu, seul vrai roi de l'univers.⁷² Ce thème constitue un autre aspect des expressions de la « royauté divine », motif étroitement lié à celui de la religion naturelle.⁷³ Dans cette perspective, les trônes

⁷² Ibn 'Arabî identifie le trône divin à la sphère qui embrasse tous les êtres : « Une fois existenciée la sphère qui englobe tous les êtres et que l'on appelle le trône (*'arsh*) ou siège royal (*sarîr*), il lui fallait un roi. Voir : Ibn 'Arabî, *Traité de mystique musulmane, Le dévoilement des effets du voyage*, bilingue, texte arabe établi, traduit et présenté par Denis Gril, 1999, Cérès, Tunis (première éd. : 1994, éd. de l'Eclat), p. 15, paragraphe 11.

⁷³ Cette relation se fait par l'intermédiaire du Pacte coranique des fils d'Adam (7, 172), première alliance entre Dieu et les descendants des fils d'Adam, aux termes de laquelle ils reconnaissent Dieu comme Seigneur (*rabb*). Or, cette première attestation de la suzeraineté ou de la royauté divine figure dans les principes théologiques de Lactance aussi bien que dans ceux des *Homélies pseudo clémentines*. Voir par exemple à ce sujet la déclaration de Lactance, selon laquelle il faut reconnaître : « Un seul roi du monde » (*Institutions Divines*, I, 3). Ce thème de la suzeraineté absolue de Dieu correspond à ce que les *Homélies pseudo clémentines* avaient présenté, antérieurement aux *Institutions Divines*, comme étant la « royauté divine ». Elles appellent en effet à ne reconnaître qu'un seul maître, condition nécessaire pour accéder ensuite au plus haut degré de développement

humains n'ont de légitimité que par la justesse de leurs relations à ces trônes divins, c'est-à-dire par la manière dont les rois terrestres situent leur personne, mais aussi leur fonction, avec l'humilité qui convient dans leur rapport à Dieu. Ainsi, le *'arsh* solaire de la reine de Sabâ ne doit pas lui faire oublier qu'il lui faut rester soumise au vrai roi de l'univers. De même, le *kursi* de Salomon—en dépit du fait qu'il rappelle, par le double jeu de l'analogie verbale le concernant, que sa royauté, à l'image de celle de Dieu, a une vocation universelle⁷⁴—ne doit pas lui faire oublier que sa puissance est néant comparée à celle du Seigneur.⁷⁵

On saisit alors mieux à la lumière de ces précisions pourquoi Salomon décide, selon le Coran, de commencer par dépouiller la reine de Sabâ de son trône de type divin solaire, ce qui devrait avoir

spirituel : « Comment un homme pourrait-il donner un maître unique à son âme (littéralement avoir l'âme monarchique) et devenir saint s'il a préjugé qu'il y a de nombreux dieux et non un seul ? » (*Homélies*, II, 42, 2) Le texte ajoute aussi que « ceux qui n'auront jamais donné la préférence à cette monarchie (divine) ne pourront jamais obtenir miséricorde » (*Homélies*, III, 3, 2).

⁷⁴ C'est en fonction de cette dimension universelle, qui établit un rapprochement de l'ordre de la comparaison relative entre le trône de Dieu et celui de Salomon que les rabbins ont interprété le verset 1, Chroniques, 29, 23 cité plus haut : « Salomon s'assit sur le trône de Yahvé » : En réalité, cela signifie : comme le trône du Saint, béni soit-il, dominait d'un bout du monde à l'autre, il en était de même du trône de Salomon ». Cité par Marie Joseph Pierre, *Les Odes de Salomon*, Introduction, p. 28. Une fois de plus, le Coran se réfère à la tradition juive tout en la rectifiant sur certains points. Ici, il se montre plus exigeant dans l'établissement du parallélisme entre les deux trônes en insistant sur la différence incommensurable entre leurs dimensions respectives.

⁷⁵ Une attitude comparable est attribuée à Salomon dans le *Kebrâ Nagash* qui le montre s'adressant ainsi à la reine de Sabâ : « Quel profit avons-nous, genre humain, si nous ne faisons pas pénitence et miséricorde sur terre ? Ne sommes-nous pas tous vanité, une herbe de la campagne qui sèche aussitôt et le feu la brûle ». Beylot, *La Gloire des Rois*, 164–65. Le Coran en donne une autre expression à propos de l'édification reçue par Salomon de la part d'une fourmi (27, 19).

pour effet immédiat de la priver de la confiance en son propre jugement, erreur qui l'avait rendue vulnérable aux pièges des démons.

Il commence donc par la détacher de l'illusion de puissance que pouvait lui procurer cet objet, avant de la déstabiliser au moyen d'une sorte de contre-illusion qu'il crée lui-même en rendant son trône méconnaissable et même en état d'être « renié » par elle. Il va ensuite lui faire comprendre, grâce au dallage de cristal et à la seconde illusion qu'il procure, son erreur au niveau de la science religieuse, c'est-à-dire l'aspect factice et erroné de son interprétation. Le fait qu'elle voie de l'eau alors qu'il n'y en a pas lui apparaît en effet comme le miroir qui reflète son erreur d'appréciation en matière religieuse et plus précisément d'interprétation du Livre de Dieu, ainsi que le suggère la tradition de Rabbi Aqiba. Salomon, en rétablissant la vérité du sol qu'elle foule, lui montre à travers un symbole (au double sens de représentation abstraite et de miroir) la véritable interprétation de la Torah, qui unifie tout autour du Dieu unique. C'est pourquoi elle reconnaît finalement qu'elle s'est fait du tort à elle-même et revient à Dieu, Seigneur des univers (v. 27, 43). Salomon est donc présenté dans ce passage comme interprète juste du Livre grâce à sa sagesse⁷⁶ en illustrant dans le Coran la leçon donnée par Aqiba : « Quand vous serez introduits auprès des pierres de marbre pur, soyez avertis (par illumination) que vous ne devez pas dire :—Eaux ! Eaux ! »

L'initiation par la vision des eaux :

mystique des *Hékhalot* et vision d'Ezékïel

Les références du Coran au seuil herméneutique représenté par la tradition des « quatre qui sont entrés au Paradis » de Rabbi Aqiba ne s'arrête pas à une interprétation de type théologique relative à l'unification de l'exégèse monothéiste. Il fait en effet conjointement référence aux méditations auxquelles elle a donné lieu dans le cadre des *Hékhalot* (*Les palais*), ensemble de corpus mystiques qui englobe

⁷⁶ Voir à ce sujet Ginzberg, *Les légendes des juifs*, t. 5, 94–103, qui note que Tehillim 72, 324 précise que la sagesse de Salomon fut, d'une certaine façon, semblable à la sagesse divine car, comme Dieu il pouvait juger sans avoir besoin des preuves des témoins, car il pénétrait les arcanes de la pensée humaine.

lui-même la plupart des éléments de la *Maassé Merkaba* qui vient d'être évoquée. Celles-ci ont produit au V^e siècle un texte, d'une origine sans doute contemporaine aux premiers tannaïms, et dont le rapport à la tradition des quatre au Paradis de Rabbi Aqiba a été mis en évidence, entre autres, par Gershom Scholem. Or, le Coran, en sus de la question de l'interprétation, renvoie clairement à l'initiation mystique évoquée par ce texte. Pour mieux comprendre son processus opératoire à ce niveau, il convient d'examiner en parallèle les deux passages concernés:

<i>Hékhbalot</i>	Coran 27, 42–44
<p>« Si l'un était indigne de voir le Roi dans sa beauté, les anges placés aux portes ont troublé ses sens et l'ont confondu. Et quand les anges lui dirent ; « Viens », il est entré ; et instantanément ils l'ont poussé et jeté dans le courant bouillant de lave. A la porte du sixième palais, apparaissent des centaines de mille et des millions de vagues d'eau qui se jetaient contre lui ; cependant il n'y avait pas une goutte d'eau, mais seulement l'éclat éthéré des plaques de marbre dont le palais était pavé. Mais celui qui était entré se tenait en face des anges et quand il demandait : « Qu'est-ce que signifient ces eaux ? » les anges commençaient par lui jeter des pierres et lui disaient : « Malheureux, ne vois-tu pas avec tes propres yeux ? Es-tu peut-être un descendant de ceux qui adoraient le veau d'or et n'es-tu pas digne de voir le Roi dans sa beauté ? Et il ne s'en allait pas sans que les anges ne l'aient frappé à la tête avec des barres de fer et ne l'aient blessé. Et ce sera un signe pour tous les</p>	<p>(42) Lorsqu'elle (la reine) fut arrivée, on lui dit : « Ton trône est-il ainsi ? Elle dit :—Il semble que ce soit lui. La Science nous avait été donnée et nous sommes soumis. (43) Ce qu'elle adorait en dehors de Dieu l'avait égarée. Elle appartenait à un peuple incrédule. (44) On lui dit—Entre dans le palais ! Lorsqu'elle l'aperçut, elle crut voir une étendue d'eau profonde (agitée de vagues) (<i>hujja</i>), et elle découvrit ses jambes (<i>kashafat 'an sâqayhâ</i>). Salomon dit :—C'est un palais dallé de cristal d'argent (<i>qawârîr</i>). Elle dit :—Mon Seigneur ! je me suis fait tort à moi-même ; avec Salomon, je me soumetts à Dieu, Seigneur des mondes. »</p>

temps que personne n'errera à la porte du sixième palais et ne verra l'éclat éthéré des plaques et ne posera une question sur elles et ne les prendra pour de l'eau, sans se mettre lui-même en danger. » ⁷⁷	
--	--

En dépit des apparences qui pourraient être liées à une lecture superficielle, les parallélismes entre les deux textes sont à la fois nombreux et extrêmement précis. Ils interviennent tout d'abord au niveau des situations vécues par les personnages. Dans les deux cas, ceux-ci se rendent « chez le roi ». Dans les *Hékhālot*, ce roi n'est autre que Dieu ; dans le Coran, il s'agit de Salomon, roi/prophète et porte parole de la vérité divine dans le monde. Dans les deux cas également, les voyageurs sont invités à pénétrer dans un palais : sixième palais céleste selon les *Hékhālot*, palais de Salomon selon le Coran. Enfin, il est précisé dans les *Hékhālot* que les anges placés aux portes sèment la confusion et le trouble dans leur esprit. Or, c'est précisément une telle action qu'accomplit Salomon lorsqu'il rend méconnaissable le trône de la reine et lui demande ensuite de l'identifier. Il est aisé en effet de constater que sa réponse reflète bien un trouble et une incertitude : « Il semble que ce soit lui », réaction néanmoins immédiatement suivie néanmoins d'une réappropriation de ses erreurs antérieures : « La Science nous avait été donnée avant cela et nous sommes soumis », ce qui signifie que cette première *catharsis* a été insuffisante pour la ramener à une juste lecture de la Torah qu'elle se souvient avoir reçue et à laquelle elle est sûre d'être fidèle.

Dans les deux cas, enfin, les personnages arrivant au seuil confondent le sol brillant du palais avec une étendue d'eau.

Les points qui viennent d'être énumérés concernent les parallélismes les plus immédiatement évidents. Un rapprochement moins direct, mais dont l'importance n'est pas moindre, nécessite une mise en œuvre de la méthode de lecture qui, selon Rabbi Aqiba devait être appliquée à la Torah, et qui, bien entendu, présuppose

⁷⁷ Barc, *Les arpenteurs du temps*, 68.

d'admettre que ce passage coranique a été composé, tout comme la Torah, en vue de n'être vraiment compris qu'en fonction de ces critères. Il s'agit une fois de plus de la méthode d'analogie verbale dont les premiers exemples sont apparus avec les propositions relatives au rapt du trône. On constate alors très vite que cette méthode d'écriture se trouve mise à contribution de manière particulièrement soutenue dans les versets relatifs à l'initiation de la reine.

