

Oriens Christianus

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft
herausgegeben von Hubert Kaufhold und Manfred Kropp

Band 102 | 2019

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Gedruckt mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft

Gesamtregister

Zusammengestellt und eingeleitet

von Hubert Kaufhold

Bände 1–70 (1901–1986)

1989. IX, 437 Seiten, ISBN 3-447-02964-1

€ 59,- (D)/sFr 101,-

Zu beziehen über den Buchhandel oder direkt beim Verlag

(verlag@harrassowitz.de; Tel. 0611/530905)

Bände 71–101 (1987–2018)

Einzusehen unter: www.oriens-christianus.de

Manuskripte und Besprechungsexemplare werden erbeten an
Prof. Dr. Dr. Hubert Kaufhold, Brucknerstraße 15, 81677 München.

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2020

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge und Abbildungen sind
urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgeset-
zes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt
insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikro-
verfilmungen und für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

Druck und Verarbeitung: Memminger MedienCentrum AG

Printed in Germany

www.harrassowitz-verlag.de

ISSN 0340-6407

Inhalt

Anschriften der Mitarbeiter	V
Abkürzungen	VI
Beiträge	
ISKANDAR BCHEIRY	
West-Syriac Synodal Canon Decisions from the Eighth Century: the Syriac Fragment of OIM Syr. A12002 ^f	1
YOUHANNA NESSIM YOUSSEF	
A homily ascribed to John Chrysostom on the Holy Family in Egypt	17
PIETRO D'AGOSTINO	
Encore sur le puits du monastère d'Irġanūs (Moyenne-Égypte) : deux nouvelles sources	41
MICHAEL MUTHREICH	
Die äthiopische »narratio de vita sua« (CPG 6633) des Dionysius Areopagita	49
TEDROS ABRAHA	
The Gə'əz Version of Jacob of Serug's Homily on the Annunciation: A Critical Edition and Translation	63
MANFRED KROPP	
Zwei bisher unbekannte Kapitel der <i>Šər'atā māngāst</i> , »der rechten Ordnung der Herrschaft« aus der Zeit des Königs Susnəyos (1607– 1632 n. Chr.). Ein Beitrag zu deren Entwicklung und Textgeschichte	126
MAXIME K. YEVADIAN	
L'apôtre Thomas et l'Inde, dans la littérature arménienne, V ^e -XI ^e siècles	180
HUBERT KAUFHOLD	
Ignaz Rucker, ein Pionier der georgischen Studien in Deutschland. Der Briefwechsel zwischen Ignaz Rucker und Korneli Kekelidze.	221
JULIEN DECHARNEUX	
Maintenir le ciel en l'air « sans colonnes visibles » et quelques autres motifs de la <i>creatio continua</i> selon le Coran en dialogue avec les homélies de Jacques de Saroug	237

Mitteilung

HUBERT KAUFHOLD

Einige Ergänzungen zum Reisebericht des Mönchs Sargīs aus Ḥaḥ 269

Besprechungen

T. Bou Mansour, *Saint Paul dans la Patristique syriaque*, 2010 (Bruns) 273J. Watt, *Rhetoric and Philosophy from Greek into Syriac*, 2010 (Bruns). 275J.-C. Haelewyck, *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Syriaca V.* *Orationes I, II, III*, 2011 (Bruns) 276E. Beck - D. Cerbelaud, *Éphrem de Nisibe, Hymnes contre les hérésies. Hymnes contre Julien. Tome I ; II*, 2017 (Bruns) 277P. Maraval, *Grégoire de Nysse, Lettre canonique. Lettre sur pythonisse et six homélies pastorals*, 2017 (Bruns) 278P. Évieux, *Isidore de Péluse, Lettres tome III. Lettres 1701-2000, 2017* (Bruns) 280N. Chkhikvadze u. a., *The Georgian Manuscript Book Abroad, 2018* (Kaufhold) 281Kurzanzeigen einiger neuerer Publikationen des »Korneli Kekelidze
Georgisches Nationales Handschriftenzentrum« in Tbilisi (Kaufhold)Th. Otkhmezuri (Hrsg.), *100 Elene Metreveli*, Tbilisi 2018 284T. Tchumburidse (Hrsg.) *Heiliger Märtyrermönch Grigol Peradse, Die Anfänge des Mönchtums in Georgien*, Tbilisi 2019 284B. Kudava u. a. (Red.), *Tao-Klarjeti. Historical and Cultural Essays*, 2018 . . . 285N. K'adžaia (Hrsg.), *[Mystagogie der Göttlichen Liturgie]*, 2018 286E. Mačavariani, *The Opiza Goldsmiths' Workshop*, 2018 287Z. Abashidze, *Georgian Ecclesiastical Historiography. I: Sergi Gorgadze*, 2018 287L. Samkurashvili, *Georgian Version of »Khorezmshah's Treasure«*, 2018 . . . 287N. Melikišvili - S. Sardžveladze (Red.), *Giorgi Melikshvili 100. Memoir, Historical Etudes, Thoughts, Articles, Correspondence*, 2019 288Dž. Samušia, *[Das alte Tbilisi. Historische Studien]*, 2019 288

Julien Decharneux

Maintenir le ciel en l'air « sans colonnes visibles » et quelques autres motifs de la *creatio continua* selon le Coran en dialogue avec les homélies de Jacques de Saroug

Cet article est une version retravaillée d'une partie de mon mémoire effectué durant mes études à l'Université d'Oxford (Wolfson College) sous la supervision de Philip Booth. Je tiens ici à le remercier pour l'aide qu'il m'a apportée tout au long de cette recherche. Je souhaite également remercier tout particulièrement les Professeurs Guillaume Dye, Jan Van Reeth et Philip Forness pour les nombreux commentaires qu'ils ont portés à mon travail. Je demeure entièrement responsable de toute erreur ou approximation présente dans le texte.

Introduction

S'il n'avait pas échappé aux pionniers des études coraniques que le texte du Coran possède de nombreuses accointances avec la sphère syriaque, il est indéniable que l'étude comparative du texte coranique avec la littérature syriaque a pris une telle importance au cours des dernières décennies que la « question syriaque » fait maintenant irrémédiablement partie de la complexe – et peut-être insoluble – « équation coranique ». Dans cet article, nous tenterons à notre tour d'éclairer au moyen de la littérature syriaque un aspect peu étudié du Coran, à savoir le thème du maintien de l'univers (ou *creatio continua*).

La cosmologie du Coran en général, et le thème du maintien de l'univers en particulier, n'ont pas fait jusqu'ici l'objet d'un travail de fond. Il est vrai que le texte coranique n'est pas un texte cosmologique à proprement parler. Il ne cherche en effet que très rarement – voire jamais – à décrire de manière détaillée le cosmos ou à en expliquer les mécanismes. Il n'existe pas non plus dans le texte coranique une narration comparable au récit de la Création dans la Genèse. En dépit de l'absence d'un exposé systématique de la pensée cosmologique coranique, certains thèmes à caractère cosmologique sont récurrents dans le texte. Parmi ceux-ci figure celui de la *creatio continua*, à savoir le maintien dans l'existence de l'univers. C'est à ce sujet que notre article sera consacré, avec un objectif double. D'une part, nous chercherons, par l'approche comparative, à éclairer les passages souvent laconiques où le Coran traite du maintien de l'univers en le rapprochant de motifs parallèles développés dans un certain nombre de textes tardo-antiques, notamment de langue syriaque. D'autre part,

nous tenterons de montrer que le Coran partage à cet endroit de nombreux détails singuliers avec la pensée de l'auteur syriaque Jacques de Saroug (m. 521) de sorte qu'il paraît vraisemblable de postuler que le texte arabe s'inscrit dans le prolongement de la tradition dont cet auteur se fait la voix¹.

Un ciel sans colonnes

La cosmologie coranique s'inscrit fondamentalement dans le prolongement de la cosmologie biblique. Elle en partage non seulement de nombreux traits mais les exprime également bien souvent au moyen de tournures de phrases similaires. Sans nier la possibilité d'influences d'autres pensées cosmologiques dans le texte, il faut souligner que les cas où le Coran prend explicitement le contrepied de la Bible dans sa description de l'univers sont rares et méritent donc qu'on y attache une attention particulière.

