

Jésus est-il mort volontairement selon le Coran ? Une lecture historico-critique de Q 4:156-159

Par

Naima Afif

Louvain-la-Neuve

Le thème de la crucifixion dans le Coran est connu pour les problèmes qu'il soulève.¹ De nombreuses recherches ont porté sur la mort réelle ou apparente de Jésus ainsi que le rôle de Dieu et des Juifs dans les événements.² La présente contribution entend répondre à une question épineuse (au regard de sa portée théologique) qui dépasse le cadre habituel de l'enquête : Jésus est-il mort de son plein gré ? Il convient d'emblée de préciser que cet article n'a nullement la prétention de dévoiler le texte véritablement authentique du Coran. L'objectif est d'offrir des pistes inexplorées susceptibles d'élucider le sens de versets réputés pour leur ambiguïté. La méthodologie adoptée s'inscrit dans la lignée de l'approche historico-critique qui a connu un essor digne d'intérêt durant ces dernières décennies. Le Coran est ainsi abordé à l'aune de la critique textuelle, de la critique des sources, de la critique des formes et de la critique de la rédaction.³ Ce changement de paradigme a conduit à des premiers résul-

¹ Pour une bibliographie exhaustive, voir AMIR-MOEZZI, DYE 2019, vol. 1, p. 65-67.

² Voir en particulier REYNOLDS 2009 et MOURAD 2011. Pour la crucifixion dans la tradition musulmane classique, cf. LAWSON 2009.

³ Au sujet de l'application de ces méthodes au Coran, on consultera les travaux de Guillaume Dye, notamment dans AZAIEZ et alii 2016, p. 15-16, DYE 2019, 2021a et 2023.

tats qui permettent d'envisager une nouvelle compréhension de la crucifixion dans le Coran : non seulement Jésus serait mort, mais qui plus est, volontairement.

La séquence coranique étudiée ici est composée de quatre versets de taille inégale dans la Vulgate (Q:4 156-159). Le thème de la crucifixion se présente sous la forme d'un texte de genre polémique. Condamnés pour leur infidélité, les Juifs sont fustigés pour avoir calomnié Marie et s'être vanté d'avoir tué Jésus qui, élevé par Dieu, est présenté comme témoin eschatologique. Les versets sont intégrés dans le cadre d'une polémique anti-juive plus large (Q:4 149 et suivants).⁴ Dans sa traduction anglaise du Coran publiée en 1937, Richard Bell soulignait le caractère décousu de la séquence, signe de plusieurs phases de réécriture.⁵ L'ensemble est, en effet, lié par un même leitmotiv, mais il est composé de blocs distincts.⁶ Une polémique générale met en évidence le rejet de Muhammad par les Juifs. Celle-ci englobe trois sous-sections : (1) une polémique « intra-juive » qui souligne l'infidélité des enfants d'Israël ainsi que leur attitude rebelle contre Dieu et Moïse (versets 153-154) ; (2) une polémique juive anti-chrétienne ciblant Marie et Jésus, rejeté en tant que Messie (versets 156-159) ; (3) une polémique tierce (verset 157) qui rompt la progression du propos, sans doute une interpolation, qui condamne des divergences de position. Bien que le passage coranique ait certainement été remanié au gré de nouvelles circonstances et en fonction des besoins théologiques (sur lesquels nous reviendrons), il s'en détache un substrat biblique particulièrement riche.

Charles Zaehner a fait valoir de nombreux parallèles entre Q 4:156-159 et le texte connu sous le nom d'hymne au Christ dans la deuxième épître aux Philippiens (Ph 2:5-11).⁷ Il s'agit de l'une des péripécies les plus discutées dans les épîtres de Paul.⁸ Jésus se dépouille de sa condition divine, prend la forme d'un esclave et se fait homme jusqu'à accepter la mort sur la croix.⁹ Il est ensuite sur-exalté par Dieu qui le glorifie et lui confère le nom qui est au-dessus de tout nom : Jésus-Christ, le Seigneur. Ces résultats, bien que pertinents, sont demeurés peu explorés. La démarche de Zaehner, mu par des préoccupations œcuméniques, a en effet suscité certaines critiques pour le caractère thématique et harmonisant de son approche.¹⁰

Il y a toutefois de bonnes raisons de reconsidérer le sujet car un examen approfondi révèle des liens théologiques plus complexes entre la péripécie biblique et le texte coranique. En effet, pour certains chercheurs, l'hymne au Christ lui-même trouve sa source dans le Deutéro-Isaïe et le quatrième poème du Serviteur (Is 52:13-53:12), où apparaît un schéma identique d'abaissement volontaire, d'obéissance face la mort et d'exaltation par Dieu. Comment dès lors ne pas envisager (également) une influence isaïenne sur la composition de la séquence coranique ? De fait, plusieurs parallèles pertinents entre Q 4:156-159, Ph 2:5-11 et, par extension, le Deutéro-Isaïe sont jusqu'à présent passés inaperçus: l'humiliation, la reconnaissance du

⁴ REYNOLDS 2019, p. 190-196.

⁵ « In 149 ff., we have a passage dating from the time of acute controversy with the Jews, as does also 152 ff. This latter passage has, however, been subjected to several revisions, and is very confused as it stands », BELL 1937, p. 68.

⁶ Il est possible que ces blocs aient constitué des unités séparées, rassemblées par association thématique au cours d'un processus rédactionnel.

⁷ ZAEHNER 1958, p. 211-213.

⁸ O'BRIEN 1991, FEE 1995 et ALETTI 2005.

⁹ Il s'agit du thème de la kénose qui renvoie à l'acte libre de Dieu de se priver de sa forme divine pour descendre sous forme humaine, jusqu'à endurer la mort de la croix. Sur les différentes interprétations de la kénose, voir ALETTI 2005, p. 158-159.

¹⁰ LEIRVIK 2010, p. 24. Sur le travail de Zaehner, voir SEGOVIA 2017, p. 4-7.

Christ et, en lien avec le sujet qui nous occupe, la mort volontaire. Les similitudes avec le Coran ne seraient donc pas attribuables à une tendance à l'harmonisation, mais plutôt à la présence d'une structure littéraire fondamentale commune dans la Bible.

Au niveau de la critique des sources, cela ne signifie pas que ces deux textes bibliques constituent à eux seuls l'arrière-fond du passage coranique. Dans l'interprétation chrétienne, la figure du « Serviteur souffrant » est centrale : la fréquence des citations et des références du poème d'Isaïe 52:13-53:12 dans le Nouveau Testament en témoigne.¹¹ Plusieurs des thèmes présents dans Philippiens 2 et Isaïe 53 appartiennent d'ailleurs à l'Église primitive.¹² Rien ne permet donc d'exclure que le passage du Coran ait pu être composé à partir de plusieurs sources bibliques, voire à partir d'une source indépendante au contenu similaire. Les influences extra-bibliques sur le contenu du passage coranique sont également prégnantes. Le topos de la polémique anti-juive dans la sourate 4 prend source à la fois dans le Nouveau Testament et la littérature homilétique chrétienne de langue syriaque.¹³

Le rôle des Juifs, donnés en exemple d'infidélité ainsi que celui de Dieu, présenté comme le véritable maître des événements dans l'épisode de la crucifixion, ont largement retenu l'attention. Cette posture, certes justifiée, souffre cependant de deux écueils majeurs. Premièrement, elle focalise sur la dimension polémique anti-juive de Q 4:156-159. Deuxièmement, elle relègue *a priori* le rôle de Jésus, certes silencieux, au second plan. Or, pour comprendre la dynamique du texte, il est essentiel d'opérer un changement de perspective. Celui-ci consiste d'une part à prendre en compte la tonalité juive anti-chrétienne des versets (à l'intérieur d'un ensemble polémique, plus complexe il est vrai) et d'autre part à replacer le principal protagoniste au cœur du sujet : Jésus.

Il est en outre indispensable de décortiquer minutieusement les différentes strates de Q 4:156-159. Dans cette optique, nous proposons de procéder comme suit. Nous relisons le passage coranique à la lumière de Ph 2:5-11 et Is 52:13-53:12 dans une perspective plurilingue¹⁴. Ces deux textes constituent en effet un point de départ clairement identifiable et suffisamment fertile sur le plan de l'exégèse biblique pour approcher le sujet sous un jour nouveau. Concernant les mots problématiques dans le Coran, nous prendrons pour point de départ le *ductus* consonantique de la Vulgate, le diacritisme et le vocalisme étant des additions tardives.¹⁵ Pour reprendre les propos de Manfred Kropp, il s'agira de « considérer le *rasm* coranique comme s'il s'agissait d'une inscription arabe préislamique ou d'un graffito ».¹⁶

¹¹ WENIN 2002, p. 1. Dans l'interprétation juive traditionnelle, le serviteur souffrant est Israël.

¹² BIANCHI 2007, p. 68.

¹³ REYNOLDS 2009, p. 253-257.

¹⁴ L'hymne paulinien sera cité selon la version grecque du Nouveau Testament de l'édition de Nestle-Aland [<https://www.die-bibel.de/en/bible/NA28/PHP.2>]. Pour le syriaque, on se reportera à la Peshitta [<https://scholarlyeditions.brill.com/peso/>]. Le texte hébreu de Deutéro-Isaïe est extrait de la BHS [<https://www.die-bibel.de/en/bible/BHS/ISA.53>] et le grec, de la Septante [<https://www.die-bibel.de/en/bible/LXX/ISA.53>].