La première des analogies verbales qui entrent dans la constitution du récit de la confrontation de la reine de Sabâ' avec l'illusion de l'eau est relative au terme utilisé par le Coran pour désigner cet élément. Le mot « eau » n'apparaît pas en tant que tel, mais la réalité de la substance aqueuse est représentée par le terme *lujja*, que Denise Masson et Blachère ont traduit tous deux par « pièce d'eau ». Or, la racine de ce mot (*l.j.j.*) ne figure qu'une autre fois dans le Coran, sous la forme *lujjin* qui caractérise la mer, plus précisément une mer profonde sur laquelle se succèdent les vagues : *bahri lujjin yaghsbabu manj min fawqibi manj min fawqibi* : une mer profonde ; une vague la recouvre sur laquelle monte une autre vague » (24, 40), mer qui représente elle-même de façon allégorique les actions des incroyants. On rejoint donc à travers ce détail, précisément, la description des *Hekhalot*, d'une surface sur laquelle : « apparaissent des centaines de mille et des millions de vagues d'eau ». ⁷⁸

On constate donc que le Coran, comme il le fait en d'autres occasions, rassemble ici plusieurs aspects d'une même question. Pour ce faire, il inscrit son récit d'initiation non seulement dans le cadre théologique de la tradition de Rabbi Aqiba relative à l'illusion produite par un sol brillant, mais également dans celui des développements mystiques qui en ont été réalisés en parallèle. En effet, les *Hekhalot* mettent l'accent sur une autre facette de cette erreur d'appréciation, la vision faussée du sol provenant, dans ce contexte, du fait que l'aspirant n'a pas su se libérer des obscurités de son

⁷⁸ Selon André Neher, il faut tenir compte du fait que les dalles d'albâtre reflétant la lumière donnent précisément l'illusion des vagues qui agitent la surface de l'océan, « Le voyage mystique des quatre ». *Revue de l'histoire des religions* 140, n°1 (1951) : 59–82, pp. 62–63.

« moi » dont les activités forment une barrière infranchissable l'empêchant d'accéder à la contemplation du Roi divin et d'entrer dans son palais. Cette dernière acception, qui renvoie au contentement relatif à leurs propres opinions que les démons avaient exploité pour tromper les Sabâ', peut aussi être envisagée comme un écho au verset dans lequel le personnage qui a une science de l'Écriture annonce à Salomon qu'il ramènera le trône avant que celui-ci n'ait pu tourner son regard vers lui-même. Cette expression, en sus de la paralysie due à la crainte du Juge suprême, rappelle en effet que l'initiation ne peut avoir lieu que si la personne concernée, en l'occurrence Salomon, se trouve dans un état de détachement total par rapport à elle-même. Le texte coranique ouvre ainsi, de façon évidente, par le biais de ces rapprochements, la porte du niveau de la lecture spirituelle, procédé que de nombreux soufis n'ont pas manqué de remarquer, si ce n'est pour ce sujet précis, du moins à propos d'autres passages.

Ajoutons que deux autres caractéristiques mettent ce récit particulièrement en relief dans le Coran. La première est le fait que, de façon assez exceptionnelle, l'histoire de Salomon et de la reine de Sabâ' figure en un seul bloc dans une même sourate, la 27, alors que dans leur grande majorité et quelle qu'ait été leur importance, les autres thèmes abordés sont répartis dans le texte de manière plus ou moins éclatée. Une telle configuration attire en tout cas l'attention sur ce passage, porteur d'une autre caractéristique encore plus remarquable, qui, cette fois, a été soulignée par de nombreux commentateurs. Il s'agit du fait que cette sourate est la seule à contenir, à l'intérieur, en sus du début de texte, la formule *Bi-s-mi-l-Lâh ar-rahmân ar-rahîm* (au nom de Dieu, le Tout miséricordieux, qui fait miséricorde) qui figure dans tous les autres cas exclusivement au début de chaque sourate, sauf la 9, dont elle est totalement absente. Cette *Basmallah* est présentée dans la sourate 27 comme constituant l'en-tête du message adressé aux Sabâ' par Salomon (27, 30). Cet « écrit dans un écrit » renvoie le lecteur à une image en miroir chère au Coran dont nous avons déjà signalé l'importance.⁷⁹

⁷⁹ Voir à ce sujet notre intervention : « Coran et Histoire : les ambiguïtés d'un jeu de miroirs » au colloque des 28 et 29 janvier 2010,

Elle l'informe que cette formule a précédé dans le temps l'apparition du texte coranique lui-même, tout en lui fournissant une indication sur le personnage biblique qui aurait été le premier à l'avoir mise par écrit. Dans cette optique, la reprise, au début de chaque sourate, de cette même formule, non seulement souligne l'importance du personnage de Salomon, mais encore désigne clairement le Coran comme héritier de sa sagesse.

Dans un tel contexte, le récit initiatique de Salomon et de la reine de Sabâ se trouve revêtu d'une importance spécifique, voire unique, qui le situe au cœur même du texte coranique, cette *basmallah* figurant de surcroît non seulement au milieu de la sourate 27, mais encore relativement près du centre du texte coranique lui-même, situation vouée, de toute évidence, à attirer l'attention.

Le deuxième cas d'analogie verbale de ce passage correspond à un thème directement lié à l'illusion de l'eau. Il s'agit du fait que la reine, face à ce qu'elle croit être une étendue d'eau parcourue de vagues, « met ses jambes à nu » (*kashafat 'an sâqayhâ* : littéralement : *dévoile ses deux jambes*). Comme on l'a vu, l'illusion provoquée par le sol lustré avait été interprétée par le midrash comme une épreuve destinée par Salomon à la reine de Sabâ pour s'assurer que celle-ci n'était pas un être démoniaque et/ou pour lui demander de se raser les jambes. Il est aisé de constater que, dans le cas d'une telle lecture, le récit de Aqiba perd sa signification profonde, tout comme d'ailleurs le récit coranique lui-même. Au contraire, si l'on prête attention à l'avertissement relatif à la science de l'Écriture, on s'aperçoit que, par le jeu de l'analogie verbale, le texte coranique renvoie son lecteur au seul autre verset qui contient cette expression. Il s'agit une fois de plus de la situation des ressuscités lors du Jugement dernier (68, 42) : « Le Jour où une jambe sera mise à nu (dévoilée) » (*yawm yukshafu 'an sâqin*) ; ils seront appelés à se prosterner et ils en seront incapables ». Cette évocation du jugement dernier rejoint l'analogie verbale relative au regard qu'ils ne peuvent tourner vers eux-mêmes, évoquée plus haut. Cette impossibilité évoquait à la fois le saisissement des ressuscités qui resteront le regard fixe, et le détachement nécessaire pour ceux qui

veulent être initiés à la contemplation divine. De même, les jambes des ressuscités seront raides, en raison de la terreur qu'ils ressentiront. Comme on peut le constater, les deux expressions renvoient à deux manifestations différentes d'un état de paralysie, des membres dans un cas, du regard dans l'autre, sous l'effet du saisissement causé lors de la résurrection par la rencontre avec le Juge suprême. L'idée qui en ressort est que la reine de Sabâ', se présentant avec sa fausse interprétation des Ecritures, se trouve devant Salomon dans une situation de saisissement comparable à celle des ressuscités lors du Jugement Dernier, devant Dieu, puisque celui-ci exerce à son égard ici-bas la fonction de juge. Ajoutons, comme l'a remarqué Ibn 'Arabî, que l'image de la jambe découverte évoque, dans le Coran, en sus du Jour du Jugement, le « dévoilement » d'un secret qui aura lieu à ce moment-là.⁸⁰ L'hypothèse de ce mystique se trouve confirmée par le seul autre passage coranique dans lequel *kashafa* est utilisé pour désigner l'acte de dénuder en faisant tomber un voile. Il s'agit du verset 50, 22 ; « Tu restais indifférent à cela ; nous avons ôté ton voile ; ta vue est perçante aujourd'hui ». Or, ce dévoilement désigne précisément, la prise de conscience, par l'homme qui se trouve brusquement confronté à la vérité par l'ivresse de la mort (50, 20), de la réalité que recouvrait la menace du Jugement et du châtement qui attend les injustes (50, 24). C'est ici un voile d'ordre psychologique et mental qui tombe de devant ses yeux, sa vue acquérant alors l'acuité du tranchant du métal (*ḥadîd*). Outre le fait que l'on puisse en déduire qu'Ibn 'Arabî semble avoir utilisé, au moins dans ce cas, une méthode de lecture fondée sur l'analogie verbale, on saisit là parfaitement dans toute sa dimension la situation dans laquelle se trouve la reine de Sabâ', à qui est dévoilée brusquement une vérité qu'elle avait occultée. Cette vérité n'est autre que la menace qui pèse sur elle d'un Jugement dernier qui risque fort de lui être défavorable. Dans cette situation, Salomon assume donc une double fonction : celle de juge, qui rend sur terre une justice parfaite et infaillible, reflet de celle que Dieu rendra au dernier Jour et celle d'accompagnateur de la reine dans ce voyage anticipé vers l'au-delà, conformément à ce que précisent les

⁸⁰ Ibn 'Arabî, *Traité de mystique musulmane, Le dévoilement des effets du voyage*, 50.

versets 50, 20–21 : « On soufflera dans la trompette. Ce sera le Jour de la menace (*wa'id*). Chaque personne (âme, *nafs*) sera accompagnée d'un conducteur et témoin (*sâ'iq wa-shahîd*) ».

Ajoutons que, si lors de la résurrection une seule jambe est dévoilée—celle qui émerge la première du tombeau—, image qui renvoie, comme on vient de le voir, au dévoilement de la vérité du Jugement, la position physique de la reine de Sabâ en train de marcher a pour conséquence logique qu'elle dévoile ses deux jambes en croyant voir de l'eau. Néanmoins cette différence n'indique pas seulement une situation qui la distingue des morts en soulignant qu'elle se trouve dans un état d'anticipation des sentiments que ressentiront les défunts. Il s'agit aussi, dans son cas, d'une allusion au dévoilement, non pas d'un, mais de deux secrets. On vient de voir que le premier est relatif à la punition (*'adhâb, rajz*), dont l'aspect terrible et l'imminence seront ressentis le Jour du Jugement par les pécheurs. Par l'initiation qui la place dans la situation où elle se trouvera ce Jour là, la reine est en mesure de réaliser le mal irrémédiable que pourrait lui causer son obstination dans la voie erronée qu'elle a suivie. La deuxième prise de conscience, qui sera suivie de son exclamation : « Je me suis fait du tort à moi-même », va être examinée dans les paragraphes qui suivent.

Mais avant d'aborder la question de ce second dévoilement, il convient de remarquer que les deux analogies verbales réalisées par le Coran à propos du saisissement des ressuscités face à leur Juge renvoient elles-mêmes, par analogie purement sémantique cette fois, au passage du Livre des Rois selon lequel la reine de Sabâ' « Alors que le cœur lui manquait » confesse que : « C'est parce que Yahvé aime Israël pour toujours qu'il t'a établi roi pour exercer le droit et la justice ». En effet, ce que le traducteur de la Bible a rendu par l'expression « le cœur lui manqua » n'est autre que l'expression massorétique « *ve lo haya bah o'd ruah* » (1 Rois 10,5) qui signifie littéralement « et elle n'avait plus de souffle »⁸¹ que l'on peut traduire par « et elle perdit l'esprit » ou « et elle eut le souffle coupé » sachant que « *ruah* » possède les deux acceptions de « souffle » et « esprit ». Cette expression peut en tout cas en hébreu

⁸¹ Nous remercions ici Dan Jaffe pour les informations qu'il nous a fournies à ce sujet.

exprimer justement un état de paralysie momentanée dû à un saisissement d'ordre psychique, tout à fait comparable à celle des jambes et des yeux des ressuscités selon le Coran, qui suggère par là que ce passage biblique lui-même pourrait bien comporter, à l'origine, un aspect initiatique que peu de lecteurs avaient vu, une profondeur insoupçonnée relativement à la prise de conscience de la grandeur de Dieu :

1 Rois 10, 5	Coran 27, 40	Coran 27, 44
La reine de Saba eut le souffle coupé (paralysie momentanée de la reine devant la magnificence de Salomon, mais aussi et surtout devant la Majesté de Yahvé qu'elle laisse entrevoir) Elle reconnaît alors la puissance du Dieu d'Israël.	Le trône de la reine de Sabâ' sera amené à Salomon avant qu'il ait eu le temps de tourner son regard vers lui-même (regard fixe, paralysie des yeux des ressuscités) Celui qui connaît les Ecritures surprend Salomon en faisant allusion à une rapidité qui constitue, pour un interlocuteur averti, un indice de la proximité du Jugement dernier.	La reine de Sabâ' dénude ses jambes. Un premier secret se révèle à elle : il s'agit de son erreur en matière d'interprétation de l'Ecriture ainsi que ses conséquences à venir, perçues en l'occurrence comme immédiates. Elle est alors comme les ressuscités dont les jambes sont rigides en raison de leur saisissement (paralysie des jambes des ressuscités). Elle reconnaît alors l'unicité et la Toute Puissance de Dieu.

