
Exégèse et théologie de l'Islam shi'ite
Quatre prophètes coraniques

Conférence de l'année 2014-2015

Gabriel Said Reynolds



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/1455>

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2016

Pagination : 271-276

ISSN : 0183-7478

RÉFÉRENCE ÉLECTRONIQUE

Gabriel Said Reynolds, « Quatre prophètes coraniques », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses [En ligne]*, 123 | 2016, mis en ligne le 18 juillet 2016, consulté le 04 mars 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1455>

Tous droits réservés : EPHE

Quatre prophètes coraniques¹

1. Noé

Dans la Sourate *al-Taḥrīm* (66, « Déclarer illicite »), le Coran s'occupe d'un problème entre le Prophète et ses femmes (v. 3-5). La tradition nous raconte qu'il s'agit d'un complot de deux femmes de Muhammad – Ḥafṣa et 'Ā'isha – contre sa concubine, Marie la Copte, un complot qui s'est déroulé durant la période médinoise. Suite aux références aux problèmes domestiques du Prophète, le Coran donne l'exemple de deux femmes infidèles et de deux femmes fidèles :

66.10. Allah a cité en parabole pour ceux qui ont mécré la femme de Noé et la femme de Lot. Elles étaient sous l'autorité de deux vertueux de Nos serviteurs. Toutes deux les trahirent et ils ne furent d'aucune aide pour [ces deux femmes] vis-à-vis d'Allah. Et il [leur] fut dit : « Entrez au Feu toutes les deux, avec ceux qui y entrent »,
66.11. et Allah a cité en parabole pour ceux qui croient, la femme de Pharaon, quand elle dit « Seigneur, construis-moi auprès de Toi une maison dans le Paradis, et sauve-moi de Pharaon et de son œuvre; et sauve-moi des gens injustes ».
66.12. De même, Marie, la fille d'Imran qui avait préservé sa virginité; Nous y insufflâmes alors de Notre Esprit. Elle avait déclaré véridiques les paroles de son Seigneur ainsi que Ses Livres : elle fut parmi les dévoués (trad. Hamidullah).

Évidemment le Coran mentionne ces quatre femmes – les femmes de Noé, Lot, Pharaon, et enfin Marie – afin de souligner le comportement idéal d'une femme pieuse. Il est bien possible que la mention de ces femmes soit liée à la discussion de femmes de prophètes. Le texte nous dit explicitement que ces femmes sont citées « en exemple » (*mathalan*).

En même temps on peut observer que ce passage témoigne de l'intérêt que le Coran porte aux quatre prophètes liés à ces quatre femmes : Noé, Lot, Moïse (le prophète qui a prêché à Pharaon), et Jésus (le fils de Marie). Quelle est donc l'importance de ces prophètes, qui sont tous des figures bibliques, dans le Coran ? Une étude méticuleuse nous permet d'arriver à la conclusion que la présentation des figures bibliques dans le Coran est très probablement une réflexion de la prédication du Prophète (réelle ou imaginée) à ses contemporains. Les détails des récits bibliques sont fréquemment changés afin de faire avancer cette prédication.

En ce qui concerne Noé, on trouve dans la Sourate *Hūd* (11) un épisode (v. 41-47) dans lequel le Coran introduit le personnage d'un fils qui refuse de monter dans

1. Je tiens à remercier Guillaume Dye pour ses commentaires pertinents et utiles sur ce texte.

l'arche, affirmant qu'il va échapper aux vagues du déluge en montant sur une montagne. L'auteur du texte coranique nous fait comprendre l'affection de Noé pour son fils. Il appelle le fils avec le diminutif arabe : *yā bunayaa* (et non *yā ibnī*) c'est-à-dire mon petit fils, mon fils bien-aimé. Et après la mort de son fils dans la destruction divine, il se met devant Dieu pour se plaindre (v. 45) : « Ô mon Seigneur, certes mon fils est de ma famille et Ta promesse est vérité. Tu es le plus juste des juges ». C'est donc terrible, mais pas surprenant, de trouver la dure réponse du Dieu coranique (v. 46) : « Ô Noé, il n'est pas de ta famille car il a commis un acte infâme. Ne me demande pas ce dont tu n'as aucune connaissance. Je t'exhorte afin que tu ne sois pas du nombre des ignorants ». Cette réponse ne nous surprend pas, parce que le Dieu du Coran nous rappelle plusieurs fois que la foi est toujours plus importante que la famille (aussi en 9,113-114 ; 46,17-18). Cet épisode est donc une leçon pour la communauté du Prophète : les parents infidèles sont à rejeter².