¹⁵ Attendu que le propos s'adresse aussi bien aux coranologues qu'aux biblistes, rappelons que les premiers manuscrits du Coran étaient dépourvus de points diacritiques et d'indications de voyelles. La canonisation du Coran a été établie à la fin du 7^e siècle, sous le califat de 'Abd al-Malik b. Marwān (685-705) avec l'intervention du gouverneur al-Ḥajjāj ibn Yūsuf al-Thaqafī. Ce dernier est associé à des réformes orthographiques du texte coranique, à l'introduction du diacritisme et à la division des sourates en versets. HAMDAN 2006, p. 141, DE ROCHE 2014, p. 96-97, DE PREMARE 2005. Toutefois, l'étendue exacte de l'intervention d'Al-Ḥajjāj sur le texte coranique reste à déterminer, voir DYE 2015.

¹⁶ L'auteur poursuit très à propos : « Ainsi une critique textuelle du Coran signifie dans son sens réel et spécifique : questionner le *rasm* du texte coranique et chercher des lectures alternatives possibles. Cela ne mènera pas

Le *ductus* coranique sera examiné sur base d'indices paléographiques et de considérations philologiques, à partir de l'arabe et, le cas échéant, d'autres langues sémitiques.¹⁷ La phraséologie sera comparée avec la littérature biblique et extrabiblique en recourant à la linguistique de corpus, avec une attention particulière pour la tradition syriaque. Il s'agira surtout d'examiner les parallèles entre des expressions coraniques et des formulations théologiques chrétiennes, sans se limiter à une approche purement lexicographique.¹⁸ La division des versets coraniques sera elle aussi revisitée, entraînant des modifications syntaxiques et sémantiques. Enfin, en utilisant les outils de l'exégèse, nous explorerons le processus herméneutique mis en œuvre dans la production¹⁹ du passage coranique. Ce processus laisse penser à une ambiguïté délibérée, destinée à faire réfléchir le lecteur familier avec les sources chrétiennes et juives. Nous proposerons ainsi une lecture alternative qui étayera notre nouvelle hypothèse sur la mort volontaire de Jésus dans le Coran et interrogera, de façon inévitable, un passage historiquement considéré comme fondamental pour la différenciation entre l'islam et le christianisme.

Commençons par présenter le texte de Q 4:156-159 tel qu'il se trouve dans la Vulgate, selon la lecture *Hafs* de l'édition du Caire (1924).²⁰ Il est accompagné d'une translittération en caractères latins et d'une transcription du squelette consonantique des versets. La traduction française est celle de Blachère, à laquelle des modifications mineures ont été apportées. Voici le contexte des versets. Le Coran énumère une liste de transgressions commises par les enfants d'Israël. Il fustige la mécréance de ces derniers dont les cœurs, imperméables à la foi, ont été scellés par Dieu.

<p>156. wa-bi-kufrihim wa-qawlihim 'alā maryama buhtanan 'aẓīman</p> <p>157. wa-qawlihim 'inna qatalna l-masīḥa 'īsā bna maryam rasūla llāhi wa-mā qatalūhu wa-mā ṣalabūhu walākin ṣubbiha lahum wa-'inna llaḏīna ḥtalaḑū fīhi la-fīṣakkin minhu mā lahum bihī min 'ilmin 'illa ttibā' aẓ-ẓanni wa-mā qatalūhu ya-qānan</p>	<p>156 وَيَكْفُرْهُمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا</p> <p>157 وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا</p> <p>158 بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا</p> <p>159 وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا</p>	<p>156. [Nous avons scellé leur cœur] à cause de leur incrédulité et de leur propos contre Marie, une immense calomnie</p> <p>157. et [nous avons scellé leur cœur à cause de] leur propos : « Nous avons tué le Messie, Jésus fils de Marie, le messenger de Dieu ! ». Ils ne l'ont ni tué ni crucifié, mais [cela] leur a semblé [ainsi]. En vérité, ceux qui se sont opposés à ce sujet sont certes dans un doute à son endroit. Ils n'en ont nulle connaissance et ne suivent que conjecture. Ils ne l'ont certai-</p>
---	--	--

à des millions de lectures – selon une remarque « pertinente ou impertinente » d'un spécialiste allemand en la matière –, de même que les inscriptions et graffitis ne donnent pas lieu à des légions de significations. En revanche, la cohérence séquentielle que nous essayons d'obtenir réduira naturellement le nombre d'interprétations possibles », cf. KROPP 2016, p. 139.

¹⁷ Les principaux outils utilisés sont mentionnés dans la bibliographie à la fin de cet article. Pour les ressources lexicographiques syriaques en ligne, voir le CAL [<https://cal.huc.edu/>] et Sedra [<https://sedra.bethmardutho.org/>].

¹⁸ Sur l'approche syro-araméenne du Coran, voir LUXENBERG 2007 (pour la version anglaise des résultats de sa thèse de doctorat).

¹⁹ Nous parlons ici de façon générique de la production du texte, sans distinction entre sa composition initiale et les phases de réécriture qui ont conduit à sa forme finale.

²⁰ Elle est accessible sur le site du Corpus Coranicum : [<https://corpuscoranicum.de/fr/verse-navigator/sura/4/verse/156/print>].

158. bal rafa'ahu'llahu 'ilayhi wa-kāna llāhu 'azīzan ḥakīman	156 وذكروهم وفولهم على مريم نهانا عظما 157 وفولهم انا فلنا المسح عسى ان مريم رسول الله وما فلوه وما صلنوه ولكن سنه لهم وان الدس احلفوا فيه لعي سك منه ما لهم به من علم الا اناع الطن وما فلوه بعسا 158 بل رفعه الله انه وكان الله عربرا حكما 159 وان من اهل الكتاب الا لئومين به قبل موته ويوم العسامه نكون عليهم شهدا ²¹	nément pas tué. 158. mais Dieu l'a élevé vers Lui. Dieu est puissant et sage. 159. Il n'est [personne] parmi les gens du Livre qui ne croira pas en lui avant sa mort. Au jour de la résurrection, il sera témoin à leur encontre.
---	---	---

En Q 4:156, la nature exacte de la calomnie à l'égard de Marie est passée sous silence, mais il est certainement fait référence au Talmud de Babylone qui remet en question la virginité de la mère de Jésus en l'accusant de fornication.²² En revanche, le reproche concernant Jésus est explicite : les Juifs revendiquent injustement une responsabilité dans sa mort. Il est inutile de rappeler dans le détail combien la formule *šubbiha lahum* en Q 4:157 a été discutée dans les recherches antérieures.²³ Généralement traduite par « il leur a semblé », elle constitue la base de la théorie de la substitution de Jésus sur la croix dans la tradition exégétique classique musulmane. Pour Zaehner, en revanche, le Coran contiendrait en réalité une réminiscence inconsciente de *ἐν ὁμοιώματι* en Ph 2:7, indiquant que Jésus a été créé à l'image des hommes.²⁴ Le verbe *šbh* dans le verset coranique exprimerait donc à l'origine une assimilation plutôt qu'une illusion (« il a été fait à leur ressemblance »).

On doit à Bishop un rapprochement relativement identique sur le plan sémantique. L'auteur soutient que toutes les occurrences du Nouveau Testament grec de *ὁμοίωμα* sont le plus souvent traduites par *šibh* dans les versions arabes. Il ajoute que le grec *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων* est généralement rendu par *في شبه الناس*.²⁵ Pour appuyer sa démonstration, Bishop établit également un lien entre Q 4:157 et Hb 2:17 où le verbe *ὁμοιόω* à la forme passive est utilisé dans un passage sur l'identification du Christ avec ses frères en toutes choses, dénotant son humanité.²⁶ Cette compréhension de *šbh* dans le Coran n'est guère impossible; elle correspondrait bien au sens du verbe syriaque *ܘܫܒܗ* au *pael* (« rendre similaire, ressembler »).²⁷

²¹ Le processus de rasmification a été réalisé au moyen de l'outil Rasmify : [<https://telota.github.io/rasmify.js/demo/>].

²² Basetti-Sani 1977, p. 171. Le sujet a pu être introduit de manière indirecte par l'intermédiaire de sources chrétiennes.

²³ Plusieurs hypothèses ont été avancées : (1) Dieu a sauvé Jésus de la mort en le remplaçant par un autre selon la théorie de la substitution de l'exégèse classique musulmane ; (2) la mort de Jésus n'a été qu'apparente, suivant une interprétation docétiste reflétant les controverses chrétiennes de l'Antiquité tardive ; (3) Jésus est véritablement mort sur la croix. Pour une vision d'ensemble de la complexité de la christologie coranique, voir Dye 2021b.

²⁴ Zaehner 1958, p. 211-212.

²⁵ Il faut cependant nuancer cette affirmation. Les versions arabes ont tantôt le singulier « à la ressemblance d'un homme » (MS Sinai arabe 151 : *وصار في شبه البشر*), tantôt le pluriel à la ressemblance des hommes (MS Sinai arabe 161 : *وصار في شبه الناس*). Dans la Peshitta, le point de référence est un homme au singulier, autrement dit quelqu'un : *ܘܫܒܗ ܕܚܝܘܢܐ ܕܚܝܘܢܐ*. Dans la version harkléenne on trouve un pluriel, comme en grec *ܘܫܒܗ ܕܚܝܘܢܐ ܕܚܝܘܢܐ*. Pour les versions arabes des Épîtres de Paul, voir Zaki 2022.

²⁶ Bishop 1940, p. 71-73.

²⁷ En Hb 2:17, la Peshitta et la version harkléenne utilisent le verbe *ܘܫܒܗ*.