Il convient, pour finir, de remarquer que la *catharsis* qui entraîne la déclaration de la reine de Sabâ' concernant le tort qu'elle s'est fait à elle-même intervient au verset 27, 44 suite à deux événements liés au dénuement de ses deux jambes.

Le premier est celui qui est directement causé par l'illusion de l'eau et qui déclenche chez elle le réflexe de dénuder ses jambes. Ainsi, elle s'aperçoit presque simultanément de deux choses : la première est son erreur d'appréciation (elle a cru voir de l'eau là où il n'y en avait pas) la seconde est la prise de conscience qui en

découle du caractère purement allégorique que revêt alors le dévoilement même de ses jambes. Cet acte la place dans l'attitude qui sera celle des morts à l'instant où l'on soufflera dans la trompette pour annoncer la résurrection, autrement dit dans un état d'anticipation de sa propre mort suivie de son retour à la vie. Se retrouvant alors devant Salomon dans la position qui sera la sienne le jour de la Résurrection et du Jugement dernier, elle est prise de saisissement et momentanément paralysée. Comme dans un certain nombre d'autres cas, le Coran, dans l'image miroitante que reflète le sol de cristal, abolit complètement le temps, la reine de Sabâ' réalisant par une expérience vécue, en un même instant la gravité de son illusion et la position qui sera la sienne lorsqu'il faudra en rendre compte.⁸²

Le second est relatif au terme employé par Salomon pour désigner la nature du pavement de son palais. Il explique à la reine qu'il s'agit d'un sol dallé de cristal. Il importe de noter que ce détail est le seul qui ne corresponde pas au récit des *Hékaloth* ni d'ailleurs à aucun de ceux qui ont été transmis par le biais de traditions juives qui toutes, font état d'un sol de marbre ou d'albâtre. La seule version d'un récit de ce genre qui fasse état d'un sol de cristal est celle du *Mahabharata* selon laquelle « le héros Duryodhana visite la *sabha* (grand hall d'entrée d'un palais royal, ouvert sur l'intérieur comme sur l'extérieur du palais, qui peut être une cour royale...où le roi rend la justice) de Yudhitshira et relève ses vêtements pour traverser ce qu'il croit être une étendue d'eau alors qu'il s'agit d'une surface de cristal ».⁸³ Il n'est nullement exclu, au regard de ce que nous savons à présent, que le Coran ait combiné dans ce passage deux seuils herméneutiques, la tradition indienne présentant l'intérêt de préciser que l'initié est introduit dans la cour d'un roi/juge, ce qui est exactement le cas de Salomon.

⁸² Ce procédé narratif se retrouve également à la sourate 85 pour désigner la situation des damnés qui vivent par anticipation en même temps la punition qui les attend et son témoins du mal qu'ils font à ceux qu'ils persécutent injustement Voir à ce sujet notre intervention : « Coran et Histoire : les ambiguïtés d'un jeu de miroirs » citée plus haut (note 79).

⁸³ Beylot, *La Gloire des Rois*, 45.

Cependant, les rapprochements avec ce texte s'arrêtent là, dans la mesure où le Coran utilise un mot qui fait référence à un cristal tout à fait particulier (*qawârîr* sing. *qârîra*), à savoir celui dont on fait les flacons et autres récipients destinés à contenir un liquide précieux. La règle coranique d'analogie verbale renvoie dans ce cas à la seule autre occurrence de ce terme. Il s'agit des coupes de cristal qui contiennent les boissons des Gens du Paradis : 76, 15–16 : « On fera circuler parmi eux des vaisseaux d'argent et des coupes de cristal (*qawârîr*), de cristal d'argent et remplies jusqu'au bord ». Outre le rappel du Paradis qui, lui-même, renvoie dans le contexte présent au Paradis de l'interprétation des Ecritures du récit de Rabbi Aqiba, ce terme, qui se rapporte à un contenant tout autant qu'à un matériau, évoque le fait que l'eau, symbole de la science sacrée, comme l'ont noté de très nombreux commentateurs mystiques,⁸⁴ ne peut pas représenter une connaissance véritable si elle coule « à la surface » du texte. Une telle situation évoque en effet une interprétation galvaudée et imposée de l'extérieur par les hommes, une interprétation qui « recouvre » la vérité au sens de *kufr* comme l'évoque le verset 2, 102,⁸⁵ tandis que la vraie science est celle qui se trouve contenue à l'intérieur du contenant de cristal ou sous la pierre lisse sur lesquels le texte sacré est gravé, c'est-à-dire au cœur des Ecritures elles-mêmes. C'est une science ésotérique dont le sens jaillit de l'intérieur et non pas une compréhension illusoire et fausse qui « recouvre » le vrai sens des Ecritures. Ainsi, à lui seul, le mot *qawârîr* renvoie une fois de plus à l'image de la « science de l'Ecriture » évoquée par l'auxiliaire de Salomon, qui signifie que les sens du texte coranique, entre autres, ne doivent pas être imposés de l'extérieur par son lecteur, mais

⁸⁴ Voir Tirmidhî. Ce symbolisme de l'eau est, pourrait-on dire, universel à l'époque. Ibn 'Arabî le reprend à la suite de Tirmidhî, l'exprimant de la manière suivante : « L'eau symbolise la science, la vie provenant de l'une sur le plan sensible, de l'autre sur le plan spirituel. Aussi périrent-ils (les contemporains de Noé) par l'eau pour avoir refusé la science ». *Traité de mystique musulmane, Le dévoilement des effets du voyage*, 49, par. 40.

⁸⁵ Ce verset évoque le « recouvrement » de la vérité sur Salomon par les scribes de la Torah sur l'instigation des démons.

recueillis à partir de ce qui émane de lui-même. Dans le texte, Salomon rectifie ainsi la fausse interprétation de la reine qui « couvrait », littéralement parlant, le texte de la Torah au moyen de sa fausse appréciation du sens, par sa juste compréhension, celle qui réside à l'intérieur du texte. C'est pourquoi il la compare à l'eau qui se trouve dans les flacons transparents des Gens du Paradis.

Rappelons par ailleurs, que, nous plongeant dans l'univers de la pensée des *Hékehalot*, qui, comme le rappelle André Neher, n'est autre qu'un aspect de la pensée juive elle-même,⁸⁶ l'eau qui semble jaillir sur les pierres brillantes du palais n'est pas sans évoquer les eaux qui s'écoulent dans le temple, « jaillissant de dessous le seuil du Sanctuaire et qui ont leur source dans les dalles d'albâtre ». Ce spécialiste a constaté qu'une telle image, intimement liée à la vision d'Ezékiel, dont le rappel traverse le Coran de part en part comme nous avons eu l'occasion de le remarquer,⁸⁷ doit être mise en relation avec celle de la *Tosefta* qui précise qu'un jour « toutes les eaux de la création jailliront comme de l'orifice d'un cruchon (ou d'un flacon) (*kemin py hapak*).⁸⁸ Ainsi, le cruchon, évoqué par le terme de *qavârîr* est susceptible de renvoyer, à travers son rapport au jardin du Paradis, doublement au Temple. En effet, le jardin n'est autre que le Temple lui-même en tant que figuration terrestre et avant-goût du paradis⁸⁹.

Il est possible de comprendre à partir de cela que la reine de Sabâ' réagisse à deux niveaux lorsque Salomon lui parle des *qavârîr*. Le premier est celui de l'évocation de l'interprétation juste, c'est-à-dire unifiée des Ecritures, dont elle-même se trouve en cet instant très loin, le second est l'image évoquée par le renvoi de ce terme au « cruchon » de la *Tosefta*, une image susceptible elle-même de rappeler : « le jour où les eaux surgiront », comme le préconise le texte

⁸⁶ Neher, « Le voyage mystique des quatre », 70 et 74.

⁸⁷ Voir à ce sujet notre contribution au colloque de Sarrebruck de mars 2010 organisé par INARAH : « Les « légendes des anciens dans le Coran. Récit des Dormants de la caverne et *Roman d'Alexandre* à partir de la sourate 18 » à paraître dans INARAH n° 6 (2011).

⁸⁸ Notion reproduite en deux passages, par la *Michna Cheqalim*, IV, 2 et *Middot*, II, 6, voir Neher, « Le voyage mystique des quatre », 66.

⁸⁹ Ibid., 63.

biblique de la vision d'Ezékïel (verset 1), « de dessous le seuil de la maison (*bayt*) (entendez : de dessous le seuil du sanctuaire proprement dit, c'est-à-dire du *hekal*), rejoindront la porte de l'eau et de là se déverseront, avec toutes les eaux de la création, sur la face de la terre ».⁹⁰ En effet, comme le constate André Neher, « si dans la Bible le surgissement des eaux de dessous le seuil du temple entraîne la régénération d'un coin du territoire palestinien ; dans la *Tosefta*, il s'agit de la résurrection et de la re-création du monde ».⁹¹

Cette vision représente, semble-t-il, le deuxième secret révélé à la reine de Sab  ', à savoir l'annonce du Jour où toutes les eaux d'en bas se rejoindront, les eaux de la vie jaillissant de dessous le seuil du temple de Salomon et venant revivifier les eaux fétides de la mer morte et, par delà toutes les eaux de l'univers, lors de la re-création du monde nouveau qui sera donné par Dieu aux justes. Cet   v  nement est celui même qui doit, selon Rabbi Aqiba, précéder la réunification de toutes les eaux, célestes et terrestres, c'est-à-dire, une fois encore, le moment de la Résurrection et du Jugement dernier, accompagné de la vision du monde nouveau qui sera réservé aux justes dont la reine de Sab  ' peut à juste titre craindre en cet instant de ne pas faire partie. Salomon, par l'utilisation du terme *qaw  r  r*, informe la reine qu'il y a donc bien, au fond, de l'eau là où elle en a vu, mais que celle-ci est encore retenue sous le seuil du Temple d'où elle ne sortira que lors de l'accomplissement des temps. Elle existe en attendant à l'état de promesse de la re-création de l'univers pour les justes. Cette promesse révélée subitement à la reine fait pendant à la menace du Jugement et présente ici une illustration particulièrement intéressante du concept d'*al-wa'd wa-l-na'éd* (la promesse et la menace) sur lequel les théologiens mu'tazilites ont tant insisté. La différence est que le Coran attribue à Salomon une pédagogie qui présente les deux termes dans un ordre inverse, l'initiation de la reine commençant par la menace qui cause le saisissement et la prise de conscience et s'achevant sur la promesse suite à laquelle elle reconsidère sa situation et prend la décision de revenir au véritable monothéisme. Notons pour finir que cette promesse de résurrection faite à la reine de Sab  ' renvoie,

⁹⁰ Neher, « Le voyage mystique des quatre », 67.

⁹¹ Ibid., 66.

de surcroît, à un passage évangélique bien connu, celui de la résurrection de la Reine du Midi, qui, à son tour, deviendra juge de ceux qui auront refusé de suivre Jésus : Matthieu 12–42 : « La Reine du Midi se lèvera, au Jour du Jugement, avec cette génération et la condamnera, parce qu'elle vint des extrémités de la terre pour entendre la sagesse de Salomon, et voici, il y a ici plus que Salomon ». Dans Luc XI, 31 : « La Reine du Midi se lèvera, au Jour du Jugement, avec les hommes de cette génération et les condamnera, parce qu'elle vint des extrémités de la terre pour entendre la sagesse de Salomon, et voici, il y a ici plus que Salomon⁹² ».