Plusieurs textes de l'Ancien Testament défendent l'idée que le ciel ou même la terre repose sur un support. Ainsi, le *Deuxième Livre de Samuel* parle des « assises des cieux » (héb. *mōwsdōt ha-šāmayim* ; 22:8), le *Livre de Job* parle des « colonnes de la terre » (9:6) et même des « colonnes du ciel » (héb. *‘amūdey šāmayim* ; 26:11) et on trouve des expressions similaires dans les Psaumes et ailleurs (e.g. Ps 75:4 ; 1 S 2:8)². La présence de ce motif cosmologique dans la Bible n'est en soi pas surprenante puisqu'on retrouve l'imagerie des colonnes de la terre ou des colonnes des cieux dans bon nombre de traditions antiques (Égypte, Grèce, etc.)³. Le Coran quant à lui nie explicitement, à deux reprises, l'existence de piliers soutenant le ciel :

« Dieu est celui qui a élevé les cieux sans colonnes visibles (*bi-ğayr ‘amad tarawnahā*) » (Q 13:2)

« Il a créé les cieux sans colonnes visibles (*bi-ğayr ‘amad tarawnahā*) » (Q 31:10)⁴

-
- 1 Pour toutes les homélies de Jacques de Saroug citées, nous indiquons la référence selon l'édition de P. Bedjan (éd.), *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, Leipzig ; Paris, Otto Harrassowitz, 1905-1910, 5 vols. Les homélies de Jacques sur les cinq premiers jours de la Création ont également été éditées et traduites en anglais par E. G. Matthews Jr., *Jacob of Sarug's Homilies on the Six Days of Creation: the First Day*, Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2009 ; *Jacob of Sarug's Homilies on the Six Days of Creation: the Second Day*, Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2016 ; *Jacob of Sarug's Homilies on the Six Days of Creation: the Third Day*, Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2016 ; *Jacob of Sarug's Homilies on the Six Days of Creation: the Fourth Day*, Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2018 ; *Jacob of Sarug's Homilies on the Six Days of Creation: the Fifth Day*, Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2019. Une nouvelle édition et traduction de l'ensemble des homélies sur la Création de Jacques a récemment été produite par T. Muraoka (éd.), *Jacob of Serugh's Hexameron*, Louvain, Peeters, 2018.
 - 2 Pour une excellente synthèse de la conception biblique du ciel, voir Ch. Fontinoy, « Le ciel biblique dans tous ses états », *Acta Orientalia Belgica*, 12 (1999), pp. 59-71.
 - 3 W. Wolska-Conus, *La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès : théologie et science au VIe siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 1962, pp. 139-140.
 - 4 Dans cet article nous adoptons la traduction de Denise Masson révisée par nos soins à plusieurs reprises pour les besoins de la démonstration. Cf. Denise Masson (trad.), *Le Coran*, Paris, Gal-

Par cette négation, le texte coranique manifeste vraisemblablement son intention de polémiquer contre une/des cosmologie(s) présentant l'idée de cieux maintenus par des colonnes. On peut se demander s'il s'agit là d'un motif propre au Coran ou au contraire s'il s'agit d'un trait que ce texte partage avec d'autres. Il faut d'abord signaler que rien ne permet de rapprocher cette idée de conceptions cosmologiques préislamiques⁵. Par ailleurs, ce motif trouve peu de correspondances dans la littérature cosmologique mondiale. La littérature indienne en offre des parallèles lointains puisqu'au sujet de la cosmologie dans le Rig-Véda, Gombrich indique « the sky is said to be propped up, but there is also reference to the marvel of the unsupported sky »⁶. On en trouve par ailleurs un parallèle dans les écrits zoroastriens où Ahura Mazda déclare à Zoroastre : « C'est moi qui protège la Terre et le Ciel privés de soutien (que rien ne soutient dans le *gētē*) et qui ne tombent pas »⁷. A notre connaissance, personne n'a tenté de rapprocher ces conceptions de la pensée cosmologique coranique et il faut admettre que considérer ces sources comme les origines de ce motif créerait plus de problèmes que cela n'en résoudrait⁸.

Kevin van Bladel a suggéré que la conception coranique d'un ciel sans colonnes visibles pouvait trouver son origine dans le *Livre d'Énoch*, où l'auteur dépeint un ciel soutenu grâce à des vents, lesquels sont dits être des « piliers du ciel » (*ʿāʿamadā sāmay*) (I Énoch 18:3). Plus loin dans le même texte, on s'y réfère également par l'appellation « piliers de la terre » (57:2)⁹. Pour van Bladel, ces piliers faits de vent seraient à l'origine des piliers invisibles dont parle le Coran puisque

limard, 1967. Nos révisions portent uniquement sur la traduction de tournures dont nous traitons dans l'article ainsi que sur le réagencement des mots dans la phrase afin de coller le plus possible à la syntaxe du texte arabe.

- 5 L'expression arabe *bi-lā ʿamad yurayna* apparaît dans un poème attribué au poète préislamique Umayya b. Abī l-Ṣalt. Néanmoins, comme l'a bien montré Nicolai Sinai, ce poème se révèle être « a pastiche of standard Quranic terminology » tant le nombre de parallèles avec le Coran est important. Sinai note en effet : « The assumption that the poem really does stem from Umayya would require that more than two dozen Quranic surahs drew, over a period of approximately two decades, from one single poem by Umayya – decidedly the less likely hypothesis. » Cf. N. Sinai, « Religious poetry from the Quranic milieu: Umayya b. Abī l-Ṣalt on the fate of the Thamūd », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 74/3 (2011), pp. 400-401.
- 6 R. F. Gombrich, « Ancient Indian cosmology », dans C. Blacker et M. Loewe (éd.), *Ancient cosmologies*, Londres, Allen and Unwin, 1975, p. 113.
- 7 M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris, Presses universitaires de France, 1963, p. 397.
- 8 À ce sujet, voir l'inspirant article de mon ami et collègue J. M. F. Van Reeth, « Le *Vaticinans Puer* IV : l'arbre du paradis (*sidrat al-muntahā*, Coran 53, 14) et ses antécédents », dans P.-S. Filizet et M. Zink (éd.), *L'arbre en Asie : Actes du colloque international organisé par l'Académie, la Société asiatique et l'INALCO, les 8 et 9 décembre 2016*, Paris, Editions de Boccard, 2018, pp. 73-93.
- 9 J. H. Charlesworth, *The Old Testament pseudepigrapha: Apocalyptic literature & Testaments*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1983, I, pp. 23, 39.

les vents sont par définition invisibles¹⁰. L'hypothèse est astucieuse en dépit du fait qu'elle ne permet pas d'expliquer les raisons pour lesquelles on serait passé de « colonnes des vents » à « un ciel sans colonnes visibles », autrement dit d'une affirmation à une négation (partielle ou complète) de l'existence de colonne. En outre, il nous a paru que le motif coranique d'un ciel maintenu sans colonnes visibles s'explique assez bien par le détour de la littérature chrétienne tardo-antique.

A scruter la littérature cosmologique des 5^{ème} et 6^{ème} siècles au Proche-Orient, il apparaît que la question du mécanisme du maintien de l'univers était sujet à débat. Cosmas Indicopleustès, marchand et cosmographe ayant vécu à Alexandrie au 6^{ème} siècle et ayant reçu vers 523 les enseignements d'un certain Mar Aba, formé à l'école de Nisibe, illustre bien ces préoccupations¹¹. Dans sa *Topographie chrétienne*, ce dernier défend l'idée que le ciel ne nécessite aucun support pour rester suspendu au-dessus de la terre. Les matières naturelles respectives du ciel et de la terre permettraient au contraire un équilibre général de l'univers ; le ciel, fait d'une matière légère, tendrait naturellement vers le haut alors que la terre, massive et lourde, tirerait non moins naturellement vers le bas. Or, le ciel étant attaché à la terre, celui-ci demeure constamment maintenu en équilibre au-dessus du sol.¹² Bien que Cosmas n'ait pas recours à l'expression « sans colonnes » dans ce contexte particulier, il met clairement l'accent sur l'absence de support sur lequel l'univers reposerait. Contre ceux qui, selon lui, défendent le modèle d'une terre supportée par des piliers, Cosmas clame au contraire que le monde tient « sur sa stabilité propre et n'était sur [...] aucun autre corps » (ἐπὶ τὴν ἑαυτῆς ἀσφάλειαν [...] ἐπ'οὐδενὶ σώματι).¹³

Pour en revenir plus précisément à notre phrasé coranique, il faut souligner que la conception d'un ciel dépourvu de piliers est explicitement énoncée dans

10 K. van Bladel, « Heavenly Cords and Prophetic Authority in the Quran and Its Late Antique Context », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 70/2 (2007), p. 233.

11 Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne*, Paris, Éditions du Cerf, 1968, I, pp. 306-309 ; W. Wolska-Conus, *La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès : théologie et science au VI^{ème} siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 1962, pp. 63-69 ; L. Van Rompay, « Aba I », dans S. P. Brock, A. M. Butts, G. A. Kiraz, et L. Van Rompay (éd.), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2011.

12 Cosmas Indicopleustès, *Topographie*, I, p. 320. Il s'agit là d'une conception du cosmos qui n'est pas propre à Cosmas. On la retrouve un peu partout dans la littérature chrétienne tardo-antique et même médiévale. Cf. par exemple Théodore bar Koni, *Livre des scolies (recension de Séert), I. Mimrè I-V* (CSCO 431), trad. R. Hespel et R. Draguet, Louvain, Peeters, 1981, p. 74 ; Ibn aṭ-Ṭayyib, *Commentaire sur la Genèse* (CSCO 274-275), éd. et trad. J. C. J. Sanders, 1967, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1967, ar. p. 6 ; trad. p. 6.