Pour sa part, et en dépit du rapprochement qu'il opère avec Ph 2:7, Zaehner n'invoque pas de correspondances sémantiques et théologiques entre l'hymne au Christ et le Coran. Parce qu'il était inconcevable de dire que Jésus était Dieu ayant pris l'apparence d'un homme (et d'adhérer à la doctrine chrétienne de la divinité du Christ), cette idée a été écartée. Jésus est d'ailleurs présenté dans le verset coranique comme le Messie, le fils de Marie et le messenger de Dieu.²⁸ Zaehner propose ainsi de traduire *šubbiha lahum* par « doubt was caused for them », marquant la confusion des Juifs quant à leur rôle dans la mort du Christ.²⁹ Sans nier la possibilité d'une influence (consciente ou non) de la tournure de phrase paulienne et du thème de la similarité sur le Coran, une relecture de *šubbiha* sur base du *ductus* consonantique seul présente d'autres options dignes d'attention.³⁰

En premier lieu, *سبه* (Fig. 1) peut correspondre aux lettres *sin*, *ba* et *ta marbūta*, dont les deux points constituent une addition tardive dans les manuscrits coraniques. Apparaît alors un candidat plausible, le substantif féminin *سَبِيَّةٌ* (« insulte » selon le *Lisān*), dérivé de la racine arabe *SBB* (« couper », « insulter »). On trouve deux occurrences de la racine *SBB* dans le Coran, uniquement dans un contexte d'injure envers Dieu : *tasubbū* et *fayasubbū* en Q 6:108 (Fig. 4 et 5). Le mot *sabb* servira d'ailleurs ultérieurement dans la jurisprudence islamique pour désigner le blasphème contre Dieu, le prophète, les compagnons et l'islam en général.³¹ Lane prête à *subba* les sens de « disgrâce, honte, raison d'être insulté »³² et Kazimirski « injure, parole injurieuse, reproche ».³³

Si nous envisageons ces différentes options sémantiques, des changements grammaticaux interviennent. La construction *walākin* suivie d'un verbe devrait éventuellement laisser place à *walākinna* pour introduire une phrase nominale.³⁴ Ou bien, on peut considérer *ولكى* (Fig. 1) comme la conjonction *wa* et la particule de corroboration *la-* suivie du copule *kāna* en *scriptio*

²⁸ Il conviendra d'analyser nos résultats concernant Q 4:156-159 en relation avec les versets 171-172 de la même sourate au sujet de la polémique sur la divinité de Jésus. Une telle étude dépasse le cadre de cet article. Un lien digne d'attention entre Ph 2:5-11 et Q 4:172 en particulier a déjà été établi, voir SAMIR 2008, p. 156-157.

²⁹ ZAEHNER 1958, p. 211. À y regarder de près, on peut se demander si la deuxième partie de Ph 2:7 n'a pas alimenté l'hypothèse du simulacre de la mort de Jésus dans la tradition exégétique musulmane. Le passage est le suivant : « il [= le Christ] a été trouvé en apparence comme un homme ». Le texte grec contient le mot *σχήμα* qui signifie « forme, figure, apparence » (par opposition à la réalité), « spectacle, semblant », voir LIDDEL, SCOTT, 1940, vol. 2, p. 1745. Le syriaque utilise *ܫܚܝܡܐ* avec les mêmes acceptions auxquelles s'ajoute celle de « simulacre », voir SOKOLOFF 2009, p. 74. Enfin, l'arabe donne *šakl* (« forme, ressemblance, apparence, modèle »), qui est synonyme de *šabah* et *šibh* (LANE 1872, vol. 4, p. 1586-1587). Le rapport est loin d'être évident, mais les thèmes de l'illusion et d'un *quidam* (qui a pu servir de substitut) sont présents. Soulignons qu'en Is 53:2, on retrouve un champ sémantique similaire avec l'utilisation des mots *תָּאָר* (« forme ») et *מַרְאֵה* (« apparence »), mais dans un contexte où le Serviteur est défiguré, méprisé et persécuté à mort.

³⁰ L'examen peut donner lieu à plusieurs hypothèses de lecture, mais un choix est opéré en fonction du contexte, au risque de se perdre dans un dédale de probabilités. Les éléments paléographiques seront illustrés, à titre indicatif, par les données fournies par l'un des manuscrits coraniques les plus anciens, le Codex Parisinopetropolitanus (Bibliothèque Nationale de France, Arabe 328a), cf. DEROCHE 2009. Le manuscrit est accessible en ligne (pour Q 4:156-159, cf. fol. 19v) : [https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8415207g/f46.item].

³¹ LUTZ 1997.

³² Le lexique donne « a disgrace, a shame, a thing that occasions one's being reviled », LANE 1872, vol. 4, p. 1284-1285. En Geez, *sababa* signifie (« haïr, détester »), cf. LESLAU 1987, p. 483. Nous reviendrons sur cette signification plus loin.

³³ KAZIMIRSKI 1860, vol. 1, p. 1038.

³⁴ La règle n'est pas homogène dans le Coran où *lākin* est parfois utilisé devant un nom au nominatif, voir VAN PUTTEN 2023. Sur les erreurs grammaticales dans le Coran, voir BURTON 1988 ; GILLIOT et LARCHER 2003.

manuscripts coraniques⁴¹, il est possible de reconstruire sur base de la graphie défective de سسه un autre substantif féminin arabe : شَنَاءَةٌ (« haine mêlée d'inimitié et de mauvais caractère »).⁴² Dérivé de la racine sémitique commune ŠN', ce mot a pour équivalents ܫܢܐܗ en syriaque et שְׂנֵאָה en hébreu et araméen. La racine ŠN' est présente dans le texte reçu du Coran à trois reprises : *šanā'anu* (« haine » en Q 5:2 et 5:8) et *šāni'aka* (« celui qui te hait » en Q 108:3). Dans l'édition du Caire, ces mots s'écrivent tous deux avec un *alif* et une *hamza*.

En revanche, dans le codex Parisino-petropolitanus par exemple, chez le même copiste, le mot *šanā'anu* est attesté sous deux orthographes différentes (cf. Fig. 2 et 3) : sans *alif* ni *hamza* (*šanān*) et avec *alif* seulement (*šanān*).⁴³ Ceci fournit donc des bases légitimes à l'hypothèse de lecture *šanā'atan*. Suivant la même structure grammaticale que celle décrite précédemment, les phrases *wa-lākin(na)/wa-lakāna šanā'atan lahum* signifieraient alors « mais/certes en effet c'est de la haine pour eux » ou « mais/certes en effet ils ont de la haine », si l'on considère la tournure prépositionnelle comme l'expression de la possession. Autrement dit, ce serait un sentiment d'hostilité envers Jésus qui expliquerait l'affirmation contestée des Juifs : « nous avons tué le Messie ».⁴⁴

Quelle que soit la lecture adoptée (*subbatan* ou *šanā'atan* au lieu de *šubbiha*), le Coran n'évoquerait ni l'idée de mort apparente du Christ soutenue par l'exégèse musulmane courante (c'était un faux-semblant), ni celle de similarité exprimée en Ph 2 (Dieu s'est fait à la ressemblance des hommes), ni celle d'une compréhension docétiste de la crucifixion. Le passage coranique soulignerait ici plutôt une déconsidération et un rejet du Messie. Le texte ferait alors davantage écho à la description du Serviteur souffrant qui est « profané » (لُفِّسَ) et « méprisé » (مُذْتَمَّرٌ) en Is 53,5 avant son élévation.

Il convient de souligner ici que la racine hébraïque לָלַף (« profaner ») a également les sens de « blesser », « percer » ou « ouvrir ».⁴⁵ On retrouve étonnamment la même idée dans la racine arabe *SBB* (« insulter ») qui a pour premières acceptions « couper », « percer », « transpercer ».⁴⁶ Les mots *mehollal* et *subba* évoquent donc tous deux l'idée de blesser. Dans les contextes biblique et coranique relatifs au Messie, ils portent une lourde charge théologique : ils peuvent suggérer une atteinte physique ou morale et une profanation du sacré.⁴⁷

La polysémie du *ductus* coranique en Q 4:157 est en cela particulièrement significative. Sur le plan de l'intertextualité, les sens proposés (insulte et haine) trouvent en effet des résonances certaines avec le Nouveau Testament. L'injure et la haine y sont assimilées à une forme de meurtre. Dans le Sermon sur la montagne (Mt 5:21-22), Jésus élargit la portée du premier commandement en condamnant indistinctement le meurtre, la colère et l'usage de

⁴¹ VAN PUTTEN 2018.

⁴² LANE 1872, vol. 4, p. 1603-1604.

⁴³ Sur ce point en particulier, voir DEROCHE 2009, p. 62. Sur la *hamza* dans le codex de Paris, cf. DEROCHE 2009, p. 66-71. La sourate contenant la dernière occurrence la racine ŠN' n'est pas préservée dans le manuscrit.

⁴⁴ L'usage du *ta marbūṭa* en arabe dans le mot *šanā'atan* pourrait ici encore désigner cette haine en particulier et va dans ce sens.

⁴⁵ BROWN, DRIVER, BRIGGS 2010, p. 319-320.

⁴⁶ KAZIMIRSKI 1860, vol. 1, p. 1038-1039.

⁴⁷ Le sens de profaner serait شَاب en arabe et ܫܒܐ syriaque, le *pael* de ܫܒܐ.

termes injurieux à l'égard d'un frère.⁴⁸ De plus, en 1 Jn 3:15, on lit : « Quiconque hait son frère est un meurtrier, et vous savez qu'aucun meurtrier ne possède en lui la vie éternelle ».⁴⁹

Cette idée est déjà présente dans le judaïsme ancien. Selon le Talmud, la haine dite gratuite (שנאת תורה) constitue la raison principale de la destruction du Second Temple. Plus encore, elle équivalait aux trois péchés majeurs que sont l'idolâtrie, la transgression des interdits sexuels et le meurtre, ces derniers étant eux-mêmes les causes de la destruction du Premier Temple (*Yoma* 9b). On peut donc voir dans cette polysémie une pointe d'ironie qui ne serait pas involontaire. Pour le lecteur ou l'auditeur averti, le verset coranique ferait allusion à un acte ou un sentiment (insulte ou haine) aussi grave que le meurtre lui-même, bien que les Juifs ne soient pas tenus pour responsables de la mort du Christ.