La figure du fils perdu de Noé est en fait inconnue dans la littérature juive et chrétienne (le livre syriaque *La caverne des trésors* introduit un quatrième fils de Noé – *Yōnātōn* – mais il est né après le déluge). Il est possible pourtant qu'elle soit dérivée d'une tradition spéculant autour du livre d'Ézéchiel. Dans le quatorzième chapitre d'Ézéchiel, Dieu déclare que sa rétribution contre un peuple rebelle est sans miséricorde. Seuls les hommes justes d'un tel peuple seront sauvés. S'ils sont pécheurs, même les enfants de ces hommes seront détruits. Le mérite des pères (hébreu : *zekhut avot*) ne retombe pas sur eux. Pour souligner ce point, le livre d'Ézéchiel nous dit que Noé, Daniel et Job ne songeraient qu'à leur propre salut si l'on accepte l'hypothèse selon laquelle ils feraient partie d'un peuple pécheur. : « ils ne sauveraient ni fils ni fille » (Ez 14,120 ; cf. 18,4). Ce passage d'Ézéchiel a été cité par le père syriaque Jacques de Saroug dans ses *Homélies contre les juifs* (164-165) pour insister, dans ses arguments contre les juifs, sur le fait que les mérites des patriarches et des prophètes ne retombent pas sur eux³. Ainsi, le Coran ferait un fils réel de l'hypothétique fils de Noé, selon Ézéchiel.

2. Lot

La figure de Lot dans le Coran est très liée à celle de Noé. Le Lot du Coran, comme Noé, est un prédicateur qui demande à son peuple de croire en Allah et de reconnaître ses propres déclarations comme celles d'un prophète. Cela représente un contraste avec le rôle de ces deux figures dans la Genèse. Selon la Genèse, Noé ne prêche pas à son peuple. En fait le premier discours de Noé a lieu après le déluge (Gn 9). Lot non plus ne prêche pas à son peuple, mais il discute avec eux afin de protéger ses visiteurs angéliques de leurs menaces (Gn 19). Dans la Genèse ni Noé ni Lot ne sont appelés prophète.

La présentation de Lot et de Noé, dans le Coran est beaucoup plus proche de l'esprit de la deuxième épître de Pierre (2P 2,4-9), où l'auteur fait allusion aux histoires de Noé et Lot. Dans ce passage Noé – qui dans la Genèse est tout simplement

2. D. MARSHALL, *God, Muhammad, and the Unbelievers*, Surrey 1999, p. 98-105.

3. *Homélies contre les juifs*, PO 174, éd. et trad. M. ALBERT, Turnhout 1976, p. 164-165 (Homélie 6, ll. 111-114).

« un homme juste » (Gn 6,9) – devient un prédicateur, un messager divin (« héraut de justice », 2P 2,5). Dans la Genèse, Lot s'inquiète tout simplement pour le bien-être de ses visiteurs et son obligation d'hospitalité (par exemple Gn 19,8). Dans 2 Pierre il devient « le juste » (2P 2,7), un homme perturbé par l'iniquité de son peuple (« ce juste qui habitait au milieu d'eux torturait jour après jour son âme de juste à cause des œuvres iniques qu'il voyait et entendait » (2P 2,8).

On peut donc repérer un processus de spéculation exégétique, un processus qui continue dans la littérature homilétique syriaque⁴ et dans le Coran, où Noé et Lot sont des messagers, et où Lot en particulier condamne l'immoralité de son peuple (« Vous livrez-vous à cette turpitude que nul, parmi les mondes, n'a commise avant vous ? » 7,80 ; cf. 11,78-80 ; 15,66-72, 26,165-166, *passim*). Donc on peut conclure que l'auteur du Coran a très probablement connu une présentation chrétienne de Noé et de Lot. Il est même possible que l'interprétation chrétienne des histoires de Noé et de Lot ait inspiré chez cet auteur une vision plus globale des « histoires du châtement divin » (*Straflegenden*), c'est-à-dire qu'elle a influencé la formation aussi des récits de Hūd, Šālīh, et Shu'ayb dans le Coran.