13 Cosmas Indicopleustès, *Topographie*, I, pp. 316-317. Dans le livre VII, Cosmas argumente dans le même sens et renforce son argument par plusieurs citations des Écritures. Cependant, il semble avoir oscillé entre deux conceptions différentes : un univers soutenu par rien et un univers flottant dans l'espace. Voir Cosmas Indicopleustes, *Topographie*, III, pp. 148-151 ; Wolska-Conus, *Topographie chrétienne*, pp. 221-228.

plusieurs homélies attribuées à Jacques de Saroug. Dans son *Homélie sur le Chariot que vit Ézéchiël*, par exemple, l'évêque de Baṭnan déclare :

« Le palais des races est fermement construit et établi, il tient suspendu par le Signe (*b-remzā*) sans fondations (*d-lā šetēsē*) et sans colonnes (*w-lā ʿamūdē*). »¹⁴

Quelques versets plus bas, Jacques réitère cette affirmation en des termes similaires :

« La maison du genre humain tient isolée de tout côté et ce, sans murs (*wa-d-lā ešē*), ni fondations (*w-lā šetēsē*), ni colonnes (*w-lā ʿamūdē*). »¹⁵

Si les propos de l'auteur touchent ici au maintien de l'univers tout entier, des images comparables sont mobilisées lorsqu'il en vient à décrire, dans son *Homélie sur le deuxième jour de la Création*, le maintien du firmament qui, selon lui, « est comme une arche qui est suspendue et tient sans fondations (*d-lā šetēsē*) ; aucune colonne (*law ʿamūdē*) ne le soutient excepté le Signe (*remzā*) ». ¹⁶ Jacques de Saroug indique ici de manière explicite que le firmament n'est supporté par aucun pilier et utilise le terme *ʿamūdē*¹⁷.

La mention coranique d'un ciel soutenu « sans colonnes visibles » se trouve donc être particulièrement proche de la conception sarougienne décrite ci-haut. Si le rapport que nous établissons entre cette conception tardo-antique d'un ciel maintenu en l'air sans colonnes et l'expression coranique qui nous intéresse est véritable – c'est-à-dire, si le Coran participe bien du même débat que ces textes chrétiens –, alors, du même coup, ce rapport désambiguïse l'expression coranique. En effet, le Coran ne nie pas simplement l'existence de piliers maintenant le ciel, il nie l'existence de piliers que « tu vois/puisses voir » (*tarawnahā*), glose souvent traduite par l'adjectif « visibles ». Kevin van Bladel, en suggérant un rapport entre « les piliers des vents » du *Livre d'Énoch* et les « colonnes invisibles » du Coran, interprète *de facto* la tournure coranique comme ne niant pas catégoriquement l'existence de colonnes soutenant le ciel mais comme rejetant simplement la possibilité de voir ces objets cosmiques bien réels : les piliers sont invisibles. D'autres interprétations de cette mention sont néanmoins possibles. Plus bas, nous verrons que le *tarawnahā* de cette expression coranique devrait plutôt être interprété

14 Bedjan, *Homiliae*, IV, p. 548. Voir aussi A. Golitzin (éd. et trad.), *Jacob of Sarug's Homily on the Chariot That Prophet Ezekial Saw*, Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2011, pp. 28-29. Il est toutefois difficile de déterminer si Jacques comprend cette conception au sens littéral dans la mesure où dans son homélie sur le septième jour de la Création, Jacques mentionne explicitement l'existence de sept piliers maintenant l'univers. Cf. Bedjan, *Homiliae*, III, pp. 129, 149.

15 Bedjan, *Homiliae*, IV, p. 548.

16 Bedjan, *Homiliae*, III, p. 35.

17 Il convient de souligner que l'adoption par Jacques de ce motif, ne l'empêche pas dans des cadres moins cosmographiques que métaphoriques de parler des « colonnes du monde » (*ʿamūday ʿalmā*). Cf. par exemple Bedjan, *Homiliae*, IV, p. 144.

comme l'énonciation de l'impossibilité de trouver – où que l'on regarde – ce qui soutient le ciel.

Dans tous les cas, il est notable que les tournures syriaques citées plus haut et le Coran ont en commun la négation qui faisait défaut dans la formule du *Livre d'Énoch*. On pourrait même penser l'expression *bi-ġayr ʿamad* comme un calque linguistique du syriaque *d-lā ʿamūdē* et se demander s'il peut y avoir un lien direct entre les motifs coraniques et sarougien, même s'il est difficile d'apporter une réponse décisive. On sait bien entendu l'influence qu'eut Jacques de Saroug dans la littérature syriaque. Ce qui est remarquable, c'est qu'en dehors du Coran, le motif sarougien d'un ciel maintenu sans colonnes est attesté dans un autre texte de la littérature syriaque. En effet, dans la cinquième strophe d'une hymne écrite au milieu du 6^{ème} siècle en l'honneur de la (re)construction de l'église Sainte-Sophie d'Édesse, l'auteur anonyme compare le toit de l'église au ciel supporté *d-lā ʿamūdē* (« sans colonnes »)¹⁸ :

« Voici que sa toiture est tendue comme les cieus : sans colonnes (*d-lā ʿamūdē*), voûtée et close. »¹⁹

Kathleen McVey a soutenu que ce motif et d'autres éléments textuels présents dans cette hymne indiquent une nette influence de la pensée de Jacques de Saroug sur le compositeur de ce texte²⁰. Ainsi, au milieu du 6^{ème} siècle, à l'aube l'Islam, l'imagerie cosmologique de Jacques de Saroug circulait au Proche-Orient. Il n'est donc pas totalement incongru de formuler à ce stade l'hypothèse d'une influence sarougienne sur notre expression coranique.

« Excepté avec la permission de Dieu »

Quoi qu'il en soit, il ne faut certainement pas perdre de vue que cette notion d'un ciel « sans colonnes visibles » participe d'un système plus large. En effet, en niant l'existence de colonnes (visibles) qui supporteraient le ciel, le Coran s'oppose

18 La description faite par l'auteur de l'Église comme un microcosme et plus particulièrement la comparaison du dôme au ciel rappelle *mutatis mutandis* la manière dont Procope de Césarée décrit la cathédrale Sainte-Sophie de Constantinople. Voici la description qu'il fait du dôme : « A sa partie supérieure cet ouvrage s'achève en quart de sphère. Il est surmonté d'une autre structure, en forme de demi-lune, qui s'élève sur les parties adjacentes de la maçonnerie et qui, tout en étant d'une beauté remarquable, suscite le comble de la crainte en raison de l'apparente fragilité de son agencement. Elle paraît en effet, d'une certaine façon, non point occuper la position stable (ὄκ ἐν βεβίῳ) dans les airs mais constituer au contraire, pour les gens qui sont placés en contrebas, une menace qui plane au-dessus de leur tête. Et pourtant son assiette lui donne une exceptionnelle stabilité, qui garantit sa sécurité. » Cf. Procope de Césarée, *Constructions de Justinien 1^{er}*, trad. D. Roques, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2011, p. 78 ; H. B. Dewing, *Procopius: Buildings*, Cambridge, Harvard University Press, 1961, VII, pp. 16-17.

19 A. Dupont-Sommer, « Un hymne syriaque sur la cathédrale d'Édesse », *Cahiers archéologiques* 2 (1947), p. 30.

20 K. E. McVey, « The Domed Church as Microcosm: Literary Roots of An Architectural Symbol », *Dumbarton Oaks Paper* 37 (1983), pp. 91-121.

vraisemblablement à une/des tradition(s) cosmologique(s) défendant cette idée. Nous pouvons donc nous demander si, d'une part, il existe des enjeux théologiques sous-jacents au rejet ou à l'adoption de ce motif cosmologique et, d'autre part, quelle alternative le Coran propose à la doctrine cosmologique d'un ciel soutenu par des piliers.

Le Coran énonce son explication du maintien du monde à deux reprises. Or, cette explication est Dieu lui-même :

« [Dieu] retient le ciel pour l'empêcher de tomber sur la terre, sans sa permission. » (Q 22:65)

« Dieu maintient les cieux et la terre pour qu'ils ne s'affaissent pas. S'ils s'affaissaient, nul autre après lui, ne les soutiendrait. » (Q 35:41)

L'idée que Dieu est le seul responsable du maintien de l'univers cadre bien avec le monothéisme et l'anti-associationnisme extrême proclamés par le texte coranique. Néanmoins, cette position cosmologique ne lui est pas propre. Comme nous l'avons indiqué précédemment, le thème du maintien de l'univers a suscité l'intérêt de nombreux auteurs tarso-antiques dont certains ont même directement commenté le motif biblique des colonnes soutenant le ciel. Basile de Césarée par exemple, dans sa première homélie sur l'Hexaéméron, s'adresse ainsi à son audience : « [...] je ne te conseille pas non plus de chercher sur quoi repose la terre. Car, là encore, ta pensée sera saisie de vertige, le raisonnement ne devant aboutir à aucune certitude. »²¹ Basile semble en effet voir dans les différents passages bibliques traitant des supports de la terre (par ex. Jb 38:6) les dangers de la régression à l'infini (car par quoi sont supportés ces supports-mêmes ?). Ainsi, quand Dieu affirme dans les Psaumes avoir lui-même « affermi les colonnes de la terre » (Ps 74:4), Basile commente : « Comprends que les colonnes sont la puissance (δύναμιν) qui soutient la terre », et conclut de la manière suivante :