Jusqu'ici, les versets coraniques mettaient en perspective une polémique juive dirigée contre Marie et Jésus, marquée par le dénigrement et l'hostilité. Or, en Q 4:158, une phrase qui condamne des opinions divergentes (sur la responsabilité des Juifs ou sur la mort de Jésus) opère un changement de ton dans la séquence: « En vérité, ceux qui se sont opposés à ce sujet sont certes dans un doute à son endroit. Ils n'en ont nulle connaissance et ne suivent que conjecture. Ils ne l'ont certainement pas tué ». La redondance de la dénégation (« ils ne l'ont certainement pas tué » après « ils ne l'ont ni tué ni crucifié ») peut répondre à un effet de style, ou constituer un ajout ultérieur.⁵⁰ Il est nécessaire de mettre en évidence deux points importants.

Premièrement, l'argumentation coranique qui s'appuie sur une accumulation de griefs à l'égard d'opposants (ils sont en proie au doute, à l'ignorance et l'hypothèse) n'est pas exclusive à Q 4:158 et fait partie de l'arsenal rhétorique coranique. Les formules utilisées (« ils n'en ont aucune connaissance » et « ils ne font que suivre des conjectures ») se retrouvent en effet avec des variations mineures au sein d'autres versets de nature polémique (Q 6:116, 10:66, 53:23 et 53:28).⁵¹

Deuxièmement, les adversaires dont il est question ne sont pas clairement identifiés : ils sont désignés par le pronom relatif *al-ladīnna* (« ceux qui »). Comme l'a montré Azaiez, l'anonymat et l'indétermination de l'adversaire dans la polémique coranique en général poursuit une stratégie plurielle : dévaloriser l'opposant, élargir l'audience concernée, créer une connivence avec le lecteur/auditeur et actualiser la controverse à chaque interaction avec le texte.⁵² Le passage coranique peut ainsi s'inscrire dans le contexte historique de l'Arabie du 7^e siècle ou dans un contexte d'élaboration plus tardif.⁵³ Son caractère allusif permet aussi de réorienter stratégiquement le propos contre un nouvel ennemi. Il faut donc en déduire qu'il s'agit très certainement d'une interpolation qui ouvre la voie à la controverse musulmane anti-chrétienne au sujet de la crucifixion.

Après l'abaissement de Jésus, découlant du dédain dont il a fait l'objet (« c'est une insulte pour eux »), vient ensuite son élévation par l'entremise divine en Q 4:158 : « mais Dieu l'a

⁴⁸ MARGUERAT 1995, p. 152-158.

⁴⁹ La Peshitta donne *ܘܢܘܨܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܘܢܘܨܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ* et utilise le verbe *ܘܢܘܨܘܢܐ* (« haïr ») au participe *ܘܢܘܨܘܢܐ*.

⁵⁰ Il est possible d'envisager une autre signification en lien avec la non-reconnaissance du Christ par les Juifs, comme nous le verrons plus loin.

⁵¹ En particulier dans les polémiques coraniques contre le paganisme. Au sujet des divinités païennes dans le Coran, voir CRONE 2010.

⁵² AZAIEZ 2015, p. 156.

⁵³ Le verset coranique serait l'écho de controverses christologiques de l'Antiquité tardive, cf. DEBIE 2016, p. 150-151. Cette grille d'interprétation « hérésiologique » a été remise en question, cf. DYE 2021b.

feste sous de nombreuses formes et peut s'inscrire, notamment, dans le cadre de serments de malédictions et de reproches, comme c'est le cas dans le contexte de Q 4:156-159.⁶²

Après la phase d'abaissement et d'élévation en Ph 2, Paul exprime le triomphe inconditionnel du Christ sur la création entière : « que tout genou fléchisse », « que toute langue le reconnaisse publiquement » (Ph 2:10). Le verbe utilisé est ἐξομολογέω qui signifie « témoigner », « confesser », et renvoie à une profession de foi.⁶³ Ce n'est donc certainement pas un hasard si en Q 4:159 le Coran conçoit également un acte de foi impératif. Toutefois, ce n'est pas l'entièreté de la création qui est concernée, mais une catégorie d'hommes seulement : « Il n'est [personne] parmi les gens du Livre qui ne croira pas en lui (*la-yu 'minanna bihi*) avant sa mort (*qabla mawtihi*) », ou « avant leur mort (*qabla mawtihim*) », selon une variante canonique notable.⁶⁴ La signification précise de la phrase (doublement négative) est ambiguë en raison de l'utilisation du pronom suffixe masculin singulier *-hi* dont l'antécédent n'est pas clairement identifiable. La foi est-elle dirigée vers Dieu ou le Christ ? La formule « gens du Livre » concerne-t-elle ici les Juifs en particulier ou inclut-elle les Chrétiens ?⁶⁵ Comment faut-il comprendre le complément de temps « avant sa mort ? ».

Un premier élément de compréhension est fourni par le Deutéro-Isaïe qui constitue l'arrière-fond de l'hymne de Paul. Alletti a souligné le rapport entre Ph 2:10 et Is 45:23 où est annoncée la domination universelle, non pas du Christ, mais du Dieu unique : « Je le jure par moi-même, la vérité sort de ma bouche et ma parole ne sera point révoquée : Tout genou fléchira devant moi, toute langue jurera par moi ».⁶⁶ Le contenu de la confession est ensuite formulé en Is 45:24 : « En l'Éternel, dit-on de moi, est la justice et la force ».⁶⁷ Le verbe *šb'* (« jurer ») en Is 45:23 correspond bien à notre conjecture *'alā* (qui a le même sens) en Q 4:158. De plus, les contextes immédiats des versets isaïens et coraniques se rejoignent. Les deux textes décrivent le même attribut de puissance divine qui, en arabe et en hébreu, est d'ailleurs rendu par un mot dérivé de la racine sémitique commune *'ZZ*.⁶⁸ Is 45:24 utilise les substantifs « justice et force (*'oz*) » et Q 4:158 les adjectifs « puissant (*'aziz*) et sage ».

On peut raisonnablement supposer que la phrase coranique a été influencée ici par le souvenir d'Isaïe, puisqu'elle condense en l'espace de quelques mots seulement les thèmes du serment, de la puissance divine et de la reconnaissance inconditionnelle, moyennant certes des réajustements.⁶⁹ Nous suggérons par conséquent de la lire, non pas *bal rafa 'ahu 'llahu 'ilayhi* (« mais Dieu l'a élevé vers lui »), mais *bal rafa 'ahu 'llahu 'alāhu* (« mais Dieu l'a élevé. Il l'a juré »). Une nouvelle phrase commence donc à partir de *'alāhu*. Le suffixe pronominal *-hu* est anticipatif et renvoie à la proposition suivante (*wa-in...*). Le serment porte alors sur la

⁶² Pour une typologie détaillée des différentes formes de polémique dans le Coran, voir ROBINSON 2003, p. 116-117. Notons que dans la Vulgate, c'est surtout la racine *QSM* qui est employée.

⁶³ MICHEL 1967.

⁶⁴ La variante de lecture est mentionnée dans la recension d'Ubayy ibn Ka'b (m. 649), voir JEFFERY 1937, p. 127.

⁶⁵ Cette expression (dans le Coran) désigne généralement aussi bien les Juifs que les Chrétiens, ou les Chrétiens et les Juifs seulement. Pour une vision alternative, on se reportera à GALLEZ 2008.

⁶⁶ ALETTI 2005, p. 141 note 4, p. 172-173.

⁶⁷ La phrase est difficile à interpréter en raison de la position de *لِي* (« pour moi ») et *أَمْرًا* (« il dit ») dans la phrase.

⁶⁸ GESENIUS 1921, p. 577. WAGNER 1989, p. 2-14.

⁶⁹ La présence du thème de la reconnaissance dans Philippiens 2, inspiré par le texte d'Isaïe, a-t-elle facilité une recomposition postérieure du Coran en recourant au contexte plus large d'Isaïe ? Ou le Coran s'est-il directement appuyé sur Isaïe ? Nous aborderons ces questions dans notre conclusion.

croissance des gens du Livre : dans *la-yu'minanna*, la particule énergique *la-*, souvent employée pour signifier la réalisation d'une chose certaine ou un serment, renforce cette hypothèse. Suit une déclaration divine solennelle. La mention des attributs divins peut alors correspondre soit à une incise, soit aux premiers mots du discours direct dans lequel Dieu parle de lui-même : « [Dieu] l'a juré — Dieu est puissant et sage : *Il n'est [personne] parmi les gens du Livre, qui ne croira pas en lui ... !* » ou « [Dieu] l'a juré : *Dieu est puissant et sage ! Il n'est [personne] parmi les gens du Livre, qui ne croira pas en lui ... !* ».