On peut donc constater ici comment le Coran, par la méditation d'un seul mot : *qawārīr*, renvoie conjointement à deux thèmes relevant de l'univers de pensée qui émane de la lecture de la Torah par Rabbi Aqiba et son Ecole : la nécessité, lorsque l'on atteint le

⁹² Marie Joseph Pierre rappelle à ce sujet que Jésus affirme dans le Nouveau Testament sa fonction de « Roi venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité (Jn, 18, 36–37) et enseigne au temple sous le portique de Salomon, c'est-à-dire le seul lieu dans le second temple construit par Hérode qui a conservé la mémoire du « vrai sanctuaire d'éternité », bâti par son ancêtre, sur lequel avait séjourné la nuée de gloire, résidence de Dieu à jamais (1 Rois 8, 13) et qui avait reçu la promesse : « Je maintiendrai pour toujours ton trône royal sur Israël (...) Il ne te manquera jamais un descendant sur Israël » (1 Rois, 9, 5). Elle ajoute que dans la Bible Salomon est « Messie » ou « Christ », c'est-à-dire oint du Seigneur (1 Rois 1, 39) et la royauté salomonienne ouvre une ère de paix et de repos sur Jérusalem (1 Rois, 8, 56) (...) Il est sage et c'est cet héritage que Jésus revendique dans les citations évangélique de Mathieu et de Luc. Dans ce cadre apparaît ce que l'on pourrait appeler les « signe de Salomon » (l'ouverture de la sagesse et du salut aux païens du monde entier, grâce à la venue de la reine du Midi). Ce signe est quasi assimilé au signe de Jonas, c'est-à-dire aux trois jours et trois nuits du mystère de la mort-résurrection en *Matthieu* 12, 40–42 et *Luc* 11, 29–32. Ce signe de Salomon était déjà préfiguré par les trois jours de la Pâque où Jésus était resté au Temple « dans la maison » et « aux affaires » se son père (Salomon ou Dieu ?) ! cf. *Luc* 2, 41–50, le traité juif sur l'histoire du monde appelé *Seder 'Olam Rabba*, 14 signale en effet que c'est à l'âge de 12 ans que Salomon prit en mains les affaires de son père. (*Les Odes de Salomon*, 30 et note 14).

Paradis de l'interprétation, de réaliser son unification, et la symbolique des eaux qui indique que lorsque cette unification aura été réalisée, les eaux terrestres se rassembleront afin que surgisse le monde renouvelé des justes, puis que celles-ci s'unifient à leur tour avec les eaux célestes pour que la résurrection puisse avoir lieu. Toutes ces concordances confirment, en leur temps et lieu, le fait que le lecteur est entré avec ce récit de Salomon dans un univers où il ne peut progresser que s'il est muni d'une vraie science de l'Écriture, qui aboutit elle-même à une « unification des Écritures ».

Le Coran introduit en effet son public, à partir de ce récit d'initiation de la reine de Saba, non pas dans une nouvelle Torah, mais dans un « univers renouvelé de la Torah » dans lequel il lui incombe de progresser grâce à un mode de lecture qui s'enracine en réalité dans les traditions les plus anciennes de lecture des Écritures. Le texte coranique construit ici sa propre structure textuelle à partir des règles d'analogie verbale et de non synonymie des textes sacrés. Ce faisant, il se rattache doublement à l'essence même du récit biblique, puisque dans certains cas, comme par exemple celui des signes de paralysie devant la grandeur divine et l'imminence du Jugement, sa lecture dépend de deux critères conjoints : ses analogies internes propres, conçues « à la manière » de la Torah selon l'école de Rabbi Aqiba et des analogies avec les contenus bibliques eux-mêmes, y compris des analogies verbales avec des termes de même racine comme dans le cas de *maqâm/maqom*. Le Coran fonctionne alors en interaction complète avec la Bible. A ce moment là le lecteur se trouve placé dans une position qui sollicite de sa part une démarche exégétique extrêmement rigoureuse et l'effort de compréhension (*ijtihad*) qu'il lui faut alors entreprendre prend tout son sens et révèle toutes ses dimensions. Il se trouve en effet lui-même investi, à son niveau, de la réalisation de l'exégèse unifiée prônée par Aqiba et qui, dans le Coran, se déploie selon une acception bipolaire: une compréhension de la vérité divine qui soit une à travers une lecture elle-même unifiée et harmonisée de l'ensemble des Livres divins.

Cet univers de pensée s'étend en cercles concentriques à partir du récit d'initiation de la reine de Sabâ', qui, rappelons-le, est en même temps une initiation pour le lecteur. Il se propage ensuite sous la forme d'une onde qui va englober aussi bien les événements passés que futurs, eux-mêmes étroitement liés les uns aux autres et répartis dans des versets qui, par rapport au fil du texte, peuvent se

situer indifféremment « avant » ou « après » cet épisode initiatique. Nous nous intéresserons ici exclusivement au futur, pour lequel il projette directement le lecteur dans l'histoire des Sabâ' de l'antiquité tardive, autrement dit les sud arabiques du VI^e siècle, présentés comme les descendants et héritiers de l'antique peuple de la reine du même nom, leur histoire étant introduite, à la sourate 34, verset 14, directement à la suite du récit de la découverte de la mort de Salomon par les djinns.

Les Sabâ' de Ma'rib :

leurs jardins, leurs pèlerinages et leurs Livres

Comme on va pouvoir le constater dans ce qui suit, le Coran étend son utilisation des analogies verbales et des allégories en relation avec le texte biblique et ses commentaires tannaïtiques à un long passage de la sourate 34, relatif aux Sabâ' de l'antiquité tardive. Ce faisant, il revendique implicitement pour les tribus arabes du sud qui se sont réclamées d'eux l'héritage de la sagesse du roi Salomon.⁹³

Voici ce qu'il dit à leur sujet dans un premier ensemble de versets :

⁹³ L'importance de ce thème a été soulignée par un savant maronite du XVII^e siècle, Abraham Ecchellensis, nommé professeur de syriaque et d'arabe au Collège de France, alors Collège royal, en 1645, qui revendique l'héritage de Salomon pour les arabes en général, abstraction faite de l'Islam. Voir Geneviève Gobillot, « Abraham Ecchellensis, philosophe et historien des sciences » communication au Colloque « *Abraham Ecchellensis* » Collège de France, 9 et 10 juin 2006, *Orientalisme, science et controverse : Abraham Ecchellensis (1605–1664)*, 171–91. Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes en sciences religieuses, 143. Brepols/Turnhout, Belgique, 2010, p. 182 : « Il fait allusion à un ouvrage arabe attribué à Salomon, dans lequel il est question « du cèdre, un bois du Liban, et de l'hysope, qui pousse sur les murs, des chevaux, des oiseaux, des reptiles et des poissons ». Il ajoute que les arabes, qui ont transmis ce livre sous ce nom, disent aussi que la reine de Saba, étant arabe, s'est adressée à Salomon dans cette langue, et il conclut que, même si l'ouvrage n'est pas de Salomon, il ne serait pas indigne de l'être. »

34, 15–16: (15) « Il y avait dans leur contrée un signe (*āya*) pour les Sabâ' : deux jardins, l'un à droite et l'autre à gauche : « Mangez le viatique de votre Seigneur et soyez reconnaissants envers lui : voici un excellent pays et un seigneur qui pardonne (*ghafūr*) (16) Mais ils se détournèrent. Nous avons alors déchaîné contre eux l'inondation des digues : Nous avons changé leurs deux jardins en deux autres jardins (le judaïsme et le christianisme tenant à se séparer, voire à s'opposer l'un à l'autre) aux fruits amers tels que des tamaris et quelques jujubiers. » et : « 34, 20 : Iblīs a réalisé ses intentions à leur égard ; ils l'ont donc suivi, à l'exception d'un groupe de croyants (un reste que l'on peut rapprocher de celui évoqué par Isaïe 61, 3) ».

D'après les historiens, les jardins (ou plus précisément les vallées) en question furent noyés plusieurs fois au cours du temps en raison de la rupture de la digue de Ma'rib, événement dont l'évocation apparaît au verset 16, qui la désigne, pour lever toute ambiguïté, par le terme sudarabique de *'arim*. Mais avant d'aborder l'aspect historique de cette question, il importe de noter que le Coran focalise d'entrée de jeu l'attention du lecteur sur le fait que c'est l'existence même des deux jardins, à droite et à gauche de la digue, qui représentait, selon lui, avant même et indépendamment de leur destruction, un « signe » pour les Sabâ'. La question centrale de ce passage est donc avant tout de comprendre à quelle réalité renvoient ces deux jardins dans le texte coranique.

On a vu plus haut que, selon la tradition de Aqiba et même bien antérieurement à elle, le Paradis de l'interprétation était assimilé à un jardin, en l'occurrence le jardin d'Eden, tandis que la mystique des Hékhalot comparait le jardin au Temple lui-même. Ainsi, dans la mesure où le Coran se réfère à ce contexte exégétique, les deux jardins présentés explicitement comme des signes doivent renvoyer à quelque chose qui se trouve en relation avec ce paradis de l'interprétation, et, plus précisément encore, qui évoque directement l'unification de l'interprétation des Ecritures. Dans ce cas, ils ont toutes les chances de représenter les deux entités religieuses principalement concernées par cette unification. Etant, de plus, décrits comme à la fois proches, symétriques et arrosés par le même cours d'eau, tout en restant distincts dans leurs orientations respectives (à droite et à gauche), il ne peuvent man-

quer d'évoquer les deux grands courants des religions révélées de l'époque, à savoir le judaïsme et le christianisme et, plus précisément ici, les lectures juive et chrétienne des Ecritures.

Il convient alors de se demander à quelle situation historique correspond un tel cas de figure. Il faut en effet, selon la description coranique, qu'il s'agisse d'une période durant laquelle les deux ont non seulement cohabité de la manière la plus harmonieuse possible, mais encore se sont présentés comme des jardins paradisiaques d'interprétation assez ouverts pour que les Sabéens puissent manger des fruits de l'un et de l'autre en toute liberté, comme Dieu le leur ordonne au verset 34, 15. Or, une seule période historique est susceptible de correspondre à cette description. Il s'agit du moment où le royaume himyarite après avoir, au III^e siècle, conquis ceux de Sabâ⁹⁴ et du Hadramawt, unifia l'ensemble de l'Arabie méridionale et étendit ensuite son influence sur l'Arabie centrale et occidentale au IV^e siècle, contrôlant ainsi près de la moitié de la péninsule, et ce jusqu'à la première moitié du sixième siècle.

Sur le plan religieux, cette dynastie himyarite s'est caractérisée par deux traits essentiels : le rejet officiel du polythéisme et l'adoption, à côté du judaïsme dans la sphère privée, d'un monothéisme officiel tout à fait neutre « acceptable par tous, juifs, chrétiens ou partisans d'autres courants aujourd'hui disparus⁹⁵ ». Les découvertes épigraphiques nous renseignent sur le fait que le rejet officiel du polythéisme intervint dans la région au début des années 380 et que, dès lors, toutes les inscriptions sont mono-

⁹⁴ Sabâ' avait auparavant occupé, au VII^e s. av. J.-C. presque tout le Yémen occidental. Voir Robin, Christian. « Quelques épisodes marquants de l'histoire sudarabique ». *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 61.1 (1991) : 55–70, p. 57. La puissance de Sabâ' s'exerça encore au III^e siècle, époque où il conquiert le Hadramawt, avant d'être incorporé lui-même dans le nouveau royaume himyarite vers 275. Voir Ryckmans, « Le panthéon de l'Arabie du sud préislamique : état des problèmes et brève synthèse », 153.

⁹⁵ Christian Robin, Directeur de l'UMR Orient et Méditerranée, Membre de l'Institut, « Le Yémen entre judaïsme et christianisme », février 1998, *Clio*, 2007, p. 1.

théistes ou juives jusque vers 530.⁹⁶ Ainsi que le décrit Christian Robin, pour mieux asseoir son emprise, la dynastie himyarite s'était efforcée d'unifier religieusement le pays et le monothéisme était dans l'air du temps. Le choix du christianisme présentait l'inconvénient d'impliquer un assujettissement à Byzance. Les rois de Himyar firent donc le choix du judaïsme, auquel ils se convertirent, mais ils n'en firent pas la religion officielle. L'Etat se contenta de célébrer un monothéisme très neutre. Désormais toute l'Arabie méridionale avait le même souverain, utilisait la même langue—du moins dans les inscriptions—et partageait certaines institutions, comme le calendrier.⁹⁷

Ce monothéisme correspond à la tendance qui a été appelée *rahmāniyya*, du nom de Raḥmanān, donné à la divinité unique, aussi bien par les juifs que par les chrétiens de l'époque.⁹⁸ Il convient de préciser que les historiens sont actuellement en discussion sur la question de savoir si, comme le pensent certains, il exista à cette époque un culte rahmanite officiel spécifique,⁹⁹ regroupant les fidèles de toutes les tendances religieuses et proposant des pra-

⁹⁶ Christian Robin, « Himyar et Israël », *Comptes-rendus des séances de l'année...—Académie des inscriptions et belles-lettres* 148.2 (2004) : 831–908, p. 833

⁹⁷ « Le Yémen entre judaïsme et christianisme », 1.

⁹⁸ Comme en atteste encore l'inscription, datée d'après 525, émanant d'un himyarite nommé Sumyafa' Ashwa', qui se termine par l'invocation « Au nom de Raḥmanān et de son fils Christ vainqueur ». Robin, Ch. « Du paganisme au monothéisme ». *REMMM* 61 (1991/3) : 139–55, p. 147.