« Du moins est-il nécessaire – à supposer que la terre se supporte elle-même, ou qu'elle soit à l'ancre sur les flots – de ne point nous écarter des vues de la piété, mais de reconnaître que l'univers est tout entier soutenu par la puissance du Créateur (τη δύναμει τοῦ κτίσαντος).²² Il faut donc nous dire à nous-mêmes, et répondre à ceux qui nous demandent sur quoi s'appuie cette masse énorme que rien ne saurait porter : *Dans la main de Dieu sont les limites de la terre* [Ps 94:4]. Cette réponse est la plus sûre pour notre entendement ; et ceux qui l'écoutent en tireront profit. »²³

Il ne s'agit pas ici d'établir un quelconque rapport entre Basile de Césarée et le Coran. Toutefois, nous voyons bien que la pensée de Basile n'est ici pas très éloignée de ce que le Coran suggère plus radicalement : la puissance de Dieu est celle

21 Basile de Césarée, *Homélie sur l'Hexaéméron*, trad. S. Giet, Paris, Éditions du Cerf, 1950, pp. 122-123.

22 Notons que la traduction syriaque de ce passage donne *b-hayleh*. Cf. R. W. Thomson (éd.), *The Syriac Version of the Hexaemeron by Basil of Caesarea* (CSCO 550), Leuven, Peeters, 1995, p. 14.

23 Basile de Césarée, *Homélie*, p. 127 ; notons que Jacques de Saroug utilise le même raisonnement à plusieurs reprises, voir Bedjan, *Homiliae*, IV, pp. 549-550 ; 569.

qui au bout du compte soutient l'ensemble de la Création et ces « colonnes » dont parlent les écritures sont une image pour parler de cette puissance. Les « colonnes invisibles » du Coran et les colonnes identifiées à la puissance divine de Basile paraissent être les résultantes d'un même questionnement au sujet du maintien de l'univers. Leurs réponses respectives ne sont en effet pas très éloignées puisqu'au fond, le Coran ne propose ici qu'une version beaucoup plus radicale que celle du penseur grec (Puissance de Dieu > Dieu tout court).

La possibilité d'une filiation lointaine du motif coranique avec la pensée de l'auteur grec n'est d'ailleurs peut-être pas à exclure. On sait en effet l'influence qu'eut Basile dans les sphères syriaques de son vivant. Son *Hexaemeron* fut d'ailleurs traduit en syriaque dès le 5^{ème} siècle²⁴ et on ne sera donc pas surpris de trouver des résonances de sa pensée chez les auteurs syriaques qui nous intéressent. C'est donc vers eux qu'il faut maintenant se tourner.

En citant Jacques de Saroug dans les pages qui précèdent, nous avons à plusieurs reprises croisé la route du mot syriaque *remzā*. Il s'agit d'un concept difficile à circonscrire dans la pensée de cet auteur – de même que chez son contemporain Narsai. Ce terme, qui désigne communément un « signe, un geste, un symbole »²⁵, est souvent utilisé dans la littérature syriaque dans le but de décrire la rapidité avec laquelle l'acte créateur agit²⁶. Il en vint toutefois à revêtir un sens tout à fait particulier chez Jacques de Saroug et Narsai²⁷. Comme le décrit Gignoux dans ses travaux sur la pensée eschatologique de Narsai, « le signe (*remzā*) est un acte divin, par lequel Dieu réalise instantanément ses volontés »²⁸. Il s'agit du médium par lequel la volonté de Dieu opère, de sorte que l'on peut presque parler d'une « volonté divine performative ». Ce *remzā* est traité par les deux auteurs comme une réelle personnification de la puissance divine²⁹ possédant, selon Khalil Alwan, quatre fonctions bien définies : l'ordonnement de

24 P. J. Fedwick, « The Translations of the Works of Basil Before 1400 », dans P. J. Fedwick (éd.), *Basil of Caesarea, Christian, Humanist, Ascetic: A Sixteen-hundredth Anniversary Symposium*, Wetteren, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981, pp. 444-455. Basile fut également très influent chez les auteurs arméniens. A ce sujet, on consultera R. W. Thomson, *Saint Basil of Caesarea and Armenian Cosmology: A Study of the Armenian Version of Saint Basil's Hexaemeron and its Influence on Medieval Armenian Views about the Cosmos*, Leuven, Peeters, 2012.

25 J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary: founded upon the Thesaurus syriacus of R. Payne Smith, D.D.*, Oxford, Clarendon press, 1903, p. 543.

26 Éphrem, par exemple, nous dit : « Par un signe calme et humble de sa volonté, Il créa et ordonna toutes choses à partir de rien. » Voir Ephraem Syrus, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Sermons de fide* (CSCO 212-213), éd. E. Beck, Louvain, Peeters, 1961, pp. 88-89. Traduction par P. Féghali, *Les origines du monde et de l'homme dans l'œuvre de saint Éphrem*, Paris, Cariscript, 2005, p. 49.

27 On trouve les prémices de cette conception originale du *remzā* chez Éphrem. Cf. Féghali, *Origines du monde*, p. 57.

28 Ph. Gignoux, « Les doctrines eschatologiques de Narsai », *OrSyr* 11/3 (1966), p. 329.

29 Kh. Alwan, « Le "Remzō" selon la pensée de Jacques de Saroug », *ParOr* 15 (1988-1989), p. 96.

l'univers, sa conservation, sa destruction et sa reconstruction³⁰. Toutefois, alors que chez Narsaï, le *remzā* est plus ou moins équivalent au « commandement divin » (*puqdānā*), il prend chez Jacques une place centrale au sein d'un système de puissances divines plus recherché.

Bien que le sens « sarougien » de ce mot soit assez difficile à saisir,³¹ spécialement en contraste avec d'autres puissances divines fréquemment utilisées par Jacques, comme le *ḥaylā* (« puissance ») et le *puqdānā* (« commandement »)³², il y a au moins une fonction que le *remzā* ne revêt jamais dans ses écrits (comme dans ceux de Narsaï), l'acte même de création. Pour Jacques, Dieu est le seul créateur et crée au travers du *remzā*³³. Il semble ainsi difficile dans ce contexte de distinguer de manière formelle le rôle joué par le *remzā* dans la pensée de Jacques et celle qu'il pourrait donner au *mellṭā* (« le Verbe »). Bien qu'il insiste fréquemment sur Jn 1:3 (« Tout fut par lui, et sans lui rien de fut. »), Jacques paraît conférer plus d'importance au *remzā* qu'au *mellṭā* lorsqu'il traite de cosmologie.

Ainsi, Jacques de Saroug, Narsaï et Basile de Césarée ont en commun avec d'autres cette idée que le maintien de l'univers est assuré par la puissance de Dieu (δύναμις chez Basile et *remzā* entre autres chez Jacques et Narsaï). Ceci tranche en apparence avec le Coran qui attribue cette tâche à Dieu uniquement et évacue la référence à sa puissance divine, vraisemblablement pour éviter d'associer quoi que ce soit à la divinité.

Pourtant, à bien analyser certaines tournures coraniques, on peut se demander si le texte ne porte pas en mémoire les traces d'une pensée plus nuancée où on

30 Alwan, « "Remzō" », pp. 99-103.

31 Il est d'ailleurs quasiment impossible à traduire. Isabelle Isebaert-Cauuet dans l'introduction de sa traduction aux homélies sur la fin du monde de Jacques de Saroug justifie son choix de ne pas traduire le terme *remzā* : « Certains traducteurs adoptent le mot "Signe" comme équivalent français du *remzā* ; nous craignons que ce terme ne rende pas justice à la complexité de cet élément mystérieux et capital de la pensée de Jacques, que l'on trouve également dans l'œuvre de Narsaï. Aussi préférons-nous garder le terme *remzā* dans notre texte français [...]. » Voir Jacques de Saroug, *La fin du monde : homélies eschatologiques*, trad. I. Isebaert-Cauuet, Paris, Migne, 2005, p. 13. E. G. Matthews Jr. justifie sa traduction anglaise de *remzā* par « signal » de la manière suivante : « I have chosen to use the English word 'signal' as it is ambiguous enough not necessarily to indicate a physical gesture on the part of God as 'nod' or 'gesture' would. Nonetheless, the precise meaning remains impossible to translate into English. » Voir Matthews, « First Day », p. 14. (n. 10).

32 Le savant syriaque était en effet peu explicite quant à la distinction entre les fonctions cosmologiques endossées par les différentes puissances. Le *remzā* et le *mellṭā*, par exemple, semble jouer des rôles similaires. De même que la manière dont le *remzā* empiète sur le champ d'action d'autres puissances comme le *ḥaylā* (« puissance »), le *puqdānā* (« commandement ») et même le *ḥūššābā* (« pensée ») demeure obscure et ténue. Peut-être faut-il simplement y voir la résultante du mode de composition des homélies de Jacques. Cf. B. M. Paulos, *La doctrine de Jacques de Saroug sur la création et l'anthropologie*, Rome, Pontificia Universitas Lateranensis, 1989, pp. 175-176 ; Ph. M. Forness, *Preaching Christology in the Roman Near East: A Study of Jacob of Serugh*, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 29.