Dans le cas où la croyance porterait sur le Messie, la phrase viendrait expliciter l'intervention divine en faveur de Jésus : une catégorie de réfractaires, dominés par plus puissant qu'eux, croira en lui. L'expression « gens du Livre » ne concernerait donc ici que les Juifs, puisque les Chrétiens reconnaissent la messianité de Jésus. Il pourrait même s'agir d'une influence de la théologie néotestamentaire, avoir foi en le Christ étant une condition essentielle pour accéder à la vie éternelle.⁷⁰

En Q 4:159, Jésus ou Dieu est ensuite présenté comme un témoin eschatologique contre les mêmes gens du Livre.⁷¹ Les premiers mots de la phrase *ويوم العظامه* (Fig. 9a et 9b) sont généralement lus comme un complément circonstanciel de temps : *wa-yawma l-qiyamata* (« au jour de la résurrection »). Toutefois, on peut très bien considérer le *waw* comme une particule de serment et comprendre : « Par le jour de la résurrection ! (*wa yawmi l-qiyamati*) ». L'attestation divine qui s'inscrit logiquement dans la continuité du verbe « il a juré » serait certes disloquée, mais elle présente un style saccadé commun à d'autres sourates. Dieu jure par le jour de la résurrection en Q 75:1 dans une sourate éponyme qui porte en grande partie sur la résurrection des corps et se clôture par une question : « Dieu n'est-il pas capable de faire revivre les morts ? » On aurait alors une allusion au pouvoir divin résurrector. D'un point de vue intratextuel, il s'agit sans doute de conduire l'auditeur ou le lecteur à considérer la réalité de la résurrection en général, voire de Jésus en particulier. La dernière partie de Q 4:159, interprétée comme l'annonce du témoignage eschatologique de Jésus, a servi de base aux exégètes classiques musulmans pour appuyer la croyance en la parousie. Celle-ci s'est articulée dans une perspective anti-chrétienne, renforçant par là même un rejet de l'idée de la mort de Jésus.⁷² Or, ce rejet repose sur des bases discutables.

Nous arrivons à présent au dernier point de convergence, et non des moindres, entre Ph 2:5-11, le Deutéro-Isaïe et le passage coranique sur la crucifixion: celui de la mort ou de l'humiliation volontaire du Messie. En Q 4:159, la proposition temporelle *qabla mawtihi* (« avant sa mort ») a donné lieu à des interprétations divergentes. Le suffixe possessif *-hi* renverrait soit à Jésus, soit à toute personne faisant partie des *ahl -al-kitāb*. L'interprétation traditionnelle musulmane consiste à dire, pour simplifier, que les gens du Livre reconnaîtront Jésus avant sa mort qui adviendra à la fin des temps, car il est toujours vivant, ou avant leur propre mort dans le monde ici-bas.

Il est cependant possible d'offrir une lecture alternative à *هل موته* (Fig. 10). Elle consiste à : (1) adopter une ponctuation après *la-yu'minanna bihi* et à envisager la séquence suivante

⁷⁰ Le verbe *أمن* avec la préposition *ب* reflèterait alors le grec *πιστεύω* *èn* et le syriaque *ܕܡܚܝܢ* (« croire en »).

⁷¹ S'il est question de Jésus, il est peut-être fait allusion à Apocalypse 1:5 où le Messie est décrit comme « un témoin fidèle » (*ὁ μάρτυς ὁ πιστός*). Notons qu'on peut aussi lire *takūnu* (« tu seras ») au lieu de *yakūnu*, la phrase s'adressant alors à Muhammad. La variante est rapportée par Ibn Ḥālawaih (d. 981) dans son *Muḥtaṣar*, selon le Corpus Coranicum (accessible en ligne). Une troisième possibilité est *nakūnu* (« nous serons ») faisant de Dieu, locuteur omniscient, le témoin à la fin des temps.

⁷² REYNOLDS 2009, p. 249-251.

comme une phrase distincte ; (2) se défaire du vocalisme traditionnel et à s'en tenir uniquement à la base consonantique des mots *qabla mawtihi*. On peut ainsi lire *qbl mwith* comme un verbe à la troisième personne du masculin singulier de l'accompli, suivi d'un complément d'objet à l'accusatif. On aurait donc la phrase *qabila mawtahu* (« il a accepté sa mort ») qui peut être interprétée de deux manières. Soit le sujet de *qabila* est Jésus qui a accepté sa propre mort ; soit Dieu, sujet de l'action, a reçu ou accepté la mort de Jésus. Dans le contexte immédiat de la crucifixion, les deux sens ouvrent des pistes d'interprétation intéressantes.

Si nous appliquons le verbe *qbl* (« accepter ») à Jésus, il est possible de voir là une allusion à l'obéissance du Christ jusque dans la mort exprimée en Ph 2:8 : γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου (« devenant obéissant jusque dans la mort ») et *ⲗⲁⲅⲁⲗ ⲛⲁ ⲁⲃⲃⲁⲗⲁⲛ* (« il a obéi jusqu'à la mort »), la racine *ⲁⲃⲃ* signifiant « écouter, obéir, accepter ».⁷³ Cette idée rejoindrait également une interprétation typique du livre d'Isaïe selon laquelle le Serviteur souffrant s'est soumis à la mort : *ⲗⲁⲅⲁⲗ ⲛⲁ ⲁⲃⲃⲁⲗⲁⲛ* (« il s'est dépouillé lui-même jusqu'à la mort ») en Is 53:12. Dans ce cas, Jésus aurait accepté la mort de son plein gré. Ceci exclurait *de facto* la responsabilité des Juifs. Le Coran ne ferait pas non plus écho aux querelles entre Sévériens et Julianistes selon l'hypothèse parfois avancée dans les études sur ce passage coranique. Comme l'a montré Draguet, Julien d'Halicarnasse insiste sur « le caractère volontaire des souffrances et de la passion du Christ ».⁷⁴ Dans ses écrits, Julien utilise d'ailleurs souvent l'adverbe *ἐκουσίως* (« volontairement »), soulignant la liberté du Christ devant la mort. Le Coran refléterait en réalité l'idée chrétienne selon laquelle la mort du Christ est un acte volontaire qui trouve sa correspondance étroite dans le Nouveau Testament. Nous y reviendrons.

Si, en revanche, nous appliquons le verbe *qbl* à Dieu, entendu comme sujet, le Coran signifierait que Dieu a accepté la mort de Jésus. Cette lecture revêt, elle aussi, une importance particulière, le verbe *qbl* dans la Bible hébraïque et le Nouveau Testament étant utilisé pour exprimer la notion de sacrifice cultuel (avec « offrande », *qorbān* en hébreu).⁷⁵ Cette idée apparaît notamment en Eph 5:2 : « le Christ, qui nous a aimés, et qui s'est livré lui-même à Dieu pour nous comme une offrande et un sacrifice de bonne odeur ». L'interprétation que nous proposons donnerait alors au passage coranique sur la mort de Jésus une connotation sacrificielle. Elle pourrait même suggérer une forme d'expiation faisant écho à la sotériologie du Nouveau Testament. Dans les deux cas, la racine *qbl* ne semble pas être une coïncidence dans le contexte de la crucifixion dans le Coran.

Pour bien comprendre la légitimité de la lecture proposée (*qabila mawtahu*), il convient d'examiner s'il existe une expression comparable dans d'autres traditions scripturaires chrétiennes. De fait, la co-occurrence des racines *qbl* et *mwt* se retrouve dans la littérature syriaque qui renferme une formulation parfaitement identique, en parlant de Jésus. Afin de mener à bien notre enquête, nous avons utilisé Simtho, une base de données en ligne regroupant plus de trois cent textes syriaques.⁷⁶ La plateforme permet de rechercher des textes par types de requêtes (mot, phrase, séquence de caractères, etc.) et de générer des concordances simples ou parallèles. L'outil permet également de rechercher un mot en spécifiant le contexte. Cette dernière option est particulièrement pertinente si l'on s'intéresse à la proximité de deux termes dans un même contexte. Nous avons donc exploité cette fonctionnalité pour identifier des pas-

⁷³ C'est également le cas en hébreu et en araméen targumique cf. KITTEL 1964, p. 220.

⁷⁴ DRAGUET 1924, p. 184-194.

⁷⁵ BOTTERWECK et alii 2004, vol. 13, p. 152-158.

⁷⁶ [<https://bethmardutho.org/simtho/>].

possèdent une portée théologique significative. L'hypothèse de lecture « il a accepté sa mort » offre donc une alternative plausible à la leçon traditionnelle « avant sa mort ».

À la lumière de ce qui précède, nous proposons une nouvelle compréhension du passage sur la crucifixion dans le Coran. Ont été retenus dans le texte, les sens qui reflètent les arguments majeurs développés plus haut. Une ébauche d'apparat diacritique reprend les autres possibilités de lecture envisagées (= D) qui diffèrent de la Vulgate (= V). Dans le texte arabe, la translittération et la traduction française, les mots reconstruits hypothétiquement sont marqués en gras. Les versets, dont la numérotation est donnée entre parenthèses, sont réorganisés en fonction de la progression du propos.