⁹⁹ C'est l'hypothèse, entre autres, de Beeston (Beeston, A.F.L. « Himyarite Monothéisme ». Dans A. Abdallah, S. Al-Sakkar abd R. Mortel, éd. ; supervision A. al-Ansary, *Studies in the history of Arabia II, pré islamique Arabia*, 149–54. Riadh, 1404 h./1984 ; « Judaism and Christianity in pre-Islamic Yemen ». Dans Chelhod, Joseph, éd. *L'Arabie du Sud, histoire et civilisation*, I, *Le peuple yéménite et ses racines*, 271–78. Islam d'hier et d'aujourd'hui, 21. Paris, 1984) ; de Rippin, « RHMNN and the hanīfs ». Dans Hallāq, Wael B., et Donald P. Little, éd. *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, 153–68. Leyde, 1991. Reprise dans Rippin 2001, III, et *The Qur'an and its Interpretative Tradition* (Variorum Collected Studies Series CS, 715. Aldershot, 2001), voir Robin, « Himyar et Israël », 868.

tiques communes issues d'une véritable unification de la lecture des Écritures, ou s'il s'agissait seulement d'une attitude du pouvoir, soucieux de rassembler dans la paix tous les monothéistes de la région en s'exprimant avec discrétion dans les édits et les écrits des fondations officielles.¹⁰⁰ Il est impossible de trancher actuellement dans un sens ou dans un autre et d'ailleurs peu importe au fond dans la mesure où les témoignages archéologiques et historiques suffisent à prouver que les juifs, bien que représentants de la tendance majoritaire de la population ainsi que de la religion des souverains, respectaient jusque dans leurs inscriptions tombales l'expression de ce monothéisme « ouvert » comme le prouve, par exemple, l'inscription en écriture sabéenne d'une tombe datant des III^e–IV^e s. celle de Léah, une juive d'Arabie, et sans doute du Yémen, enterrée en Palestine : « Sépulture de Léah, fille de Yawdah. Que Raḥmânân lui accorde le repos. Amen. Shalom ».¹⁰¹ Christian Robin souligne que si l'inscription araméenne qui figure sur cette même tombe fait référence au livre de Daniel, la sabéenne, quant à elle, reste vague et mentionne Dieu sous son appellation de « Clément » en restant floue dans la prière qui lui est adressée, deux traits qui se retrouveront dans les inscriptions postérieures. Il ajoute que pour la période de 380–530, nous possédons un total de neuf inscriptions royales monothéistes ne contenant pas le moindre indice d'une orientation religieuse reconnaissable, juive, chrétienne, manichéenne ou autre : « On y relève uniquement des invocations ou des suppliques au « Seigneur du ciel », à « Raḥmânân (maître du ciel et de la terre) ou à « Ilâhân, seigneur du ciel et de la terre ».¹⁰²

D'un autre côté, des témoignages anciens rapportent que la première mission chrétienne au Yémen, remontant au règne de Constance II (337–361) eut lieu vers 350. Philostorge rapporte qu'un évêque arien, Théophile l'Indien, probablement originaire de l'île yéménite de Suqutra, se rendit auprès d'un roi himyarite anonyme. Malgré l'influence des juifs, nombreux dans le pays, le roi

¹⁰⁰ Voir Robin, « *Himyar et Israël* », 868–69.

¹⁰¹ Robin, « *Himyar et Israël* », 840.

¹⁰² Ceci sur un total de seize inscriptions royales, trois d'entre elles ne contenant aucune formule de nature religieuse et les quatre autres étant trop fragmentaires. Robin, « *Himyar et Israël* », 859.

lui fit bon accueil et ordonna de construire trois églises à ses frais à Zafar, à Aden et dans un port à l'entrée du golfe arabo-persique. Le roi se serait même converti au christianisme.¹⁰³ Tout concourt donc à prouver qu'il régna durant presque deux siècles une véritable convivialité entre les fidèles de tous les monothéismes de la région, les deux plus représentés ayant été sans doute le judaïsme et le christianisme, figurés dans le Coran par les deux jardins mitoyens de Sabâ'.¹⁰⁴ De plus, l'importance du nombre des chrétiens à Najrân vers 520 prouve que ceux-ci avaient pu se développer et circuler librement dans les territoires himyarites.

On pourrait soulever une objection à ce niveau en demandant pourquoi le Coran mentionne les Sabâ' et non pas Himyar, dont les souverains étaient les acteurs directs de la diffusion du monothéisme de la *rahmâniyya*.

On peut proposer à cela trois réponses.

La première est que, durant cette période, Sabâ' n'existait plus en tant qu'entité indépendante, puisqu'il faisait partie de Himyar depuis 270 ou 280, les rois himyarites portant le titre de « Rois de Sabâ', dhû Raydân, Hadramawt et Yamnat »¹⁰⁵ Son sort était donc totalement lié à celui du royaume dans son ensemble et le monothéisme neutre de la *rahmâniyya* y régnait sans doute comme partout ailleurs. La deuxième est qu'il apparaît clairement que, pour le Coran, cette *rahmaniyya* n'était autre que l'héritage de la sagesse de Salomon, le premier, comme on l'a vu, à avoir écrit le nom al-Rahmân en tête de sa missive à la reine de Sabâ', la conclusion à laquelle il invite étant que ce monothéisme, correspondant à une interprétation unifiée des Ecritures, aurait été apporté par les Sabâ' aux Himyar et non pas l'inverse. Cette hypothèse est bien entendu invérifiable pour l'instant, mais elle rend néanmoins fidèlement compte de l'intentionnalité du texte coranique. En revanche, il est certain que cette *rahmâniyya* était répandue dans toute l'Arabie du

¹⁰³ Robin, Christian. « Du paganisme au monothéisme ». *REMMM* 61 (1991/3) : 144.

¹⁰⁴ La présence chrétienne est attestée à Ma'rib est solidement attestée au moins dès le début du VI^e siècle. Voir Robin, « Du paganisme au monothéisme », 147.

¹⁰⁵ Ibid., 145.

sud et que, dès l'instant où un souverain *himyarite* sectaire, en l'occurrence Yûsuf (m. entre 525 et 527) mit fin à la situation de paix en s'attaquant au chrétiens, l'exclusivisme religieux dut se répandre comme une trainée de poudre, donc toucher également Ma'rib aux deux jardins. Ces jardins évoqués par le Coran pourraient donc figurer respectivement la Torah et l'Evangile, les livres des deux groupes religieux qui, longtemps, vécurent côte à côte dans ce pays en relatives paix et en bonne entente. Mais ils pourraient tout aussi bien représenter des entités correspondant à l'Eglise et à la Synagogue envisagées dans leur sens figuré de rassemblement des fidèles. En effet, selon la mystique juive des premiers temps, qui correspond aux lectures exégétiques les plus anciennes, le Temple est lui-même identifié à un jardin, contenant des arbres dont les initiés mangent les fruits.¹⁰⁶ Le phénomène de la rupture de la digue de Ma'rib aurait alors été la conséquence, selon le Coran, du fait que les Sabâ' s'étaient détournés de l'unification de l'interprétation des textes, à savoir la Torah et l'Evangile, chacun revendiquant une appartenance spécifique et excluant l'autre de la vérité.

La troisième réponse à la question posée par le Coran réside, précisément, dans cet événement de la rupture de la digue. En effet, si, selon la pensée coranique, la *rahmāniyya* avait été apportée par les Sabâ', il était logique que ce soient eux qui aient pâti les premiers de sa destruction par l'imposition d'un sectarisme religieux.

A ce niveau surgit immédiatement une deuxième question : à quelle rupture le Coran fait-il précisément allusion, sachant qu'elles furent nombreuses, les plus importantes d'entre elles ayant eu lieu au cours du VI^e siècle respectivement aux alentours de 542 et 580 ? Pour tenter d'y répondre, on peut se référer à l'étude que nous avons faite de la sourate al-Kahf, dans laquelle nous avons montré que le Coran adopte une attitude générale vis-à-vis de l'histoire événementielle qui consiste, tout en évitant de commettre la moindre erreur d'ordre chronologique, à ne pas s'attacher, volontairement, aux détails chiffrés de l'histoire, afin de présenter avant tout les événements comme des exemples permettant une

¹⁰⁶ Neher, « Le voyage mystique des quatre », 78–79.

édification religieuse d'ordre transcendant.¹⁰⁷ Comme il le dit d'ailleurs clairement au sujet des Sabâ', ceux-ci sont devenus pour tous l'objet d'un récit légendaire (Coran 34, 19).

On aurait donc tendance à penser que le Coran, comme il le fait très souvent, regroupe ici plusieurs événements de même nature, à savoir les ruptures successives de la digue, dont la répétition ne fait que renforcer la leçon qu'il entend donner.

Cette leçon peut être exposée comme suit : les Sabâ', héritiers de la sagesse de Salomon et, donc, en particulier de la *rahmāniyya*, l'ont mise en pratique à l'époque du royaume de *Himyar*, leur nom pouvant être utilisé pour le désigner puisque le roi de Himyar était roi de Sabâ'. Puis, la situation s'est brutalement dégradée, suite à la vassalisation des souverains himyarites par le royaume chrétien de l'Éthiopie antique : Aksûm et le sursaut politique qui amena sur le trône le prince juif nommé Joseph qui entreprit immédiatement de massacrer les populations chrétiennes de la région.¹⁰⁸ C'est ainsi que les deux religions sœurs, christianisme et judaïsme se sont rejetées mutuellement et sont entrées en état de guerre. C'est à ce moment là qu'eut lieu, en 522–523 le massacre des chrétiens de Najrân évoqué par la sourate 85, versets 4–8¹⁰⁹ et historiquement celui-ci a été suivi d'une rupture importante de la digue de Ma'rib vers 542. Même si les dégâts furent momentanément réparés (par Abraha en 549) et la digue reconstruite et encore consolidée, semble-t-il pour la dernière fois en 558 (668 himyarite) sur ordre de ce même souverain¹¹⁰ pour finir par disparaître totalement vers 580, ce qui compte pour le Coran est le résultat final, à savoir la destruction définitive des deux jardins qui a suivi une rupture violente entre juifs et chrétiens dans la région, chaque groupe ayant recherché des alliés extérieurs en vue d'éliminer l'autre. Selon le Coran, cette attitude aurait donc eu pour résultat le déclenchement,

¹⁰⁷ Voir notre intervention, déjà citée, au colloque de Sarrebruck de mars 2010, à paraître dans INARAH 6.

¹⁰⁸ Robin, « *Himyar et Israël* », 833.

¹⁰⁹ Voir à ce sujet notre article Gens d'Ukhdûd (de la Fosse), *Dictionnaire du Coran*, 589.

¹¹⁰ Robin, « Quelques épisodes marquants de l'histoire sudarabique », 67.

avec la permission de Dieu, du phénomène physique de la rupture du barrage qui, en inondant les terres cultivées qui se trouvaient de chaque côté du fleuve, illustre le fait que les Ecritures unifiées avaient été inondées par eux sous les eaux de la fausse interprétation, celle qui divise au lieu d'unir. Ils bénéficiaient de deux jardins célestes : la Torah et l'Evangile, dont ils étaient invités à manger les fruits, tout comme ils mangeaient les fruits de leurs deux jardins terrestres. Après qu'ils eurent déviés, leurs jardins noyés ne donnèrent plus que des fruits amers, symbole des fruits de l'erreur et de l'égarement, rappelant que la vérité religieuse et spirituelle se reconnaît, précisément, à ses fruits, comme le disent les Evangiles.¹¹¹ C'est ainsi que, suite à cette flambée de violence et d'exclusion, les deux jardins, judaïsme et christianisme n'ont plus produit que des fruits amers « tels les tamaris et quelques jujubiers » (Coran 34, 16).

De ce fait, dans la mesure où le Coran fait allusion, à travers le symbolisme des deux jardins, dont les fruits bénéficiaient aux habitants de l'ancien Sabâ', au modèle monothéiste neutre mis en pratique par les rois de Himyar et considéré comme la meilleure interprétation de l'Ecriture, à savoir celle qui maintient entre Torah et Evangile une harmonie telle qu'il n'y a pas de coupure irréductible entre juifs et chrétiens, on conçoit qu'il constitue pour lui un modèle de convivialité religieuse auxquels il invite à se conformer.