33 Alwan, « "Remzō" », p. 100.

attribuait la fonction du maintien de l'univers à des puissances de Dieu plutôt qu'à Dieu lui-même. En effet, alors que dans le verset de la sourate 35 cité plus haut, le Coran déclare que nul autre que Dieu n'empêche les cieux et la terre de s'affaisser, le verset parallèle de la sourate 22, dont la tournure est moins intuitive, laisse entendre que c'est la seule « permission » (*idn*) divine qui maintient le ciel en l'air pour l'empêcher de s'effondrer.

Le phrasé peu clair de ce verset (*yumsiku...an X*) et l'absence de l'expression *illā bi-idnihi* dans le verset parallèle de la sourate 35 nous incitent à effectuer une analyse de l'emploi du mot *idn* dans le Coran. Un survol des occurrences de ce terme dans notre corpus met aisément en évidence que la traduction par « permission » n'est pas satisfaisante. Le mot *idn*, exclusivement associé à Dieu dans le Coran (sauf en Q 4:25), est apparemment utilisé dans des situations bien précises où il pourrait, selon nous, être compris comme une sorte de puissance divine au travers de laquelle Dieu opère dans le monde terrestre. Le cas suivant illustre bien notre propos :

« Une lumière et un livre clair vous sont venus de Dieu. Dieu dirige ainsi dans les chemins du Salut ceux qui cherchent à lui plaire. Il les fait sortir des ténèbres vers la lumière avec sa permission (*idn*) et il les dirige sur un chemin droit. » (Q 5:15-16)

L'occurrence de l'expression *bi-idnihi* (« avec sa permission ») dans ce cas précis est déroutante puisqu'on pourrait se demander pour quelle raison Dieu aurait besoin de sa propre permission pour « faire sortir des ténèbres vers la lumière ». En fait, le mot pourrait désigner ici un instrument, un médium, par lequel Dieu opère, d'où l'utilisation de la préposition *bi-* qui peut avoir un sens instrumental. Ce verset dont on trouve plusieurs parallèles dans le Coran (Q 2:257 ; 14:1-2 ; 33:43 ; 57:9 ; 65:11) semble lui aussi être le fruit d'un travail de réécriture puisque certains de ses parallèles font mention du *idn* de Dieu et d'autres non. Une analyse de ces passages parallèles au moyen des outils de la critique textuelle pourrait mettre en évidence la précédence chronologique des versets comportant le terme *idn* sur les autres.

Des incohérences similaires au niveau de l'emploi de *idn* peuvent être repérées en Q 2:221 et 14:1 et de nombreuses autres occurrences s'avèrent ambiguës. Dans l'ensemble, le *idn* de Dieu indique souvent la permission par Dieu d'un mouvement vertical entre la terre et le ciel. Le « livre », les anges, les messagers et l'esprit (*rūḥ*) sont descendus grâce au *idn* divin (Q 2:97 ; 4:64 ; 97:4). De la même manière, le *idn* permet souvent l'entrée du Paradis (Q 2:221 ; 14:23), tout comme l'intercession (*ṣafā'a*) avec Dieu (Q 2:255 ; 10:3 ; 20:109). En outre, le *idn* de Dieu joue un rôle dans le contexte des victoires militaires (Q 2:249 ; 2:251 ; 3:152 ; 3:166). Un autre contexte important de ce mot est le contexte démonologique puisque les démons causent des dégâts à cause du *idn* de Dieu (Q 2:102 ; 58:10).

Enfin, le *idn* de Dieu est conféré à six reprises à Jésus dans deux versets parallèles où il accomplit des miracles.

Tentant de vérifier l'hypothèse du *idn* coranique comme quelque chose de plus complexe que la simple « permission » de Dieu, il est apparu qu'une comparaison avec le système de puissances divines développé par Jacques de Saroug pouvait apporter un peu de lumière à notre analyse. Plus spécifiquement, certaines fonctions cosmologiques comme le maintien du firmament en l'air que Jacques attribue au *remzā* recourent directement les fonctions attribuées par le Coran au *idn*³⁴. Toutefois, au-delà d'une fonctionnalité parallèle, nous allons voir que des éléments de langage communs aux deux corpus invitent à considérer un lien entre ces notions.

Parallèles linguistiques

Nous avons déjà cité plus haut plusieurs passages où Jacques affirme que le firmament est dit n'être supporté par rien « excepté le *remzā* ». Or, ceci n'est pas sans rappeler la tournure coranique déjà mentionnée selon laquelle, rien « excepté la permission (*idn*) de Dieu » n'empêche le ciel de tomber sur la terre (Q 22:65). La correspondance des deux phrasés à cet endroit suggère la possibilité d'une filiation entre les deux tournures, hypothèse qui ne saurait être étayée qu'au moyen de parallèles linguistiques solides.

« Rien excepté »...

Il est tout d'abord frappant d'observer que le *idn* et le *remzā* apparaissent régulièrement dans des formules identiques. Sur les trente-neuf occurrences du terme *idn* dans le Coran, il apparaît treize fois dans les expressions *illā bi-ḥdni llāh*³⁵, *illā bi-ḥdnh*³⁶, *illā min ba^cd ḥdnh*³⁷ (« excepté avec le *idn* de Dieu/excepté avec son *idn*/excepté selon son *idn* »)³⁸. Ceci rappelle plusieurs passages chez Jacques (et Narsai) où le terme *remzā* est inséré dans l'expression ³*ellā remzā* (« excepté le *remzā* »).³⁹ La ressemblance est en effet intrigante dans la mesure où la particule syriaque ³*ellā* est étymologiquement liée à l'arabe *illā* et utilisée dans des construc-

34 Alwan, « "Remzō" », p. 101 ; cf. aussi Bedjan, *Homiliae*, IV, p. 544.

35 Q 2:102 ; 3:145 ; 10:100 ; 13:38 ; 14:11 ; 40:78 ; 58:10 ; 64:11.

36 Q 2:255 ; 22:65 ; 11:105.

37 Q 10:3.

38 Avec seulement une seule tournure plus longue en Q 4:64, *mā arsalnā min rasūlin illā li-yuṭā^ca bi-ḥdni llāhi* (« Nous n'avons envoyé un prophète que pour qu'il soit obéi avec la permission de Dieu »).

39 Pour cette expression chez Narsai, voir par exemple Ph. Gignoux (éd. et trad.), *Homélies de Narsai sur la création* (PO 34/3-4), Turnhout-Paris, Brepols, 1968, p. 568. Chez Jacques, l'expression apparaît particulièrement trois fois dans un passage cosmographique déjà mentionné dans ce travail. Voir Bedjan, *Homiliae*, III, pp. 35, 49 ; IV, pp. 550-551.

tions similaires. Le *ḥaylā* (« force ») et le *puqdānā* (« commandement ») sont également souvent utilisés par Jacques dans la même construction (*ʿellā X*)⁴⁰ et nous ne nous étonnerons pas de voir apparaître dans le Coran d'autres termes coraniques tout aussi problématiques que *īdn* dans ce type de formules. Ainsi, plusieurs mots en relation avec Dieu apparaissent dans la même séquence « *illā bi-X* » dans le Coran : *ʿilm* (Q 35:11 ; 41:47)⁴¹, *ḥaqq* (Q 6:151 ; 10:5 ; 15:8 ; 15:85 ; 17:33 ; 25:68 ; 30:8 ; 30:8 ; 44:39), *qadar* (Q 15:21), *sulṭān* (Q 55:33) et enfin, *amr* (Q 19:64,) dont nous traiterons en détails plus bas.

Les parallèles syntaxiques existant entre les occurrences de ces mots syriaques et arabes méritent qu'on évalue plus avant la possibilité d'un lien entre la pensée de Jacques et le Coran. Certes, les fonctions attribuées au *remzā* sarougien et au *īdn* coranique ne sont pas tout à fait les mêmes. De plus, il convient de souligner que là où Jacques et Narsai tendent dans certains cas à personnifier ces puissances⁴², le Coran en fait des instruments au moyen desquels Dieu opère grâce à la préposition proclitique *bi-* (cf. *illā bi-X*/ « excepté au moyen de X » vs. *ʿellā X*/ « excepté X »).

Les puissances en fonction instrumentale

Le deuxième parallèle linguistique qui appuie notre hypothèse est précisément l'emploi de cette préposition *bi-* en relation avec le mot *īdn* et les autres termes coraniques mentionnés plus haut. Absolument toutes les occurrences du mot *īdn* dans le texte coranique sont précédées de la préposition *bi-*, « par, au travers de, par l'intermédiaire de » et c'est également régulièrement le cas pour d'autres mots cités plus haut lorsqu'ils apparaissent en contexte cosmologique. Parmi d'autres exemples, citons la terre et le ciel maintenus en place « par (*bi-*) le *amr* de Dieu » (Q 30:25), les étoiles et les bateaux mis au service de l'homme (*sahḥara*) « par (*bi-*) le *amr* de Dieu également » (Q 7:54 ; 14:32 ; 16:12 ; 30:46 ; 46:25), l'entièreté des choses créée « par (*bi-*) un *qadar* (« décret ») » (Q 54:49), et les hommes et des djinns ne pouvant traverser « les espaces des cieux et de la terre » que « par (*bi-*) un *sulṭān* (« pouvoir ») » (Q 55:33).