<p>[156] wa-bi-kufrihim wa-qawlihim 'alā maryama buhtanan 'azīman [157] wa-qawlihim 'inna qatalna l-masīḥa 'isā bna maryam rasūla llāhi</p> <p>wa-mā qatalūhu wa-mā ṣalabūhu wa-lākinna¹ subbatan² lahum {...} wa-mā qatalūhu yaqīnan</p> <p>[158] bal rafa 'ahu 'llahu 'alāhu³ wa-kāna llāhu 'azīzan ḥakīman [159] wa-'in min 'ahli l-kitabi 'illa la-yu' minanna bihi</p> <p>qabila mawtahu⁴ wa-yawmi⁵ l-qiyāmati yakūnu 'alayhim šahīdan</p> <hr/> <p>1. wa-lākinna] wa-lakāna D; wa-lākin V</p> <p>2. subbatan] šanā'atan D; šubbiha V</p> <p>3. 'alāhu] D; 'ilayhi V</p> <p>4. qabila mawtahu] D ; qabla mawtihi V</p> <p>5. wa-yawmi] D; wa-yawma V</p>	<p>[156] وَيَكْفُرْهُمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا [157] وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن سُبَّتْ لَهُمْ [158] {...} بَل رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَٰهًا وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا [159] وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا</p> <hr/> <p>1. وَلَكِن: وَلَكِنْ</p> <p>2. سُبَّتْ: سَبَّهُ</p> <p>3. إِلَٰهًا: إِلَٰهِي</p> <p>4. قَبْلَ مَوْتِهِ: قَبْلَ مَوْتِهِ</p> <p>5. وَيَوْمَ: وَيَوْمِ</p>	<p>[156] [Nous avons scellé leur cœur] à cause de leur incrédulité et de leur propos contre Marie, une immense calomnie [157] et [à cause de] leur propos : « Nous avons tué le Messie, Jésus fils de Marie, le messager de Dieu ! ».</p> <p>Ils ne l'ont ni tué ni crucifié ; mais c'est¹ une insulte pour eux.² {...}⁸⁵ Il ne l'ont certainement pas tué.</p> <p>[158.] Au contraire, Dieu l'a élevé.</p> <p>Il l'a juré² — Dieu est puissant et sage : [159] « Il n'est [personne] parmi les gens du Livre, qui ne croira pas en lui ! »</p> <p>Il a accepté sa mort⁴. Par le jour de la résurrection !⁵ Il sera témoin contre eux.</p> <hr/> <p>1. mais c'est] c'est certes en effet D; mais V</p> <p>2. une insulte pour eux] un sujet d'insulte pour eux D; de la haine de leur part D; [cela] leur a semblé [ainsi] V</p> <p>3. il a juré] il a exercé son pouvoir D ; vers lui V</p> <p>4. il a accepté sa mort] D ; avant leur mort V</p> <p>5. par le jour] D ; le jour V</p>
--	---	--

On remarquera que dans la Vulgate, les versets s'achèvent principalement par la terminaison *-an* dont la prononciation pausale devient *-ā*. Selon notre nouvelle lecture, le style est plus haché à la fin du passage et introduit davantage de rimes en *h* (◦) : 'llah(u)'/alāh(u), bih(i)/

⁸⁵ Ici intervient l'interpolation au sujet des opinions divergentes.

mawtah(u)/l-qiyāma(ti), avec la prononciation pausale du *ta marbūṭa* en *h*. Le changement de rythme va de pair avec le changement de sujet traité : le dévoilement du dessous des événements et le témoignage eschatologique. Ces rimes, qui contribuent à renforcer l'intensité du passage, concordent parfaitement avec le style apocalyptique coranique.

Au terme de cette enquête, il convient de synthétiser nos observations et d'apporter des éléments de conclusion. Tout d'abord, au niveau de la critique rédactionnelle, il apparaît très clairement que la composition coranique initiale contient des ajouts et des transitions en vue de l'adapter à un nouvel objectif. Ce dernier semble avoir progressivement évolué. Q 4:156-159 est au départ un texte polémique dirigé contre les Juifs qui soutiennent avoir tué et crucifié Jésus, qu'ils n'ont pas reconnu comme le Messie. Le Coran dément les propos des Juifs, considérés comme une marque d'insulte ou de haine, et prend parti pour les Chrétiens, en appuyant l'idée de la mort volontaire du Christ. Le texte, à partir de « en vérité, ceux qui se sont opposés à ce sujet » jusqu'à « ne suivent que conjecture » en Q 4:157 apparaît comme une addition ultérieure visant certainement à verrouiller toute velléité de débat à ce propos. Le passage, (re)dirigé contre les gens du Livre, formule commodément interprétée de manière ambiguë et inclusive, a ensuite sans doute permis de s'engager plus aisément dans une polémique au sujet de la crucifixion avec les Chrétiens.

Sur le plan de la critique des sources, le passage coranique a montré de nombreux parallèles avec l'hymne paulinien et le poème du Serviteur souffrant dans le Deutéro-Isaïe. Ces deux textes ont exercé une influence significative sur le schéma théologique de Q 4:156-159. La raison de ce rapprochement dans le Coran est certainement d'ordre rhétorique. En se basant sur un noyau thématique connu aussi bien des Juifs que des Chrétiens, le Coran visait à attirer l'attention d'un large auditoire par un effet de double résonance. Q 4:156-159 révèle plusieurs traits communs avec l'épître aux Philippiens et le Deutéro-Isaïe, mais comme on décèle la présence d'accords majeurs avec ce dernier qui ne figurent pas dans le premier (sur base d'équivalences sémantiques et thématiques), nous serions enclins à conclure à un substrat isaïen. Ces liens peuvent toutefois illustrer une situation plus complexe, car il est difficile de déterminer si cette hétérogénéité résulte d'une diversification des sources (vétéro- et néo-testamentaires, directes ou indirectes) dans la composition originelle du passage coranique, ou d'interventions rédactionnelles successives obéissant à la reformulation d'un projet littéraire et théologique.

Bien que la question reste ouverte, les similitudes entre l'hymne au Christ, le poème du Serviteur souffrant et le Coran offrent une grille de compréhension particulièrement éclairante pour procéder à une relecture d'ensemble de Q 4:156-159. Celle-ci a été conduite à partir du *ductus* consonantique de la Vulgate. Les résultats obtenus gagneraient à être comparés avec un échantillon plus large d'anciens manuscrits du Coran. De plus, pour élargir le champ des traductions et interprétations, il conviendrait d'explorer d'éventuels parallèles contextuels dans les sources de l'Antiquité tardive, au-delà des sources syriaques seulement. La linguistique de corpus et les bases de données textuelles disponibles à l'ère digitale constitueraient alors un outil précieux. La démarche adoptée a abouti à de premiers résultats probants, offrant, en faisant table rase de la tradition, une compréhension nouvelle.

Au niveau de la critique textuelle, la réduction de certains mots à leur *rasm* a montré qu'il existait de manière évidente plusieurs possibilités de lecture. Ces dernières (parmi lesquelles il est difficile de trancher) concernent tantôt le texte consonantique, tantôt le vocalisme. Nombre d'entre elles, conformes à ce que nous savons de l'orthographe coranique dans les manuscrits anciens, ont cependant révélé une riche intertextualité avec l'Ancien et le Nouveau Testament. Zaehner avait mis en évidence plusieurs liens frappants entre le Coran et Ph 2:5-11 : la mort, la crucifixion, la similarité ou l'apparence, l'abaissement et l'élévation. Nos recherches, élargies au poème du Serviteur souffrant dans le Deutéro-Isaïe, ont conduit à la décou-

verte d'autres similitudes, jusqu'alors passées inaperçues : l'humiliation du Christ, le serment divin, la reconnaissance et l'acceptation de la mort.

L'analyse structurale de Q 4:156-159 révèle une composition théologique et littéraire élaborée. Celle-ci est en effet caractérisée par une alternance entre différentes phases d'abaissement et d'élévation qui provoquent tour à tour un renversement des rôles parmi les protagonistes :

1. l'abaissement et le mépris de Marie et Jésus par les Juifs exprimé par un parallélisme lexical et sémantique : « leur propos... une calomnie »/« leur propos... une insulte ».
2. l'élévation honorifique de Jésus par Dieu en réponse au dédain des Juifs.
3. l'abaissement forcé des Juifs contraints à la croyance par Dieu, ce qui constitue une sorte d'explicitation de l'élévation de Jésus ; cette séquence se situe exactement au centre du passage.
4. l'abaissement volontaire de Jésus face à la mort qui montre sa grandeur, provoquant la surprise. Contrairement à Philippiens 2 et au Deutéro-Isaïe, la séquence est donc inversée dans le Coran. D'abord Dieu intervient, puis il révèle pourquoi : car Jésus a choisi de s'abaisser.
5. la consécration de la supériorité divine ou messianique dans une perspective eschatologique.

À cette succession de phases, vient s'ajouter un procédé littéraire et herméneutique qui place le texte sous le signe de la polysémie. Les termes que nous avons extraits à partir du *ductus* dans le Coran offrent en effet des échos multiples (« haine », « insulte », « meurtre », « pouvoir », et « serment ») qui créent des connexions intertextuelles significatives avec la Bible et illustrent un lien évident de cohérence. Attendu que la polysémie et les jeux de mots dans le texte revêtent une portée théologique, il est difficile de concevoir qu'ils soient le fruit d'une coïncidence, comme nous avons pu le constater. Sans verser dans la surinterprétation, nous aurons l'audace de fournir un dernier exemple pour le démontrer.

Les propos ironiques tenus par les Juifs « nous avons tué le Messie », qu'ils n'ont pas reconnu, font l'objet d'une triple négation : « ils ne l'ont ni tué, ni crucifié » et « ils ne l'ont certainement pas tué ». Comment ignorer ici que le squelette consonantique de « tué » en arabe peut être, lui aussi, lu « accepté » ? La phrase « ils ne l'ont pas tué » comporte ainsi l'expression implicite du rejet, par les Juifs, de Jésus (« ils ne l'ont pas accepté »). Par conséquent, la condamnation divine porterait non seulement sur la revendication des Juifs d'avoir joué un rôle dans la mort de Jésus (qu'il a lui-même acceptée), mais également sur la négation de son identité messianique (que les Juifs seront contraints de reconnaître).⁸⁶

L'usage de la polysémie enrichit donc non seulement la compréhension du passage du Coran au niveau lexical, mais il induit aussi la superposition d'argumentations parallèles. Ces techniques, propres à quelqu'un de rompu à l'exercice herméneutique, ne sont pas sans rappeler les procédés midrashiques qui cherchent à explorer des couches de signification latentes dans les Écritures. Pour reprendre une image du Talmud de Babylone (*Sanhedrin* 34b), l'écrit est « comme le marteau qui frappe le rocher en faisant jaillir d'innombrables étincelles ».