L'un des rappels les plus évidents de cette conviction est, de toute évidence, la répétition, au début de chaque sourate de l'expression *bi-smi (A)llâh ar-rahmân ar-rahîm*, noms qui lui étaient donnés au Yémen durant cette période de monothéisme neutre appelée, précisément, par les spécialistes, la *rahmaniyya*. Cette correspondance a été soulignée par de nombreux spécialistes, comme Christian Robin qui estime que « dans l'invocation *bi-smi (A)llâh ar-Rahmân ar-rahîm*, il est clair que ar-Rahmân était à l'origine un nom propre et que le sens premier était « Au nom de Dieu ar-Rahmân le miséricordieux. Aux arguments historiques, on peut

¹¹¹ « Prenez un arbre bon, son fruit sera bon, prenez un arbre gâté, son fruit sera gâté, car c'est au fruit qu'on reconnaît l'arbre (Mt. 12, 33–34 ; Lc., 5, 43–44).

ajouter qu'en arabe, le mot *rahmân* ne se trouve que dans ce contexte ».¹¹² Ce dernier ajoute même que : « Il est possible qu'un courant monothéiste autochtone se soit progressivement organisé, renvoyant dos-à-dos juifs, chrétiens et d'autres peut-être ; il n'aurait retenu que les dogmes sur lesquels les divers compétiteurs s'accordaient. Les *ḥanīfs* des traditions arabes pourraient en être l'illustration ».¹¹³ Néanmoins ceux-ci n'avaient jamais formulé l'idée que cette évocation récurrente d'al-Rahmân pouvait correspondre à une incitation coranique parfaitement explicite à se tourner vers le modèle de comportement constitué par cette période de l'histoire de l'Arabie du sud. Le Coran ajoute même, conformément à un modèle biblique connu, qu'il y a eu « un reste » des fidèles de cette *rahmāniyya*, laissant entendre que précisément, c'est ce reste qui, toujours fidèle à ar-Rahmân, a figuré parmi les premiers adeptes de la parole coranique. De plus, nous avons pu établir qu'il apporte sa propre interprétation relative à l'origine de cette *rahmāniyya*. Ce n'est autre que l'initiation de Salomon lui-même qui utilise dans sa lettre cette formule pour s'adresser au peuple de Sabâ' et les appeler au monothéisme (verset 27, 30). Enfin, le Coran utilise l'événement historique de la destruction définitive du barrage pour mettre en garde les croyants contre l'attitude des souverains qui, à partir de 523, avaient brisé cette paix pour tenter d'imposer tour à tour le judaïsme ou le christianisme au prix de persécutions¹¹⁴. L'inondation, rappel évident du déluge, mais également du recouvrement du seuil du Palais de Salomon par les eaux sombres et agitées de la fausse interprétation de la reine de Sabâ', aurait dû être pour eux un avertissement qu'ils étaient sur la voie de l'égarement par rapport au sens vrai des Ecritures, puisque leurs jardins terrestres, images des paradis de l'interprétation, étaient submergés par les eaux de la digue de Ma'rib. Le modèle de Sabâ' lui-même sert donc dans le Coran à avertir les fidèles de l'erreur consistant à se détourner de la

¹¹² Robin, « Du paganisme au monothéisme », 146.

¹¹³ Ibid., 147.

¹¹⁴ Sous le règne de Joseph (Yûsuf, appelé dans la tradition musulmane Dhû n-Nuwâs) (Voir à ce sujet Robin, « Du paganisme au monothéisme », 150–52, puis sous l'autorité d'Abraha, roi abyssin du Yémen à la suite de l'invasion qui avait mis fin au règne de Joseph.

Vérité, c'est-à-dire ici de l'harmonie qui devrait régner entre les diverses tendances religieuses monothéistes. Les Sabâ' n'ont pas tenu compte de l'avertissement qu'a constitué la première rupture de la digue. L'épreuve de l'eau à laquelle la reine de Sabâ' avait été sensible n'a provoqué chez eux aucune *catharsis*. Ils sont allés jusqu'au bout de la destruction de leur monothéisme universel, rupture qui s'est concrétisée, selon le Coran, par un changement de certaines de leurs habitudes qui a fini par entraîner la disparition complète de leur communauté.

L'évocation de cet épisode correspond à la seconde partie du récit concernant les Sabâ' dans la sourate 34 (Coran, 34, 18–19) : « Entre les Sabâ' et les cités que nous avons bénies, nous avons placé des cités à portée de regard les unes des autres et nous avons déterminé (les temps) de leur passage entre elles “passez entre elles de nuit et de jour en sécurité”. Mais ils ont dit :—Seigneur, espace nos voyages et ils se sont fait du tort à eux-mêmes. Nous avons fait d'eux un objet de légende en les mettant totalement en pièces. Il y a vraiment des signes pour tout homme patient et reconnaissant ».

Les commentateurs musulmans ont rarement proposé de solution, quelle qu'elle soit, pour la compréhension de ces versets. Muqâtil, célèbre pour ses références aux textes bibliques, a avancé l'explication suivante : « Les cités que nous avons bénies sont les villes de terre sainte de Jordanie et de Palestine. Elles sont bénies au sens où elles sont couvertes d'arbres et recèlent quantité d'eau. Ces cités étaient reliées entre elles, de sorte que lorsque les Sabâ' se rendaient du Yémen au pays de Sham (Syrie) ils rencontraient tous les miles une cité et un souk. Ils trouvaient à se loger la nuit et à se rafraîchir sur le coup de midi, de cité en cité. C'est pourquoi il est dit : « déplacez-vous entre elles, de nuit et de jour », protégés de la faim, de la soif et des bêtes sauvages. Ils n'ont pas été reconnaissants envers leur Seigneur et ils lui ont demandé que les cités et les lieux de halte soient plus éloignés les uns des autres. Ils ont dit :—Seigneur allonge nos étapes. Ils se sont porté tort à eux-mêmes et nous avons fait d'eux un objet de légende en les mettant totalement en pièces. C'est-à-dire que Dieu dit : Nous les avons dispersés dans toutes les directions. Lorsqu'ils sont sortis de la terre de Sabâ', ils s'en sont éloignés. Les Azd se sont arrêtés au Bahrayn et à 'Uman, les Khuzâ'a, à la Mekke. Quant aux Ansars, qui sont les Aws et les Khazraj, ils se sont fixés à Médine. Quant aux Ghassân, ils sont allés jusqu'en Syrie. C'est cela que signifie leur mise en

pièces ».¹¹⁵ Il semble que l'on doive donner raison à Muqâtil pour ce qui est du sens de *mazzāqnâbum kulla mumazzāqin*. Il ne s'agit pas ici d'une extermination de ces peuples, mais bien plutôt d'une dispersion sur le modèle de Babel. Le Coran éclaire lui-même sur ce sens en ajoutant : « Iblîs a réalisé son but les concernant et ils l'ont suivi, excepté un groupe (*farîq*) important de croyants. En effet, ce terme indique qu'il ne s'agit donc pas d'une quantité négligeable.¹¹⁶ De plus l'expression employée peut également, et même conjointement comme c'est souvent le cas, vouloir dire qu'ils ont représenté une partie importante des croyants (et non pas des Sabâ') ce qui voudrait dire que les tribus originaires du Yémen ont constitué la part la plus importante des fidèles du Coran à venir. En effet, s'ils avaient été rayés de la surface de la terre, il n'aurait pas été question du devenir de ceux qui étaient restés croyants. Le Coran précise, de plus, que c'est de leur propre gré que les Sabâ' avaient ainsi agi, leur comportement sectaire et violent étant motivé, comme cela ressort du cas de la reine de Sabâ', d'un certain oubli de la vie future et du Jugement dernier. Contrairement à elle, les Sabâ' de l'antiquité tardive n'ont pas su tirer les conséquences de la vision de l'eau noyant leurs jardins.

Pour en revenir à la question des déplacements, un certain nombre de détails semblent avoir échappé à Muqâtil, comme à tous les exégètes qui ont repris, avec plus ou moins de détails, son explication. Le plus important d'entre eux porte sur la demande faite à Dieu. Selon la lecture qu'ils en font, les Sabâ' auraient demandé à Dieu d'espacer les villes et les caravansérails qui leur apportaient tant de facilités et d'agréments pour effectuer leurs voyages sur la route de l'encens.¹¹⁷ Outre le fait qu'une telle

¹¹⁵ *Tafsîr* de Muqâtil.

¹¹⁶ *Farîq* désigne en effet dans le Coran un groupe important, par opposition à *firqa*, qui désigne seulement une petite partie.

¹¹⁷ Pline l'ancien (23–79 apr. J.-C.) rapportait déjà que l'encens était transporté depuis Shabwa, capitale du *Hadramawt*, en direction du territoire des Gebbanites, puis de Tamna', leur capitale, jusqu'à Gaza en 65 étapes et ajoute qu'entre la frontière nabatéenne et le Yémen, se trouvaient vingt-huit villes. Ma'rib, la capitale des Sabâ' était l'une d'elles. Alessandro de Maigret précise que d'après les estimations actuelles des

demande semble très étrange de par sa teneur même du fait, d'une part, qu'il est surprenant que l'on veuille se priver d'un avantage et d'autre part, parce que nul n'est obligé de faire halte s'il ne le souhaite pas, cette signification semble devoir être définitivement rejetée pour deux raisons. La première est simplement de l'ordre du bon sens dont on sait que le Coran exclut de s'écarter. En effet, au cas où ces cités auraient vraiment constitué une gêne pour les voyageurs, ce qui semble tout à fait improbable, voire absurde, il est rationnellement inconcevable de demander à Dieu de faire quelque chose dont des hommes peuvent très aisément se charger seuls, à savoir : détruire des villages et des comptoirs. La seconde raison touche à la fois au vocabulaire et à la tournure grammaticale du passage. En effet, ce ne sont pas en réalité les étapes, c'est-à-dire les distances parcourues, que ces gens souhaitent allonger, mais ils souhaitent que de la distance soit mise entre les voyages eux-mêmes, puisque ce qu'ils demandent à Dieu est littéralement : « mets de la distance entre nos voyages » (*bā'id bayna asfārinā*). Or, Dieu ne peut être concerné par ces voyages que s'ils ont un but religieux ou qui touche directement à la religion et au culte. Il faut donc comprendre que par, voyages, le Coran veut désigner les pèlerinages auxquels les habitants de cette contrée avaient l'habitude de se rendre, tout en commerçant avec les villes où ils s'arrêtaient sur la route de l'encens. C'est dans ce sens qu'il convient d'entendre l'expression « villes que nous avons bénies », qui sont à rapprocher, par analogie verbale, de la désignation de Jérusalem mentionnée dans un autre verset à propos de Salomon, le souffle divin descendant vers « La terre que nous avons bénie » (21, 81). Une fois de plus, deux versets s'éclairent mutuellement. Ces cités ne sont pas bénies seulement du fait qu'elles sont riches en eau et en plantations, comme l'ont pensé la plupart des commentateurs, mais surtout parce qu'elles sont des villes dans lesquelles Dieu a placé sa *baraka*, des villes de pèlerinage. Il y a donc là semble-t-il une allusion à l'abandon d'une coutume de

spécialistes, la distance à couvrir pour se rendre de Najrân à Gaza nécessitait entre 62 et 66 jours de marche, ce qui correspond aux 65 étapes recensées par Pline. *Chroniques Yéménites*, Histoires, 11–2003, Numéro 11 ; par(s). 8 et 18.

pèlerinages communs à plusieurs communautés dont les caravanes passaient par le *wadî al-qurâ* avant d'atteindre les villes saintes, dont la Mekke et, au-delà, Jérusalem.¹¹⁸ Le Coran pourrait donc apporter le témoignage du fait qu'à une certaine époque les dates de ces pèlerinages concordaient et qu'ils pouvaient donc être effectués en même temps par des juifs, des chrétiens, des manichéens, des zoroastriens, et peut-être les quelques héritiers de cultes monothéistes pythagoriciens, d'origine grecque ou romaine qui subsistaient encore en Arabie. En effet, ce qui est reproché ici aux Sabâ' est d'avoir demandé à Dieu de séparer les tenants de chaque culte en mettant de la distance entre les dates de leurs pèlerinages. C'est en effet sur ce point qu'il est logique qu'ils aient sollicité une intervention divine, et non pas pour détruire des lieux d'habitation ou de commerce. Al-Muqâtil a bien vu que cette notion d'éclatement et de dispersion du peuple de Sabâ' était évoquée par l'expression coranique : « Nous les mettrons totalement en pièces (*mazṣaqnâhum kulla mumazṣaqin*). Cette dispersion est, comme beaucoup d'autres cas de ce genre dans le Coran, le résultat démultiplié au point de devenir une lourde punition, de la séparation qu'eux-mêmes avaient demandée que Dieu opère entre les différentes tendances religieuses qui cohabitaient au départ harmonieusement. Ces Sabâ' d'une époque au fond assez peu éloignée de celle de la genèse du Coran, semblent avoir mal interprété leurs livres en se comportant en exclusivistes, ce qui a eu pour conséquence qu'ils ont souhaité que Dieu permette qu'il existe un décalage entre les pèlerinages aux lieux saints, dont la plupart devaient être communs au moins aux juifs et aux chrétiens. Or, le seul moyen de concrétiser cet espacement était d'opérer un changement de calendrier qui décalerait les dates des fêtes de chacun. C'est ici qu'il convient de rappeler, précisément, que les souverains Himyarites avaient imposé dans tout leur royaume un calendrier unique, de type solaire,¹¹⁹ qui cessa d'être utilisé, apparemment, après 560. Ce

¹¹⁸ Comme en témoignent les traces de passages des *himyarites* dans cette ville.