Alors que Jacques de Saroug tend, selon Alwan, à personnifier ses puissances divines et à en faire – linguistiquement du moins – des sujets d'action plutôt que

40 Pour le *ḥaylā*, voir par exemple Bedjan, *Homiliae*, III, p. 51 ; IV, p. 552. Concernant *puqdānā*, il apparaît dans des constructions légèrement différentes : *ʿelā meṭūl haw puqdānā*. Voir Bedjan, *Homiliae*, III, p. 45.

41 Notons qu'une vocalisation canonique alternative suggère que le mot *ʿilm* devrait plutôt être lu *ʿalam* en Q 43:61, ce qui signifierait plutôt « le signe », un sens qui nous rapproche grandement du sens du mot syriaque *remzā*. Nous serions tentés d'affirmer que cette lecture alternative peut également s'appliquer à d'autres occurrences de ce terme dans le Coran. Cf. S. W. Anthony, « Muḥammad, the Keys to Paradise, and the Doctrina Iacobi: A Late Antique Puzzle », *Der Islam* 91/2 (2014), p. 248 (n. 13).

42 Alwan, « "Remzō" », p. 96.

des médiums par lesquels Dieu opère dans la Création, on trouve pourtant de nombreux passages où ces puissances divines ne semblent être rien d'autre que des instruments divins. Si on se limite uniquement aux homélies de Jacques sur l'*Hexaemeron*, on dénombre déjà plusieurs dizaines de vers où Dieu intervient dans la Création « par l'intermédiaire » ou « au moyen » (enclitique *b-*) du *remzā*⁴³, du *ḥaylā*⁴⁴, ou du *puqdānā*⁴⁵. Ainsi, au-delà du parallèle linguistique entre le Coran et les écrits de Jacques à cet endroit (à savoir, l'utilisation de part et d'autre de mêmes prépositions enclitiques, *bi-* et *b-*), nos deux corpus partagent l'idée que l'action divine se réalise dans le monde par l'intermédiaire de « puissances »⁴⁶.

Commandement divin et ordonnancement de l'univers

Un troisième argument de type linguistique-lexical vient soutenir l'hypothèse d'une relation entre les deux corpus. Parmi tous les termes coraniques apparaissant dans la tournure *illā bi-X* analysée dans la section précédente, l'un d'entre eux a particulièrement retenu notre attention : le mot *amr*. Au même titre que *īdn*, le mot *amr*, traditionnellement traduit par « ordre, affaire, commandement », jouit lui aussi d'un statut particulièrement complexe dans le Coran, ce qui a d'ailleurs suscité un certain nombre de commentaires dans la littérature scientifique moderne⁴⁷. Wilhelm Rudolph, parmi d'autres, qualifiait déjà le *amr* coranique de « Verbe hypostasié » qui, selon lui, pouvait être comparé au *memrā* du Targum et au *logos* de Philon d'Alexandrie et du Nouveau Testament, alors que Tor Andrae rendait quant à lui ce même mot par « Verbe »⁴⁸. Plus récemment, les chercheurs ont pris plus de précautions quant à la possible association du *amr* coranique avec le *logos* philonien ou avec le *memrā*, tout en admettant qu'un lien était possible ou envisageable. Thomas O'Shaughnessy, quant à lui, rejette cette hypothèse et suggère qu'il s'agit d'une « force intermédiaire entre Dieu et le monde »⁴⁹. A ce sujet, Tilman Nagel écrit dans l'*Encyclopaedia of the Qur'ān* : « *Amr* is something like his [God's] decree, an uninterrupted influx of his volition

43 Bedjan, *Homiliae*, III, pp. 14, 15³, 20², 22², 28, 34, 38, 44, 109, 126, 138.

44 Bedjan, *Homiliae*, III, pp. 10, 44, 46, 53, 79, 142.

45 Bedjan, *Homiliae*, III, pp. 48, 56, 66, 73, 97, 122.

46 Voir aussi la traduction en syriaque du passage cité plus haut de la première homélie sur l'*hexaemeron* de Basile de Césarée qui traduit τη δύναμις τοῦ πτισαντος par *b-ḥayleh*. Cf. Thomson, *Syriac Version*, p. 14.

47 Cook note d'ailleurs que « le mot *amr* (au même titre que *fitna*) est probablement le mot le plus difficile à traduire au sein du vocabulaire apocalyptique. » Voir D. Cook, *Studies in Muslim apocalyptic*, Princeton, N.J., Darwin Press, 2002, pp. 271-272.

48 J. M. S. Baljon, « The "Amr of God" in the Koran », *Acta orientalia* 23 (1958), p. 7.

49 Th. J. O'Shaughnessy, *The development of the meaning of spirit in the Koran*, Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1953, p. 39.

into the world »⁵⁰, alors qu'Uri Rubin indique dans l'article « Prophets and Prophethood » du même ouvrage que *amr* peut désigner la révélation coranique comme en Q 65:12⁵¹. Stephen Shoemaker a, pour sa part, suggéré à plusieurs reprises une toute autre lecture du terme *amr*. Ce dernier, dans la même ligne que Cook quelques années plutôt⁵², propose en effet de comprendre dans certains cas l'expression *amr allāh* comme signifiant, non pas « Ordre de Dieu » ou « Commandement de Dieu » comme il l'est souvent traduit, mais par « God's rule », « God's reign », « God's dominion » ou même « empire of God » notamment sur base du fait que, selon lui, les dictionnaires autorisent ce sens⁵³. Shoemaker avance à partir de là que cette référence coranique à l'*eschaton* se rapproche fortement de la notion de « Royaume de Dieu »⁵⁴. Sans nous lancer dans une critique systématique de l'ensemble de ces suggestions parfois très spéculatives et sans non plus chercher à réduire le caractère polysémique de ce terme, nous suggérerons ici, indices philologiques à l'appui, un rapprochement entre certains emplois du terme *amr* dans le Coran et le traitement des puissances divines par Jacques de Saroug.

Un premier point à souligner est que le terme *amr* apparaît lui aussi fréquemment en fonction instrumentale dans le texte du Coran. Il est en effet présenté, au moyen de la préposition *bi-*, comme un médium au travers duquel la divinité se manifeste. Par ailleurs, de nombreuses occurrences du terme *amr* dans le texte (par exemple Q 9:24) sont particulièrement difficiles à comprendre. Tout comme c'était le cas pour le mot *idn*, il n'est pas clair, en s'en tenant au texte arabe, si le mot *amr* doit être considéré comme une entité distincte de Dieu, émanant de lui, ou encore s'il s'agit d'une simple figure de style. Là où la plupart des traductions prennent certaines occurrences de *amr* comme un simple commandement divin, on gagnerait peut-être à le comprendre dans une série de cas comme une réalisation de la puissance divine dans le monde terrestre. Du point de vue cosmologique, il convient de noter que le *amr* joue un rôle très proche de celui du *idn*. Alors que, comme nous l'avons vu plus haut les cieux et la terre sont maintenus en l'air grâce au *idn* divin, le *amr* lui aussi tient l'univers en équilibre :

50 T. Nagel, « Theology and the Qur'ān », dans J. D. MacAuliffe (éd.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leiden, Brill, 2006, V, p. 266.

51 U. Rubin, « Prophets and Prophethood », dans J. D. MacAuliffe (éd.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leiden, Brill, 2004, IV, p. 292.

52 Cook, *Studies*, pp. 271-272.

53 S. J. Shoemaker, *The Death of a Prophet : the End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2012, p. 222 ; S. J. Shoemaker, « "The Reign of God Has Come": Eschatology and Empire in Late Antiquity and Early Islam », *Arabica* 61/5 (2014), p. 529.

54 Shoemaker, *Death of a Prophet*, p. 222 ; Shoemaker, « "The Reign of God Has Come" », pp. 529-530.

« Parmi ses Signes : le ciel et la terre se maintiennent en place au moyen de son ordre (*bi-amrihi*). » (Q 30:25)

Le commandement divin jouerait ainsi un rôle cosmologique de taille dans le Coran puisqu'il est non seulement la clef de voûte de l'édifice cosmique mais qu'il peut, comme l'indiquent Q 22:65 ; 30:25 et 35:41, être substitué à Dieu à cet effet.