Sur le plan théologique, Q 4:156-159 implique une idée clé que l'on peut résumer de la manière suivante. Les Juifs ne sont responsables ni de la mort ni de la crucifixion de Jésus,

⁸⁶ Le verbe *qbl* n'est, une fois de plus, pas anodin dans ce contexte. En Jn 5:43, Jésus condamne les Juifs qui l'ont rejeté en ces termes : « Je suis venu au nom de mon Père, et vous ne m'acceptez pas. Si un autre vient en son propre nom, vous l'accepterez ». Dans la tradition chrétienne, ce passage est souvent interprété comme une référence aux faux messies ainsi qu'à la figure eschatologique de l'Antéchrist.

car Dieu a reçu la mort de Jésus, ou Jésus a accepté sa propre mort, induisant un sacrifice de sa part. Le passage coranique montre donc que personne ne s'est interposé entre Dieu et son Messie qui n'était pas victime, mais acteur des événements. Les implications de cette lecture sont loin d'être négligeables. La mort volontaire du Christ pouvait éventuellement être acceptée au sein de l'islam naissant (ou proto-islam) qui n'était pas encore cristallisé en une identité religieuse distincte. Toutefois, à l'époque du calife 'Abd al-Malik, dans un contexte de rivalité politiques et religieuses marqué par un processus de canonisation du Coran, les choses ont dû prendre une autre tournure.

Les motifs de « l'acceptation » ou de « la réception » induisent tous deux, non seulement la mort de Jésus, mais également le don de sa vie, avec les conséquences que cela implique. Si Jésus a accepté de mourir, a-t-il accepté de souffrir ? Qu'en est-il de la résurrection ? Sans aller jusque-là (du moins sur base de nos actuelles connaissances) et même si ces questions ne remettent en cause ni le credo anti-trinitaire du Coran ni celui de la non-divinité de Jésus, on comprend qu'elles auraient pu poser problème pour des raisons de définition identitaire. En minant tout fondement à la croyance en la résurrection et en la rédemption, il était certainement plus facile d'opérer une distinction nette entre l'islam et le christianisme, coupant court à toute élaboration christologique.

Une fois le squelette consonantique du Coran figé au moyen de signes diacritiques et vocaliques, l'idée de la mort volontaire du Christ a pu être ensevelie, sciemment ou non. Les couches d'interprétations de la tradition exégétique musulmane classique ont ensuite produit les effets du temps. Or, si notre hypothèse est plausible, le Coran véhiculerait en réalité l'enseignement fédérateur du Nouveau Testament selon lequel la mort de Jésus est un acte délibéré, tel qu'il est exprimé en Jn 10:17-18 : « Le Père m'aime, parce que je donne ma vie, afin de la reprendre. Personne ne me l'ôte, mais je la donne de moi-même ». Cette conclusion résulte moins d'une quête d'harmonisation forcée entre le Coran et la Bible, que de la nature même du passage coranique sur la crucifixion : ce dernier présente en effet tous les traits d'un texte de convergence avec le christianisme.⁸⁷ La différence entre *qabla* et *qabila* en Q 4:159 consiste en une variation infime du vocalisme. Sa portée n'en demeure pas moins colossale : elle remet en question un point de controverse christologique majeur entre l'islam et le christianisme. Un point dont l'équilibre reposerait, littéralement, sur l'ajout ou le retranchement d'un *iota*.

⁸⁷ Sur cette notion particulière et d'autres textes de convergence (en lien avec la tradition mariale), voir VAN DER VELDEN 2007 et DYE 2023.

ILLUSTRATIONS

Codex Parisino-petropolitanus, Manuscrit Bibliothèque Nationale de France, Arabe 328a

Fig. 1. Q 4:157, fol. 19v

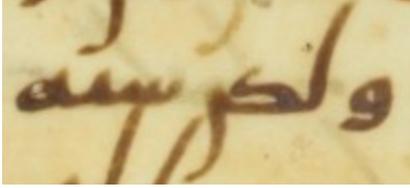


Fig. 2. Q 5:2, fol. 20v

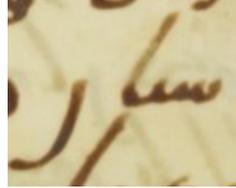


Fig. 3. Q 5:8, fol. 21v



Fig. 4. Q 6:108, fol. 26v



Fig. 5. Q 6:108, fol. 26v

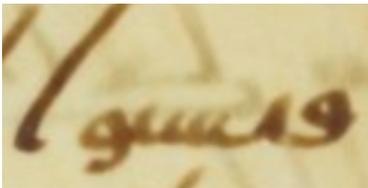


Fig. 6. Q 4:158, fol. 19v

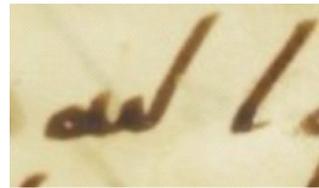


Fig. 7. Q 7:158, fol. 37r

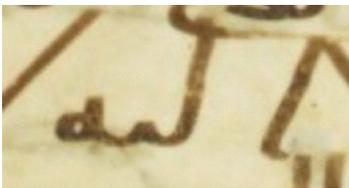


Fig. 8. Q 7:140, fol. 36r

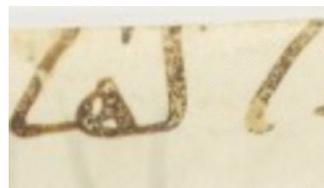


Fig. 9a. Q 4:159, fol. 19



Fig. 9b. Q 4:159, fol. 19

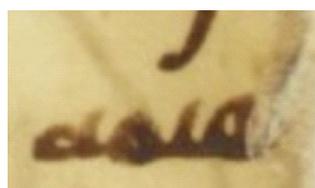
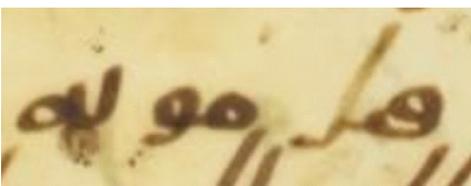


Fig. 10. Q 4:159, fol. 19v



BIBLIOGRAPHIE

- ALLETI J.-N., 2005 : Aletti, *Saint Paul : Épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire* (Études Bibliques, 55), Paris.
- AMIR-MOEZZI M.A., DYE G. (dir.), 2019 : *Le Coran des historiens*, 3 vol., Paris.
- AZAIÉZ M., 2015 : *Le contre-discours coranique* (Studies in the History and Culture of the Middle East 30), Berlin.
- AZAIÉZ M. et alii, 2016 : *The Qur'an Seminar Commentary. A Collaborative Study of 50 Qur'anic Passages*, Berlin.
- BASETTI-SANI G., 1977 : G. Bassetti-Sani, *The Koran in the Light of Christ*, Chicago.
- BISHOP E.E.F., 1940 : « Shubihha lahum: a Suggestion from the New Testament », *The Muslim World* 30/1, p. 67-75.
- BEDJAN P., 1910 : *Nestorius. Le Livre d'Héraclide de Damas*, Leipzig.
- BELL T.R., 1937 : *The Qur'an. Translated, with a Critical Re-arrangement of the Surahs*, vol. 1, Edinburgh.
- BIANCHI E., 2007 : *Vivre c'est le Christ, La lettre au Philippiens*, Paris.
- BLACHERÉ R., GAUDEFROY-DEMOMBYNES M., 1975 : *Grammaire de l'Arabe classique*, 4^e éd., Paris.
- BLAU J., 1966-1967 : *A Grammar of Christian Arabic, Based Mainly on South-Palestinian Texts from the First Millennium*, 3 fasc. (CSCO 267, 276, 279/Subsidia 27-29), Louvain.
- BOTTERWECK J. et alii (éd.), 2004 : *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 13, Grand Rapids, Cambridge.
- BROWN F., DRIVER R., BRIGGS C., 2010 : *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon, With an appendix containing the Biblical Aramaic*, Peabody Massachusetts.
- BURTON J., 1988 : « Linguistic errors in the Qur'ān », dans *Journal of Semitic Studies* 38/2, p. 181-196.
- CRONE P., 2010 : « The Religion of the Qur'ānic Pagans: God and the Lesser Deities », dans *Arabica* 57, p. 151-200.
- DEBIE M., 2016 : « Les controverses miaphysites en Arabie et le Coran », dans F. RUANI (dir.), *Les controverses religieuses en syriaque* (Études syriaques 13), Paris, p. 137-156.
- DE HALLEUX A., 1977 : *Philoxène de Mabbog. Commentaire du prologue johannique* (*Ms. Br. Mus. Add. 14, 534*), 2 vol. (CSCO 380-381, Syr. 165-166), Louvain.
- DE PREMARE A.-L., 2005 : « 'Abd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran », dans K.-H. OHLIG, G.-R. PUIN (éd.), *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin, p. 179-211.
- DRAGUET R., 1924 : *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ: études d'histoire littéraire et doctrinale, suivie des*

fragments dogmatiques de Julien (texte syriaque et traduction grecque), Louvain.