De surcroît, les deux protagonistes coraniques perdent un membre de leur famille : le fils de Noé (v.s.), perdu dans le déluge, et la femme de Lot, perdue dans une pluie de feu (7,83, 11,81, 15,59-60, 26,170-171, 27,54-58, 29,32-33, 37,134-135). Le rapport étroit entre les figures de Noé et Lot dans le Coran se trouve aussi dans la façon avec laquelle le Coran nous fait comprendre que le fils de Noé a été condamné avant le déluge : (« De ton peuple, il n'y aura plus de croyants que ceux qui ont déjà cru. Ne t'afflige pas de ce qu'ils faisaient » : 11,36) et que la femme de Lot a été condamnée avant la pluie de feu (« Nous [Allah] avons déterminé qu'elle sera du nombre des exterminés » : 15,60). Ainsi le Coran insiste que dans une famille de croyants il y aurait des mécréants, que ces mécréants sont déjà condamnés par Dieu, et qu'on ne soit pas sympathiser avec eux. C'est un message possiblement lié à la situation réelle de la première communauté musulmane.

3. Moïse

Le Coran est aussi préoccupé par le cas contraire : un croyant, ou bien une croyante, dans une famille de mécréants. Cela explique la mention de la femme de Pharaon dans le passage de la Sourate *al-Tahrīm* avec lequel on a commencé cette étude, où elle déclare son innocence de l'incroyance de son mari (66,11).

En fait, elle n'est pas la seule figure croyante dans les récits coraniques sur la confrontation entre Moïse et Pharaon. Le Coran nous parle d'un homme anonyme qui vient « du bout de la ville » (28,20) pour prévenir Moïse d'un complot contre lui. De plus, le Coran indique que même les ministres de Pharaon croient dans le Dieu de Moïse après qu'il a témoigné de ses miracles (7,120-26 ; 20,70-76 ; 26,46-51). Pharaon répond à leur foi avec des menaces : « Y avez-vous cru avant que je ne vous (le) permette ? [...] Je vais vous couper la main et la jambe opposées,

4. Voir Jacques de Serūgh, *Homélies contre les juifs*, éd. et trad. M. ALBERT, Turnhout 1976 (Patrologia Orientalis 174), p. 70 ; voir aussi Narsai, « On the Flood », trad. J. FRISHMAN, « The Ways and Means of the Divine Economy », Thèse de doctorat, Leyde 1992, p. 33.

et puis, je vous crucifierai tous » (7,123-124 ; cf. 20,71 ; 26,49). Les menaces de Pharaon sont parallèles aux menaces de Dieu ailleurs (cf. 5,33) contre ceux qui sont opposés à lui.

En effet le Pharaon du Coran est clairement un anti-Dieu. Comme le Dieu du Coran, « *allāh* » le Pharaon du Coran se prétend être le seul Dieu. Dans la Sourate *al-Shu'arā'* (26) il commande à son peuple de ne reconnaître aucun autre Dieu : « Si tu adoptes, dit [Pharaon], une autre divinité que moi, je te mettrai parmi les prisonniers » (26,29 ; cf. 28,38 ; 79,21-24). Pharaon est donc l'inverse de Allāh, qui demande à son peuple de déclarer « *lā ilāhā illā huwa* » (2,255). Il n'est pas seulement un dieu d'un panthéon polythéiste, mais un vrai adversaire de Dieu. On reconnaît cette rivalité ailleurs dans la même Sourate (26,19) lorsque Pharaon accuse Moïse d'être *min al-kāfirīn*, une tournure traduite par Hamidullah « en dépit de toute reconnaissance », mais utilisée ailleurs dans le Coran (2,34 ; 38,74) pour décrire l'incroyance du diable qui n'a pas accepté de se prosterner devant Adam (cf. aussi 39,57).