Or, il ne s'agit pas de la seule occurrence du mot *amr* en contexte cosmologique. Dans le début de la sourate *al-Sajda* (32) après avoir fait allusion au rôle central de Dieu dans les six jours de la Création, le texte déclare :

« Il dirige le commandement (*yudabbiru l-amra*) du ciel vers la terre puis il remontera vers lui en un jour dont la durée sera de mille ans d'après votre manière de compter. » (Q 32:5)

Suivant les désinences casuelles du texte coranique tel qu'il nous a été transmis, nous avons ici traduit l'expression *yudabbiru l-amra* littéralement par « Il dirige le commandement ». Cette expression semble néanmoins avoir posé problème aux traducteurs si l'on en croit la multiplicité des traductions proposées. Masson comprend ce *amr* comme un terme générique désignant une totalité et rend l'expression par « il dirige toute chose », alors que Blachère rend la même tournure par « [Allah] élabore l'Ordre ». La traduction anglaise de Droge n'est guère plus éclairante puisqu'elle le rend par « He directs the (whole) affair from the sky to the earth ». Droge note cependant une traduction alternative « [He] directs the command » et glose « the idea may be that God controls the universe from his throne through his *amr* » en évoquant l'idée déjà mentionnée d'un lien possible avec l'araméen *mēmra* ou avec l'idée chrétienne de *logos*⁵⁵.

L'emploi du verbe *dabbara* (inacc. *yudabbiru*) dans ce contexte est intrigant. Ce verbe arabe de la deuxième forme dérivée qui signifie communément « conduire, diriger, mener »⁵⁶ n'est employé que quatre fois dans le Coran (Q 10:3 ; 10:31 ; 13:2 ; 32:5),⁵⁷ systématiquement en relation avec le mot *amr* et uniquement en contexte cosmologique. C'est donc vraisemblablement un mot très technique dans ce texte.

Dans une récente communication tenue à la Royal Society à Londres dans le cadre du colloque intitulé *Biblical Traditions in the Qur'an*, Holger Zellentin a fort pertinemment suggéré un rapprochement entre cette expression coranique (*yudabbiru l-amra*) et le texte des *Didascalia Apostolorum* en syriaque où on observe dans un passage l'utilisation répétée de la racine syriaque DBR en relation avec le commandement de Dieu en contexte cosmologique :

55 A. J. Droge, *The Qur'ān: a new annotated translation*, Sheffield, Equinox, 2013, p. 272 (n. 8).

56 A. de Biberstein-Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, Paris, Al-Bouraq, 1860, p. 664.

57 Il apparaît même une cinquième fois sous forme participiale dans la sourate 79 (*mudabbirāt*) toujours en relation avec le mot *amr*.

« Maintenant, la gouvernance (*medabranūteh*) du monde est toujours continuellement gouvernée (*metdabbarā*), et les sphères n'arrête pas même pour un moment leurs mouvements et suivent l'ordre de Dieu (*b-puqdāneh d-'alāhā*). »⁵⁸

De la même manière, nous avons repéré chez Jacques de Saroug que l'emploi du verbe syriaque *dabbar* est réservé à la description de l'action des puissances divines (*puqdānā*, *ḥaylā*, *remzā*) en contexte cosmologique. *Dabbar* est un verbe syriaque formé sur la racine DBR à la forme *pa''el*. Autrement dit, le verbe arabe *dabbara* utilisé dans le Coran en relation avec le mot *amr* et le verbe syriaque *dabbar* utilisé par Jacques de Saroug dans le contexte que nous avons décrit ne sont pas uniquement liés par une racine sémitique commune mais également par la même forme dérivée, la deuxième forme verbale dérivée arabe (*fa^{cc}ala*) équivalant à la forme syriaque *pa''el*.

Nous trouvons dans les *Homélies sur l'Hexaemeron* de Jacques et dans son *Homélie sur le Chariot que vit Ézéchiël* – traitant abondamment de cosmologie – une dizaine d'occurrences de la description de l'action du *ḥaylā* et du *remzā* au moyen du verbe *dabbar*, l'idée générale étant que ces deux puissances gouvernent, dirigent ou arrangent (*mdabbar*) la Création toute entière.⁵⁹ Nous avons repéré un seul passage dans ce corpus où le verbe n'est pas associé au *remzā* et au *ḥaylā*, mais où celui-ci est directement associé à Dieu.⁶⁰

Ainsi, lorsque le Coran associe le *amr* à la notion de gouvernance de la terre, il ne se situe pas très loin du rôle que confère Jacques au *ḥaylā* et au *remzā* : celui du maintien de l'univers (*creatio continua*). Bien entendu, le Coran diffère ici des homélies sarougiennes en ce que le mot *amr* n'est dans ces quatre phrasés que l'objet du verbe *dabbara*. Les passages sont peu clairs puisque le sujet de *dabbara* est toujours sous-entendu et donc compris comme ayant implicitement Dieu pour sujet. On peut concevoir dans un texte où l'emphase est constamment mise sur l'unicité divine, les problèmes que poseraient la représentation de puissances divines comme personnifiées et presque indépendante de la divinité à l'image de la manière dont Jacques dépeint l'action du *remzā*. Mais pourquoi alors ne pas avoir utilisé la préposition *bi-* pour instrumentaliser le mot *amr* ? En réalité, dans l'expression *yudabbiru l-amr* seule la désinence casuelle *-a*, présente dans le texte vocalisé mais absente dans les manuscrits anciens, permet de trancher la fonction grammaticale du mot. Certes, comprendre le mot *amr* comme sujet du verbe *dabbara* dans l'état actuel du texte n'est pas entièrement satisfaisant mais pourrait-on avoir eu affaire ici à un remaniement du même type que celui observé plus haut entre Q 22:65 et 35:41 avec le mot *idn*.

58 A. Vööbus (éd.), *The Didascalia Apostolorum in Syriac II: Chapters XI-XXVI* (CSCO 407), Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1979, pp. 252-253.

59 Par exemple Bedjan, *Homiliae*, II, p. 134 ; III, pp. 31, 64³ ; IV, pp. 390, 502, 544, 549, 553.

60 Bedjan, *Homiliae*, III, p. 98.

Quoi qu'il en soit, la fonction donnée par le Coran au *amr* de créer l'univers et de le gouverner en le maintenant en ordre est, selon nous, confirmée par une ultime subtilité linguistique palpable dans trois des quatre versets où le terme *amr* apparaît en conjonction avec le verbe *yudabbiru* (Q 10:3 ; 13:2 ; 32:5). Dans chacun de ces passages alors que les verbes utilisés en début de versets pour décrire la création du monde (c'est-à-dire, création des cieux et de la terre, élévation des cieux, asservissement du soleil et de la lune, assise de Dieu sur son trône après la création) sont naturellement conjugués à l'accompli (*ḥalaqa* et *istawā*), le Coran recourt à un verbe conjugué à l'inaccompli pour décrire le rôle du *amr* (*yudabbiru*). Ce changement aspectuel dans la conjugaison vise, nous semble-t-il, à souligner les temporalités distinctes au sein desquelles se situent ces actions (création originelle vs. création continuée). Alors que les divers évènements cosmogoniques narrés s'intègrent dans le temps de la création au commencement de l'univers, création désormais achevée et passée, la gouvernance du *amr* est continue et toujours en cours.

L'opposition entre création primordiale et création continuée est d'ailleurs plus longuement mise en évidence dans un autre passage du Coran :

« (a) Votre Seigneur est Dieu : (b) il a créé (*ḥalaqa*) les cieux et la terre en six jours, puis il s'est assis en majesté sur le Trône. (c) Il couvre (*yugšī*) le jour de la nuit qui poursuit celui-ci sans arrêt (*yaṭlubuhu ḥaṭīṭan*). Le soleil, la lune et les étoiles sont soumis à son ordre (*bi-amrihi*). (d) La Création (*al-ḥalq*) et l'ordre (*al-amr*) ne lui appartiennent-ils pas ? Béni soit Dieu, le Maître des mondes ! » (Q 7:54)

Dans ce verset qui constitue une louange à Dieu, l'opposition entre les deux types de création est clairement énoncée. Après l'ouverture de la section (a), la section (b) loue les qualités créatrices de Dieu au commencement du monde en se référant aux six jours de la Création. La section (c) insiste quant à elle sur son aptitude à maintenir continuellement l'ordre cosmique soumis à son *amr*. La section (d) récapitule les sections (b) et (c) en annonçant par le biais d'une question rhétorique que le *ḥalq* et le *amr* appartiennent à Dieu. On pourrait presque traduire ce segment par : « la création du monde et son maintien ne lui appartiennent-ils pas ? ». On notera le même jeu sur la temporalité que dans les passages cités plus haut (Q 10:3 ; 13:2 ; 32:5) rendu ici par l'opposition entre l'accompli *ḥalaqa* d'une part et l'inaccompli *yugšī*, d'autre part.