- DYE G., 2015 : « Pourquoi et comment se fait un texte canonique ? Quelques réflexions sur l'histoire du Coran », dans C. BROUWER, G. DYE et A. VAN ROMPAEY (éd.), *Hérésies : une construction d'identités religieuses* (Problèmes d'histoire des religions 22), Bruxelles, p. 55-104.
- , 2019 : « Le corpus coranique : contexte et composition », dans M.A. AMIR-MOEZZI, G. DYE (dir.), *Le Coran des historiens*, vol. 1, Paris, p. 839-953.
- , 2021a : « Concepts and Methods in the Study of the Qur'ān », dans *Religions* 12(8)/599, p. 1-17.
- , 2021b : « Mapping the Sources of the Qur'anic Jesus », dans M. BJERREGAARD MORTENSEN, G. DYE, I. W. OLIVER, T. TESEI (éd.), *The Study of Islamic Origins. New Perspectives and Contexts*, Berlin, p. 153-175.
- , 2023 : « The Qur'anic Mary and the Chronology of the Qur'an », dans G. DYE (éd.), *Early Islam. The Sectarian Milieu of Late Antiquity ?* (Problèmes d'histoire des religions 29), Bruxelles, p. 159-201.
- DEROCHE F., 2009 : *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam. Le codex parisino-petropolitanus* (Texts and Studies on the Qur'ān 5), Leiden, Boston.
- , 2014 : *Qur'ans of the Umayyads. A First Overview* (Leiden studies in Islam and society 1), Leiden, Boston.
- FEE G.D., 1995 : *Paul's Letter to the Philippians (New International Commentary on the New Testament)*, Grand Rapids.
- GALLEZ E.-M., 2008 : « “Gens du Livre” et Nazaréens dans le Coran: qui sont les premiers et à quel titre les seconds en font-ils partie ? », dans *Oriens Christianus* 92, p. 174-186.
- GESENIUS W., 1921 : *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Leipzig.
- GILLIOT C., LARCHER P., 2003 : « Language and Style of the Qur'ān » dans J.D. MCAULIFFE (éd.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. 3, Leiden, Boston, p. 109-135.
- GRABAR O., 1996 : *The Shape of the Holy. Early Islamic Jerusalem*, Princeton.
- HAMDAN O., 2006 : *Studien zur Kanonisierung des Korantextes. Al-Ḥasan al-Baṣrī's Beiträge zur Geschichte des Korans* (Diskurse der Arabistik 10), Wiesbaden.
- JEFFERY A., 1937 : *Materials for the History of the Text of the Qur'ān: The Old Codices*, Leiden.
- KIRAZ G.A., JUCKEL A. (éd.), 2022 : *The Syriac Peshitta Bible with English Translation. 2 Maccabees, English Translation by Text Prepared by Philip Michael Forness George A. Kiraz, Text Prepared by Joseph Bali*, Piscataway NJ.
- KAZIMIRSKI A.D., 1860 : *Dictionnaire arabe français*, 2 vol., Paris.
- KITTEL G., 1964 : « ἀκούω, ἀκοή, εἰς-, ἐπ-, παρακούω, παρακοή, ὑπακούω, ὑπακοή, ὑπήκοος » dans G. KITTEL et alii (éd.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 1, Grand

Rapids/MI, p. 216-225.

KROPP M., 2016 : « Comment se fait un texte et son histoire ? L'exemple du Coran », dans *Folia Orientalia* 53, p. 131-168.

LANE E.W., 1863-1893 : *An Arabic-English Lexicon*, 8 vol., London.

LAMY T.J., 1882 : *Sancti Ephraem Syri hymni et sermones quos e codicibus Londinensibus, Parisiensibus et Oxoniensibus descriptos edidit, Latinitate donavit, variis lectionibus instruxit, notis et prolegomenis illustravit*, vol. 1, Mechliniae.

LAWSON T., 2009 : *The Crucifixion and the Qur'an: A Study in the History of Muslim Thought*, Oxford.

LEIRVIK O., 2010 : *Images of Jesus Christ in Islam*, 2^e éd., London, New York.

LESLAU W., 1987 : *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic). Ge'ez-English, English-Ge'ez, with an Index of the Semitic Roots*, Wiesbaden.

LEWIS A.S., 1902 : *Apocrypha syriaca; the Protevangelium Jacobi and Transitus Mariae, with texts from the Septuagint, the Corân, the Peshiṭta, and from a Syriac hymn in a Syro-Arabic palimpsest of the fifth and other centuries*, London, p. 19-33 (ang.) ; p. 33-56 (syr.).

LIDDEL H.G., SCOTT R., 1940 : *A Greek-English Lexicon*, 2 vol., Oxford.

LUTZ W., 1997 : « Blasphemy Against the Prophet Muḥammad and his Companions (sabb al-rasūl, sabb al-ṣahābah): The Introduction of the Topic into Shāfi'ī Legal Literature and its Relevance for Legal Practice Under Mamluk Rule », dans *Journal of Semitic Studies* 12, p. 39-70.

LUXENBERG C., 2007 : *The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*, Berlin.

MAILLOT A., 1974 : *Aux Philippiens d'aujourd'hui*, Genève.

MARGUERAT D., 1995 : *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*, Genève.

MICHEL O., 1967 : « ὁμολογέω, ἑξομολογέω, κτλ., », dans G. FRIEDRICH (éd.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 5, Grand Rapids, p. 213-215.

MIMOUNI S.C., 1995 : *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes* (Théologie historique 98), Paris.

MINGANA A., 1933 : *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist* (Woodbrooke Studies 6), Cambridge.

MOURAD A., 2011 : « Does the Qur'ān deny or assert Jesus's crucifixion and death ? », dans G.S. REYNOLDS (éd.), *New Perspectives on the Qur'ān. The Qur'ān in its historical Context 2*, London, New York, p. 347-355.

NAFFAH C., 2009 : « Les "histoires" syriaques de la Vierge : traditions apocryphes anciennes et récentes », dans *Apocrypha* 20, p. 137-188.

O'BRIEN P.T., 1991 : *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text* (New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids.

- PUIN G.-R., 2011 : « Vowel letters and ortho-epic writing in the Qur'ān », dans G.S. Reynolds, *New Perspective on the Qur'ān. The Qur'ān in its historical Context 2*, London, New York, p. 147-190.
- REYNOLDS G.S., 2009 : « The Muslim Jesus: Dead or Alive ? », dans *Bulletin of School of Oriental and African Studies* 72/2, p. 237-258.
- 2019: « Sourate 4. al-Nisâ' (Les femmes) », dans M.A. AMIR-MOEZZI et G. DYE (dir.), *Le Coran des historiens*, vol. 3, Paris, p. 169-202.
- ROBINSON N., 2003 : *Discovering the Qur'ān : A Contemporary Approach to a Veiled Text*, Washington.
- SAMIR S.K., 2008 : « The Theological Christian Influence on the Qur'an: A Reflection », dans G.S. REYNOLDS (éd.), *The Qur'an in Its Historical Context*, London, p. 141-162.
- SEGOVIA C.A., 2017 : *The Quranic Jesus: A New Interpretation* (Judaism, Christianity, and Islam – Tension, Transmission, Transformation 5), Berlin.
- SIGVARTSEN J.A., 2019 : *Afterlife and Resurrection Beliefs in the Apocrypha and Apocalyptic Literature* (Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies 29), London.
- SOKOLOFF M., 2009 : *A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin. Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*, Winona Lake, Piscataway.
- VAN DER VELDEN F., 2007 : « Konvergenztexte syrischer und arabischer Christologie: Stufen der Textentwicklung von Sure 3, 33-64 », dans *Oriens Christianus* 91, p. 164-203.
- VAN PUTTEN M., 2018 : « Hamzah in the Quranic Consonantal Text », dans *Orientalia* 87/1, p. 93-120.
- 2023: « Are these Nothing but Sorcerers? – A linguistic analysis of Q Ṭā-Hā 20:63 using intra-Qur'ānic parallels », dans *Journal of the International Qur'anic Studies Association* 8/1, p. 100-114.
- WAGNER S., 1989 : « זז 'zz », dans H.J. Fabry (éd.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* vol. 6, Stuttgart, p. 2-14.
- WENIN A., 2002 : « Le Serviteur défiguré et la stratégie divine du salut (Isaïe 52,13–53,12) », dans P. Vaydat (éd.), *L'homme défiguré. L'imaginaire de la corruption et de la défiguration* (UL 3. Travaux et recherches), Lille, p. 15-25.
- ZAEHNER R.C., 1958 : *At Sundry Times: An Essay in Comparative Religions*, London.
- ZAKI V., 2022 : *The Pauline Epistles in Arabic: Manuscripts, Versions, and Transmission*, Leiden, Boston.

RÉSUMÉ

Dans cet article, nous commençons par discuter de la forme, de la structure et du substrat de Q 4:156-159. Nous procédons ensuite à une relecture du passage à la lumière de l'hymne au Christ dans Philippiens 2 et du poème du Serviteur souffrant dans le Deutéro-Isaïe. Pour les mots problématiques, nous nous basons sur le *ductus* consonantique de la Vulgate coranique. Sont envisagées les possibles influences de la phraséologie biblique et extra-biblique, essentiellement de langue syriaque, en utilisant la linguistique de corpus. A partir de nos observations, nous proposons des lectures alternatives qui étayent une nouvelle hypothèse sur la mort volontaire de Jésus dans le Coran et interrogent un passage historiquement considéré comme fondamental pour la différenciation entre l'islam et le christianisme.

ABSTRACT

In this article, we begin by discussing the form, structure, and substratum of Q 4:156-159. We then proceed to a new reading of the passage in light of the Christ Hymn in Philippians 2 and the Suffering Servant poem in Deutero-Isaiah. For problematic words, we rely on the consonantal ductus of the Quranic Vulgate. We consider possible influences of biblical and extra-biblical phraseology, primarily in the Syriac language, using corpus linguistics. Based on our observations, we propose alternative readings that support a new hypothesis about the voluntary death of Jesus in the Quran and question a passage which is historically regarded as fundamental for the differentiation between Islam and Christianity.

MOTS-CLEFS

1. crucifixion
2. Jésus
3. Coran
4. mort volontaire
5. texte de convergence

KEYWORDS

1. crucifixion
2. Jesus
3. Quran
4. voluntary death
5. convergence text