Cette accusation de Pharaon mécréant contre Moïse se trouve dans un passage dans lequel le Coran donne à entendre que Moïse était en fait adopté par Pharaon. Dans ce passage Moïse, déjà adulte, se trouve devant Pharaon dans sa cour. Moïse demande la liberté des Israélites mais Pharaon le réprimande et attend sa dévotion filiale : « Ne t'avons-nous pas, dit Pharaon, élevé chez nous tout enfant ? Et n'as-tu pas demeuré parmi nous des années de ta vie ? » (26,18). Cette présentation des choses suit la logique de la Sourate 28 (*al-Qaṣaṣ*) où la femme de Pharaon, après avoir trouvé l'enfant Moïse, déclare à son mari : « Ne le tuez pas. Il pourrait nous être utile (*'asā an yanfa'anā*) ou le prendrons-nous pour enfant » (28,9 ; cf. 12,21, où la femme de Potiphar exprime sa volonté d'adopter Joseph).

Cet épisode contredit la version biblique du récit de deux manières. Premièrement, dans l'Exode ce n'est pas la femme de Pharaon qui adopte Moïse, mais sa fille (Ex 2,5-10). Deuxièmement, dans l'Exode ce n'est pas le Pharaon de sa jeunesse devant lequel Moïse se trouve plus tard pour demander la liberté des Israélites. Ce Pharaon est mort et un nouveau a pris sa place (Ex 4,19). Donc le Coran très intentionnellement transforme cette confrontation en une confrontation familiale. Moïse repousse non seulement le roi, mais aussi son père. Ainsi le Coran souligne la leçon qu'on a déjà trouvée dans le cas de Noé et de son fils perdu : les parents mécréants sont à rejeter.

4. Jésus

Le Jésus du Coran, par contre, n'a pas de père à repousser. Il se distingue de Moïse et Noé – et de tous les autres protagonistes du Coran sauf Adam – par sa naissance miraculeuse sans père. Pour Adam et Jésus, l'Esprit de Dieu prend la place du père. Notamment en deux occasions l'annonce de la création d'Adam est suivie par un ordre divin aux anges de se prosterner devant lui : « Quand ton Seigneur dit aux Anges : “Je vais créer d'argile un être humain”. Quand Je l'aurai bien formé et lui aurai insufflé de Mon Esprit, jetez-vous devant lui, prosternés » (38,71-72 ; cf. 15:,28-29 ; Gn 2,7). On soupçonne que la logique de cet ordre – qui

pourrait sembler un blasphème (comment se prosterner devant quelque chose outre Dieu?) – est liée à la présence de l'esprit divin en Adam. C'est cette présence en lui qui justifie l'adoration angélique.

Ce n'est pas alors sans importance de trouver que Jésus est créé par ce même esprit divin. Dans la Sourate 21 (*al-Anbiyā'*), le Dieu du Coran déclare, par rapport à la conception de Jésus : *nafakhnā fīhā min ruḥinā* (21,91 ; Hamidullah traduit, « Nous insufflâmes en elle un souffle (de vie) venant de Nous ». Une variante se trouve dans le passage avec lequel on a commencé cette discussion en Sourate *al-Taḥrīm* : *nafakhnā fīhi min ruḥinā* (66,12 ; ici Hamidullah traduit autrement : « Nous y insufflâmes alors de Notre Esprit »). L'esprit de Dieu a donc demeuré en Jésus depuis sa conception. Cette présence de l'esprit en lui très probablement explique le statut de Jésus dans le Coran. Contrairement à Moïse (et Muḥammad, selon la tradition) qui est appelé par Dieu à l'âge adulte, il est déjà un prophète dans sa jeunesse. Il parle dans son berceau (3,46 ; 5,110 ; 19,29) ou peut-être même dans le ventre de sa mère (cela dépend de l'interprétation de 19,24). Dans sa prime enfance il défend sa mère (19,25) et annonce qu'il est un prophète (19,30).