¹¹⁹ Christian Robin précise que « ce calendrier n'était certainement pas strictement solaire » ce qui signifie qu'il relevait tout de même d'un comput solaire « Du paganisme au monothéisme », 151.

calendrier monothéiste avait très certainement un impact sur l'unification des dates de départ des caravanes qui, en même temps que leurs activités commerciales, se rendaient aux villes saintes pour les pèlerinages.

Le décalage dans l'interprétation des Livres est rappelé, quant à lui, grâce à l'analogie verbale qui évoque cette division entre les monothéistes, puisque *asfâr*, pluriel brisé assez rare de *sâfir* dont le pluriel *saffâr* est plus répandu, a dans le Coran un double sens, qui renvoie précisément au pluriel du mot Livres : 62, 5 (Ceux qui étaient chargés de la Torah et qui ensuite ne l'ont plus acceptée ressemblent à l'âne chargé de livres (*asfâr*, (pluriel de *sîfî*) qui désigne des Livres sacrés) ». Or, ils ont rejeté la Torah en prétendant être les seuls amis de Dieu (62, 6) « mets une distance entre nos Livres sacrés », c'est-à-dire : « permet que nous désunissions l'interprétation », initiative qui va exactement à l'inverse du but proposé par le Coran. C'est ainsi qu'ils se sont porté tort à eux-mêmes : « *zalamtu anfusahum* » (34, 19), comme l'avait fait autrefois la reine de Sabâ', qui avait reconnu : « *zalamtu nafsî* » (27, 44) : « Je me suis fait du tort à moi-même », et ont fini dans la dispersion. Lorsque les juifs et les chrétiens de Sabâ sont devenus exclusivistes, ils se sont rejetés mutuellement. Ils ont voulu qu'une distance soit établie entre leurs livres. Ils se sont égarés, demandant à Dieu : « Ne nous envoie plus en pèlerinage à la même date, espace nos pèlerinages respectifs (juifs, chrétiens et autres) et laisse nous mettre de la distance entre nos livres ». Ici l'analogie verbale permet de préciser que de tels actes n'ont pu se produire qu'au moment où, précisément, ces gens ont cessé d'accepter le message contenu dans leurs livres, à l'image de ces juifs qui n'ont plus accepté la Torah, c'est-à-dire, comme l'a très finement noté John Wansbrough, qui n'ont plus su en discerner le sens profond, en d'autres termes, qui n'ont plus su la « lire » et sont devenus de ce fait, comme des ânes chargés de livres.¹²⁰

Nous proposons donc pour cet ensemble de versets la lecture suivante : « Entre les Sabâ' et les cités que nous avons bénies (c'est-à-dire les lieux de pèlerinage, dont faisaient partie la Mekke, Médine et, au-delà Jérusalem) nous avons placé des cités à portée

¹²⁰ Wansbrough, *Quranic Studies*, 52.

de regard les unes des autres et nous avons déterminé (les temps) de leur passage au milieu d'elles : « passez au milieu d'elles de nuit et de jour en toute sécurité. Mais ils ont dit :—Seigneur, espace nos voyages aux lieux saints (c'est à dire fais que chaque groupe religieux, détenteur d'un livre, accomplisse son pèlerinage à une date différente de celui des autres) et ils se sont fait du tort à eux-mêmes. Nous avons fait d'eux un sujet de récit édifiant (*ahādīth*) en les dispersant totalement. Il y a vraiment des signes pour tout homme patient et reconnaissant ». C'est en cela que l'histoire des Sabâ' recèle une leçon, parallèle à celle donnée par la reine de Sabâ', relativement à l'unification de l'interprétation des Ecritures, pour les contemporains aussi bien que les futurs lecteurs du Coran.¹²¹

Ce qui est reproché en fait ici aux Sabâ' rejoint ce qui a été dit plus haut à propos de leurs deux jardins : c'est le fait qu'ils se soient divisés, détruisant ainsi l'unité de l'interprétation des textes sacrés, chaque groupe revendiquant pour lui seul la vérité et l'élection divine. Dans un premier temps, ils avaient recouvert les textes de l'eau de leur fausse interprétation, comme l'avait fait la reine de Sabâ' avant d'avoir reçu la *catharsis* par l'intermédiaire de Salomon, par la suite, ils sont allés jusqu'à demander à Dieu de briser lui-même une pratique résultant de cette recherche d'unité en « mettant de la distance » à la fois entre leurs livres respectifs et entre leurs dates de pèlerinages, c'est-à-dire en abandonnant le calendrier himyarite commun. Cette suppression a en effet eu lieu, semble-t-il, quelques décennies après le début des affrontements intercommunautaires qui avaient précédé la première rupture de la digue de Ma'rib.¹²² Le Coran leur attribue la même attitude qu'aux

¹²¹ Signalons que Ibn 'Arabî, dans le titre de son ouvrage : *Le dévoilement des effets du voyage*, a rappelé le lien existant entre *asfâr* et *isfâr*.

¹²² Il semble en effet que l'on comptait en années de Himyar encore en 558 (668 himyarite) (voir Robin, Ch. « Quelques épisodes de l'histoire sudarabique ». *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 61 (1991) : 55–70, p. 67), mais les pèlerinages communs, auxquels le Coran fait allusion et de l'existence desquels il n'y a pas de raison de douter, pourraient bien avoir été abandonnés plus tôt. En tout état de cause, l'analyse que donne le Coran de la rupture de la digue en la rattachant au fait que les Sabâ' avaient voulu se disperser en brisant l'harmonie religieuse qui les unissait

juifs auxquels il s'adresse en priorité aux versets 102 à 106 de la sourate 2, à propos de l'abrogation : ils n'ont pas voulu entendre ni obéir parce qu'ils refusaient aux autres la possibilité de recevoir quelque chose de Dieu en s'affirmant comme le seul groupe élu, ce que les croyants doivent par dessus tout éviter de faire (2, 104) : « Ô vous qui croyez, ne dites pas *râ'inâ* (fais de nous tes élus), mais dites *unẓurnâ* (aies pitié de nous) et *isma'û*, un châtiment douloureux attend les incrédules ». ¹²³

CONCLUSION

A travers deux de ses seuils herméneutiques principaux, le Coran invite son lecteur à un surprenant voyage dans le temps et dans l'espace, mais aussi dans l'univers des pensées religieuses. En évoquant le Sinaï comme seul haut lieu véritablement partagé par les juifs et les chrétiens et, de ce fait, comme seul digne d'être mentionné dans un serment, il rappelle, en synergie avec les textes pseudo clémentins, que celui qui reconnaît la loi de Moïse ne peut nier celle de Jésus et réciproquement. Il invite par là à considérer les choses sous l'angle de vue que l'on pourrait qualifier de « chrétien » du judéo christianisme. D'un autre côté, par le biais de son rappel de l'histoire des *Himyar*, tout en revendiquant lui-même de façon non équivoque l'héritage du monothéisme de la *rahmāniyya* préservé par un « petit reste » des Sabâ', il se place, symétriquement, du point de vue « juif » du judéo christianisme. On se trouve ainsi dans un premier temps devant une sorte de symétrie ou de bipolarité (binarité gauche/droite, figuier/olivier, Torah/Evangile,

est finalement très proche des analyses historiques actuelles, Christian Robin estimant que « Les tribus proches du Yémen ont fait de la rupture de la digue un évènement considérable. Elles ont situé à ce moment le début de leur dispersion. En fait, il faut retourner la formule : la digue ne fut plus réparée parce que le Yémen n'était plus gouverné. Les tribus dans l'orbite himyarite (dont Sabâ') ont retrouvé leur autonomie et se sont lancés dans toutes sortes d'aventures militaires ». « Quelques épisodes marquants de l'histoire sudarabique », 67.

¹²³ Voir à ce sujet Gobillot, « Ibn Kammûna (m. 1284) une pensée de l'harmonie entre soi et non-soi », 76.

juifs/chrétiens) à la fois des lieux, des corpus et des options religieuses.

De surcroît, dans les deux cas, c'est le passé biblique des lieux qui configure leur situation telle que le Coran la « saisit » à la manière d'un instantané, à une période qui pourrait aller des années 570 au début du VII^{ème} siècle, mais aussi qui l'explique et très souvent la justifie par delà le temps. Au mont Sinaï, le passé rejoint directement le présent, le figuier évoquant le séjour de Moïse et des hébreux, tandis que l'olivier renvoie à plusieurs symboles liés à Jésus, non seulement à l'ombre du monastère, symbole de paix en lui-même, mais aussi des remparts construits par Justinien pour sécuriser toute la région. En Arabie du sud, le monothéisme universel qu'une partie des Sabâ' de Ma'rib avait sans doute perdu de vue dès 522, lors de l'embrasement des querelles confessionnelles qui marquèrent la fin du royaume de Himyar, n'est autre que l'antique héritage de Salomon, véhiculé autrefois par l'intermédiaire de la reine de Sabâ'. De surcroît, dans ce contexte précis, le lien du Coran à la Torah se manifeste à travers une profonde interaction entre les deux textes qui, dans une abstraction totale du temps, se répondent et se font écho l'un à l'autre dans le champ de la science de l'Écriture formulée par Rabbi Aqiba.

Mais les correspondances ne s'arrêtent pas là. C'est en effet le seuil herméneutique des *Homélies pseudo clémentines* qui, à travers ses critères de correction des textes antérieurs repris par le Coran, ouvre la voie à une réécriture de l'histoire de la vie de Salomon exempte des écarts par rapport à la loi mosaïque que lui attribue le livre des Rois. En effet, pour être initiateur aux vérités transcendantes il fallait admettre que lui-même ait surmonté ses propres faiblesses humaines. De plus, à un autre niveau, c'est l'olivier du mont Sinaï qui est présenté comme ayant produit l'huile terrestre nécessaire à l'onction de ce grand roi et de son père David.

Dans cette optique, la symétrie, qui semblait dominer au premier coup d'œil laisse place, dans un second temps, à une certaine forme d'orientation conceptuelle, le judéo christianisme des textes pseudo clémentins apparaissant, en dehors de toute limitation chronologique, comme un « point de départ » vers la *rahmāniyya* des Sabâ'. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'un voyage physique conduisant d'un lieu sacré à un autre et qui se déroulerait dans un temps linéaire, mais d'un voyage métaphysique dans la géographie du sacré, qui va de l'établissement d'une première paix

entre juifs et chrétiens (le figuier et l'olivier d'une part, les deux jardins des Sabâ' d'autre part) vers une paix et une entente beaucoup plus larges et universelles, comparables à celles de la *rahmāniyya*, qui semble avoir regroupé, comme le fait le Coran, les Juifs, les Chrétiens, les Sabéens et les Mages, catégories qui représentent elles-mêmes un grand nombre de communautés :¹²⁴ « Ceux qui ont cru, et ceux qui ont pratiqué le judaïsme (*alladhīna hādū*), les Naṣārâ les Ṣābi'a et les Majūs -ceux qui croient en Dieu et au dernier jour et font de bonnes œuvres- ont leur salaire auprès de leur Seigneur : pas de crainte pour eux, ils ne seront pas affligés » (2, 62) ; Voir aussi à ce sujet 5,69 et 22,17).