L'association de Jésus et de l'esprit se trouve aussi ailleurs dans le Coran. À trois reprises le Coran insiste sur le fait que Jésus est distingué par la « fortification (*ta'yīd*) du Saint-Esprit » (2,87, 253 ; 5,110). La tradition affirme que « Saint Esprit » n'est qu'une allusion à l'ange Gabriel, mais la simple identification avec Gabriel n'est pas tout à fait satisfaisante. Le texte du Coran n'indique nullement que l'ange Gabriel ait joué un rôle important dans la mission de Jésus (ou bien qu'il accompagnait Jésus où il allait). En plus l'expression *ayyadnāhu* nous fait penser à une force spirituelle, divine, que Dieu a donnée spécialement à Jésus. On est tenté d'associer cette force avec la capacité de Jésus d'accomplir des prodiges, une distinction qui lui est abondamment accordée dans le Coran. Ailleurs (17,85) on a l'impression que l'auteur du Coran ne savait pas préciser l'essence de cette force.

Ce parallèle entre Adam et Jésus dans le Coran – évoqué d'une façon explicite en 3,59 – développe, ou bien réinterprète, le parallèle entre les deux mêmes figures dans la tradition chrétienne. Pour les chrétiens, l'histoire de la prosternation angélique devant Adam (une histoire qui se trouve dans les textes comme *La vie d'Adam et Ève* et *La caverne de trésors*⁵) a un sens christologique. L'adoration d'Adam par les anges – *avant son péché et sa chute* – anticipe l'adoration de Jésus par les anges. On trouve ce parallèle dans le Nouveau Testament, dans la belle hymne de saint Paul, qui fait un contraste implicite entre Adam et Jésus et fait référence à l'adoration angélique de Jésus (Phil 2,6-11).

La présence de cette légende dans le Coran nous suggère qu'elle était si connue dans le contexte historique de l'auteur du Coran qu'il a dû l'adapter, en éliminant sa valeur christologique. Elle nous suggère que le Coran a très probablement été proclamé dans un contexte chrétien. C'est pourquoi le Coran fait de Jésus – et seulement de Jésus (comme Tarif Khalidi souligne dans son livre *Un musulman nommé Jésus*) – un porte-parole contre la communauté qui prétend être fidèle à

5. G. ANDERSON, M. STONE, *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*, Atlanta 1999 ; *La caverne des trésors*, CSCO 486-487, éd. et trad. S.-M. Ri, Louvain 1987.

lui (5,72,118). Le Coran n'est pas un texte chrétien, mais c'est un texte préoccupé par le christianisme.

Bibliographie

- C. ADDAS, « Loth », dans M. A. AMIR-MOEZZI (éd.), *Dictionnaire du Coran*, Paris 2007.
- « Noé », dans M. A. AMIR-MOEZZI (éd.), *Dictionnaire du Coran*.
- J. CHABBI, *Le Coran décrypté. Figures Bibliques en Arabie*, Paris 2008.
- G. DYE, « Lieux saints communs, partagés ou confisqués : aux sources de quelques péripécies coraniques (Q 19,16-33) », dans I. DÉPRET, G. DYE (éd.), *Partage du sacré : transferts, dévotions mixtes, rivalités interconfessionnelles*, Bruxelles-Fernelmont 2012, p. 55-121.
- Jacques de Serūgh, *Homélies contre les juifs*, éd. et trad. M. Albert, Turnhout 1976, (Patrologia Orientalis 174).
- T. KHALIDI, *Un musulman nommé Jésus*, Paris 2014.
- D. MARSHALL, *God, Muhammad, and the Unbelievers*, Surrey 1999.
- Narsai, « On the Flood », trad. J. Frishman, « The Ways and Means of the Divine Economy », Thèse de doctorat, Leyde 1992.
- W. RUDOLPH, *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, Stuttgart 1922.
- C. SEGOVIA, *The Qur'ānic Noah and the Making of the Islamic Prophet*, Berlin 2005.
- R. TOTTOLI, *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature*, Londres 2002.
- A. T. WELCH, « Formulaic Features of the Punishment Stories », dans I. J. BOULLATA, *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an*, Richmond 2000.
- B. M. WHEELER, *Prophets in the Qur'an : An Introduction to the Qur'an and Muslim Exegesis*, Londres 2002.
- J. WITZTUM, « The Syriac Milieu of the Qur'an : The Recasting of Biblical Narratives », thèse de doctorat soutenue à Princeton University 2011.