Il s'agit donc en réalité d'un périple spirituel qui, partant du Sinaï, le « Mont des arbres », dont le nom même évoque la pluralité des communautés monothéistes, conduit à une transcendance totale par rapport à tous les lieux terrestres, à une conception religieuse qui ne soit « Ni d'Orient ni d'Occident » comme l'arbre béni, symbole de la lumière divine sortie de l'arbre du Paradis. En effet, si le Coran revendique de manière explicite à la fois la sagesse de Salomon et le reste fidèle de Sabâ', c'est précisément en raison de l'universalité de la *rahmāniyya* qui rejoint la *fitra* et la *ḥanīfiyya* dont il a été question au début. Ainsi, le judéo-christianisme apparaît comme l'origine de ce réseau de significations, l'univers qui en

¹²⁴ Ch. Robin a noté en effet que : « Malgré les succès du judaïsme, la dynastie *himyarite* maintint une politique religieuse prudente : aucune inscription royale, jusqu'au règne de Yûsuf, ne laisse entrevoir une préférence pour le judaïsme. Deux raisons peuvent justifier cette réserve. La première, sans doute décisive, est la pression byzantine, dans un contexte international agité. La seconde est le souci de ne pas heurter les *Himyarites* convertis au christianisme, nombreux dans les îles, les régions côtières et en bordure du désert ». De plus : « Cette politique himyarite rappelle l'attitude ambiguë des rois abyssins chrétiens, vers la même époque. Dans leurs inscriptions en langue grecque, que seuls les étrangers et quelques lettrés pouvaient comprendre, ils clairoient une inébranlable orthodoxie trinitaire mais, dans les textes en langue locale, d'un accès plus facile à la population, ils se montrent réservés, avec des formules monothéistes parfaitement neutres et acceptables par diverses obédiences », « Du paganisme au monothéisme », 147.

émane étant appelé à le transcender pour ouvrir l'horizon de la pensée à un monothéisme encore plus universel, très proche de celui des anciens Himyarites. Cette vision des choses explique à notre sens la parabole de la sourate 18 (versets 32–44) qui oppose un homme qui avait deux jardins à un autre qui n'en avait aucun, indiquant par cette image la nécessaire rupture, non seulement avec un univers limité aux lectures juives et chrétiennes des Ecritures, mais aussi avec un univers scripturaire lui-même limité aux Ecritures bibliques canoniques de ces deux communautés. La leçon finale de cette parabole est en effet que le possesseur des deux jardins, qui, en réalité, ne font qu'un de son point de vue, s'il se satisfait, comme le pharisien de l'Evangile, de sa situation et se referme sur sa richesse en excluant les autres, perdra son double jardin, en l'occurrence le judéo-christianisme.¹²⁵ En revanche, celui qui n'a pas de jardin du tout parce qu'il a refusé toute limitation, littéralement toute « clôture » religieuse, recevra quelque chose de meilleur c'est-à-dire à la fois les jardins du paradis et tous les jardins du monothéisme en ce monde. Les commentateurs ont pensé que cette parabole sanctionnait une faute due à l'orgueil, le propriétaire des jardins s'étant cru la véritable cause de sa richesse et de son bonheur. Ils semblent ne pas avoir vu que ce que cet homme associe à Dieu, ce n'est pas lui-même, mais, précisément, les deux jardins qu'il possède, se figurant que leur possession est une fin en soi qui, dès cette vie, le fait entrer de plein pied dans l'éternité : « Je ne pense pas que ceci périsse jamais ; et je ne pense pas que lorsque l'Heure se dressera et que je serai ramené vers mon Seigneur je trouverai en échange quelque chose qui soit préférable à ce jardin » (34, 26). En d'autres termes, le Coran invite par cette parabole à ne placer aucune religion, quelle qu'elle soit, au-dessus de l'univers divin qui englobe toutes les religions, les transcende et

¹²⁵ On peut noter la différence entre la situation de ce judéo chrétien, possesseur d'un jardin « double » mais unique au fond, et celle des Sabâ', dont les jardins, bien qu'arrosés par un unique ruisseau, restaient néanmoins nettement distincts, l'un à droite et l'autre à gauche, chaque tendance religieuse conservant ses spécificités, ce qui correspond à un modèle d'unification de l'Ecriture différent du judéo christianisme illustré, par exemple, par les *Homélies*.

les dépasse. S'arrêter à l'une d'entre elles, même si elle en englobe deux, comme le fait le judéo-chrétien de la parabole, c'est tout de même associer quelque chose à Dieu, puisque c'est substituer l'horizon religieux à l'horizon divin. Il rappelle par là qu'au lieu de s'enfermer dans un sectarisme qui écarte les autres et persuade à tort que le salut est déjà acquis, chacun doit se positionner uniquement par rapport à Dieu, en s'efforçant seulement de faire le bien. Eriger sa tendance religieuse propre en absolu, c'est au fond s'ériger soi-même en absolu et, de ce fait associer quelque chose à Dieu, qui est le seul absolu. C'est pourquoi l'unification de l'interprétation passe nécessairement par une reconnaissance de la pluralité des communautés faisant assaut de bonnes œuvres : « Si Dieu l'avait voulu, il aurait fait de vous une seule communauté, mais il a voulu vous éprouver par ce qu'il vous a donné. Surpassez-vous les uns les autres en bonnes actions. Vous retournerez tous à Dieu et il vous informera alors sur ce qui était l'objet de vos divergences » (5, 45). Dans une telle optique, les hommes ne pourront réaliser l'unité que si tous y participent et pour que cela ait lieu il faut d'abord avoir pleinement accepté, voire approuvé la pluralité telle que Dieu l'a voulue. En d'autres termes l'union dans le monde des hommes adviendra à travers une reconnaissance et une acceptation de cette pluralité ou elle ne sera pas, ce qui ne signifie pas, bien entendu, que tous ont le même accès à la vérité, mais simplement qu'ils sont tous en accord avec la condition première et essentielle du salut : la reconnaissance de l'unicité divine.

C'est ainsi que les lieux sacrés que l'on vient d'évoquer, avant d'informer sur une localisation possible du milieu d'émergence du texte coranique parlent de son projet religieux dont le Sinaï, comme le Yémen, constituent avant tout des repères d'ordre symbolique.

Il reste néanmoins deux informations précises susceptibles de guider la réflexion dans un domaine plus concret. Elles sont d'ailleurs étroitement liées entre elles. La première est la déclaration explicite selon laquelle une grande partie des premiers croyants (terme qui sous entend, croyants dans la vérité que véhicule le Coran) n'est autre que le « reste » de Sabâ' qui, historiquement parlant, correspond à un certain nombre de tribus ayant émigré vers le nord lors de la dispersion du royaume *himyarite*. La seconde est l'existence du rappel, en début de chaque sourate, de la formule envoyée par Salomon à la Reine de Sabâ' selon le verset 30 de la

sourate 27, qui sonne comme le rappel constant d'une référence fondamentale. Or, ces Sabâ' ne pouvaient être à l'origine que des monothéistes, et en particulier des juifs et des chrétiens, mais sans doute aussi des représentants d'autres groupes religieux ayant décidé de continuer à vivre en paix et en harmonie grâce à leur effort d'unification de l'interprétation des Ecritures. Ainsi, à défaut de lieu géographique d'émergence, le Coran nous confie tout de même quelque chose sur son milieu humain et culturel, un milieu où pouvaient parfaitement être connus aussi bien la lecture de la Torah de Rabbi 'Aqiba et la littérature des cercles de la Mer morte que de nombreux textes, rabbiniques, judéo chrétiens et même chrétiens marqués par le judéo christianisme comme les œuvres de Lactance, ainsi que toute une littérature apocryphe, chère aux manichéens et autres groupes à tendance gnostique. Il est en effet permis de supposer, dans la mesure où les combats intercommunautaires du VI^{ème} siècle ont certainement détruit la quasi-totalité des bibliothèques, qu'ils auraient pu transporter, lors de leur émigration vers le nord, la plupart des documents ayant constitué les seuils herméneutiques du Coran que nous venons d'évoquer, ayant ainsi largement contribué à l'élaboration de son « paysage conceptuel ».¹²⁶

¹²⁶ Christian Robin, dans la conclusion de son article « *Himyar et Israël* », 879–80, note, à l'appui d'une hypothèse de ce genre, plusieurs arguments. Il constate tout d'abord, allant pour cela dans le même sens que Wansbrough, qu'« il n'est plus possible désormais de traiter des origines de l'islam en s'appuyant uniquement sur les sources islamiques », ajoutant qu'« il n'est pas exact que le Coran soit un « texte sans contexte » et que « l'histoire himyarite offre un élément de contextualisation essentiel pour comprendre la naissance de l'islam. Plus précisément, c'est probablement le judaïsme himyarite qui a profondément renouvelé l'univers mental et religieux des habitants de l'Arabie occidentale pendant les 250 années qui précèdent l'islam ». Il rappelle à ce propos quelques faits significatifs, à savoir, entre autres : 1) Que l'on trouve dans les inscriptions himyarites, entre autres les termes *sl* (prière) et *skt* (faveur contribution) empruntés à l'hébreu et au judéo-araméen, qui désignent deux des cinq piliers de l'islam. 2) Que dans le conflit qui oppose Muhammad à ses adversaires mecquois, il semble bien que tous emploient le même lexique,

Les éléments que nous possédons ne nous permettent pas d'aller pour l'instant au-delà de cette hypothèse dans la mesure où l'un des principes régissant nos travaux est de ne jamais outrepasser les limites des spéculations que le Coran lui-même autorise à formuler.

Nous nous arrêterons donc sur cette dernière considération en ajoutant toutefois une précision relative aux modes d'écriture que nous avons mis en évidence dans cette contribution.

On a pu constater en effet que, selon le domaine et les sujets abordés, les modalités de composition du texte varient. En d'autres termes, l'analogie verbale semble ne fonctionner systématiquement que lorsqu'il s'agit de thèmes bibliques et, en particulier de ceux qui touchent à la famille de David. D'autres procédés sont mis en œuvre lorsqu'il s'agit de théologie rationnelle ou encore de principes éthiques et ainsi de suite. Il semblerait donc que le Coran met en application jusque dans son écriture même l'idéal de pluralité et de diversité dont il défend le bien fondé. Ceci dit, le dernier mot est loin d'avoir été prononcé sur la question dans la mesure où il faudrait être en mesure de déterminer avec précision tous les passages reliés à tel ou tel seuil herméneutique, ainsi que la teneur précise de leurs interrelations, un travail que nous commençons seulement à aborder.

Il faut ajouter pour finir que nous avons bien conscience que l'idéal coranique d'harmonisation et de paix entre les diverses communautés se réclamant du monothéisme semble se heurter,

emprunté aux religions monothéistes, pour décrire le monde surnaturel et que, de même, tous sont familiers avec les récits exemplaires tirés de la Bible ou de la littérature parabiblique, puisqu'il suffit de simples allusions pour en tirer argument. Selon lui, il y a tout lieu de penser que c'est également un héritage du judaïsme himyarite. Il suppose pour finir qu'il a sans doute existé au Yémen une école religieuse juive, et que les récits d'origine biblique ou parabiblique ont été transmis par ce canal à l'islam naissant. A notre sens, il serait préférable de dire qu'il existait au Yémen « des écoles » religieuses juives représentant plusieurs tendances différentes que l'on retrouve, précisément, dans les références coraniques, en ajoutant que ces milieux juifs sont loin d'avoir été les seuls à apporter leur contribution culturelle et textuelle au milieu d'émergence du Coran.

surtout si l'on tient compte des options de l'exégèse dite « traditionnelle » dans le Coran lui-même, à des points de vue contradictoires que l'on ne peut passer sous silence. Néanmoins, la quantité des passages concernés par les seuils herméneutiques que nous avons présentés ici et l'absolue convergence des enseignements qu'ils véhiculent ne laisse planer aucun doute sur le caractère fondamental de ce projet de monothéisme universel, inné, et à la fois révélé et conforme à la raison, dans le Coran. De plus, l'un des principes de lecture du texte coranique qui sont apparus au cours de nos investigations étant que, comme le préconisait Rabbi Aqiba, il ne peut y avoir d'interprétation contradictoire de l'Écriture, il nous revient donc, pour reprendre une formulation de Nicolas de Cues, d'entreprendre de « passer au crible »¹²⁷ de cette exigence chacun des passages qui pourraient, si peu que ce soit, s'inscrire à l'encontre de cette aspiration.

¹²⁷ Une telle intention n'est d'ailleurs pas si éloignée de celle qui a présidé à la rédaction de sa *Cribratio alcorani*, ouvrage qui témoigne d'une compréhension remarquable des grandes lignes théologiques du Coran.