L'hypothèse d'un jeu temporel en relation avec le *amr* divin dans le Coran se voit d'ailleurs confortée quand on procède à une remise en contexte de Q 32:4-5, qui fait brièvement allusion à la Création du monde :

« Dieu est celui qui a créé en six jours les cieux, la terre, et ce qui se trouve entre les deux ; puis il s'est assis en majesté sur le Trône. Vous n'avez, en dehors de lui, ni maître, ni intercesseur. Ne réfléchissez-vous pas ? Il dirige le commandement (*yudabbiru l-amra*) du ciel vers la terre puis il remontera vers lui en un jour dont la durée sera de mille ans d'après votre manière de compter. »

Tout fonctionne ici comme si au moment venu, Dieu allait rappeler son *amr* et donc retirer du monde sa puissance en charge du maintien de l'univers, déclenchant ainsi les événements eschatologiques. L'association opérée dans ce verset traitant du *amr* entre la création du monde en six jours et l'idée qu'un jour équivaut selon le comput humain à un millénaire montre très clairement que l'auteur de ce passage a connaissance de la typologie millénariste connue sous le nom de *septimana mundi*. Cette doctrine, qui se fonde sur *Psaumes* 90:4 (« Car mille ans sont à tes yeux comme le jour d'hier qui passe, comme une veille dans la nuit » ; cf. également *Deuxième épître de Pierre* 3:8), fut abondamment utilisée dans la littérature chrétienne des Pères au cours des siècles précédents l'avènement de l'Islam. Ce n'est pas ici l'endroit pour retracer la trajectoire de cette conception parmi les auteurs tardo-antiques. Contentons-nous de souligner que nous retrouvons la typologie millénariste dans certains textes déjà cités jusqu'ici.

Alors qu'il dénombre bien sept jours à la Création, Jacques de Saroug semble avoir été dérangé par l'idée du repos sabbatique (*Gen* 2:2). En effet, suivant *Jn* 5:17 (« Mais il leur répondit : “mon père est à l'œuvre jusqu'à présent et j'œuvre moi aussi.” »), Jacques considère que Dieu est toujours impliqué dans la création de l'univers après les six premiers jours de la création. Il est en effet inconcevable que Dieu ait pris du repos suite à la fatigue causée par son activité créatrice (cf. *Is* 5:27). Ainsi, Jacques suggère deux interprétations du repos sabbatique, l'une d'entre elle étant eschatologique et nous intéressant particulièrement. L'homéliste soutient selon cette interprétation que le repos auquel la Genèse fait allusion n'est pas le repos de Dieu mais celui du monde qui viendra uniquement après l'évènement eschatologique. Jacques, en introduisant la symbolique du nombre 1000 et l'associant aux jours de la semaine, reprend ainsi la typologie millénariste fondée sur *Psaume* 90:4, selon lequel un jour pour Dieu vaut mille ans. Selon cette idée partagée par de nombreux auteurs syriaques,⁶¹ et que l'on retrouve également dans le passage des *Didascalía apostolorum* cité plus haut,⁶² les six jours de la semaine équivalent aux six mille ans de vie du monde qui seront suivis d'un septième jour, un septième millénaire, où le monde sera détruit (ou se reposera).⁶³

Il y a là plusieurs rapprochements à faire avec le Coran. D'abord, il faut souligner que le texte coranique s'oppose en creux à la possibilité du repos sabbatique. En effet, alors qu'il parle régulièrement des six jours de la Création (*Q* 7:54 ; 10:3 ;

61 Voir notamment W. Witakowski, « The Idea of *Septimana Mundi* and the Millenarian Typology of the Creation Week in Syriac Tradition », dans R. Lavenant (éd.), *V Symposium Syriacum, 1988: Katholieke Universiteit, Leuven, 29-31 août 1988*, Rome, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1990, p. 94

62 Vööbus, *Didascalía Apostolorum*, pp. 252-253

63 Bedjan, *Homiliae*, III, pp. 132-133. Voir Kh. Alwan, « L'homme, le “microcosme” selon Jacques de Saroug (+ 521) », *ParOr* 13 (1986), pp. 56-57 et n. 30.

11:7 ; 25:59 ; 32:4 ; 50:38 ; 57:4) et de Dieu s'asseyant sur son trône ensuite (Q 7:54 ; 10:3 ; 13:2 ; 20:5 ; 25:59 ; 32:4 ; 57:4), aucune mention explicite du repos sabbatique après la création ne peut être trouvée dans le texte, ce qui va dans le sens de notre lecture. Par ailleurs, le Coran s'oppose *verbatim* à l'idée que Dieu ait été frappé de fatigue après la création des cieux et de la terre puisqu'il les a créés « sans avoir été fatigué par leur création » (Q 46:33) et que « ni l'assoupissement, ni le sommeil n'ont de prise sur lui » (Q 2:255), ce qui évoque la formule du *Psaume* 121:4 : « Vois, il ne dort ni ne sommeille, le gardien d'Israël » (cf. également Isaïe 40:28 : « Il ne se fatigue ni ne se lasse et son intelligence est insondable »).

Toutefois, la mention coranique la plus notable concernant le rejet de l'idée du repos sabbatique est le fait que le Coran adopte très clairement la doctrine millénariste présentée (Q 32:5). Sans que l'on puisse isoler ici un détail singulier qui indiquerait l'influence exclusive d'un de ces textes sur le Coran, nous voyons que le recours coranique à la symbolique du nombre 1000 suggère fortement que ses auteurs prônaient une temporalité similaire à ou héritière de celle proposée par les textes syriaques avec lesquels nous lui avons jusqu'ici trouvé une proximité sur le plan cosmologique.

Nous avons dans la première partie de cette article tenté de montrer à quel point le Coran semble partager avec une série de textes syriaques une conception particulière de la création continue et de l'âge du monde. Alors que certains exemples cités (comme celui de la symbolique du nombre 1000) permettent uniquement, en l'absence de détails singuliers, de rapprocher certaines conceptions coraniques de doctrines largement répandues dans l'Antiquité tardive, d'autres exemples, comme celui d'un ciel soutenu sans colonnes, permettent d'isoler certaines filières plutôt que d'autres et de postuler l'influence – dont les modalités restent à définir – d'une source en particulier sur le Coran, dans ce cas : Jacques de Saroug. Dans la dernière section, nous analysons deux détails singuliers supplémentaires qui confirment notre hypothèse d'une filiation entre la pensée de Jacques de Saroug et le Coran sur question de la création continuée.

Imageries partagées

Les utilisations du terme *iqn* ou *amr* dans des tournures qui rappellent les phrasés de Jacques de Saroug ne sont certainement pas l'unique argument suggérant que la conception sarougienne du *remzā* a influencé le(s) auteur(s) du Coran. Deux versets de la sourate *al-naḥl* (16), les vv. 77 et 79, qui possèdent des passages parallèles ailleurs dans le texte, ont particulièrement retenu notre attention puisqu'ils présentent à notre sens des parallèles évidents – et même saisissants pour ce qui est de v. 79 – avec les homélies de Jacques de Saroug.

Coup d'œil sur Q 16:77

« Le mystère des cieux et de la terre (*ġayb al-samāwāt wa-l-ard*) appartient à Dieu. L'ordre concernant l'Heure (*amru l-sā'ati*) sera **comme un clin d'œil** (*ka-lamḥi l-baṣari*) ou plus bref encore. Dieu est puissant sur toute chose. » (Q 16:77)

Le v. 77 est composé d'un certain nombre d'expressions particulièrement énigmatiques. Passons l'obscur « mystère des cieux et de la terre » pour directement nous pencher sur l'expression *amru l-sā'ati*, littéralement « l'Ordre de l'Heure ». Si le sens eschatologique évident de cette expression ne saurait être remis en question, on peut toutefois s'interroger sur la signification exacte du mot *amr* dans cette tournure. Celle-ci s'avère particulièrement ténue puisque le texte lui-même ressent le besoin d'employer la comparaison du « clin d'œil » pour mieux l'illustrer.

Il faut d'abord signaler que la comparaison du *amr* avec un « clin d'œil » est également présente ailleurs dans le Coran (« [...] Notre Ordre [*amr*] est une seule parole, il est prompt comme un clin d'œil [*ka-lamḥi bi-l-baṣari*] » (Q 54:50)) et a déjà été largement commentée. Récemment, Gabriel Reynolds a noté la proximité de ces tournures avec un extrait bien connu de la *Première Épître aux Corinthiens* de Paul :

« Je l'affirme, frères : la chair et le sang ne peuvent hériter du Royaume de Dieu, ni la corruption hériter de l'incorruptibilité. Oui, je vais vous dire un mystère : nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons transformés. **En un instant** (ἐν ἰσχύει), **en un clin d'œil** (ἐν ῥιπή ὀφθαλμοῦ), au son de la trompette finale, car elle sonnera, la trompette, et les morts ressusciteront incorruptibles, et nous, nous serons transformés. » (1 Cor 15:50-52)

Reynolds note à juste titre la différence entre l'expression arabe et l'expression grecque. Il souligne en effet le fait qu'alors que le terme grec ῥιπή, tout comme sa traduction syriaque *rfāf* dans la Peshitta, se rapporte plutôt à l'idée de « scintiller » ou de « briller », l'arabe *lamḥ* utilisé en Q 16:77 relèverait plutôt de l'idée de « jeter un coup d'œil »⁶⁴.

Cette analyse sémantique, quoiqu'intéressante, ne nous semble pas centrale pour la compréhension profonde du texte. D'une part, il faut noter que le terme grec ῥιπή ne se réfère pas étymologiquement au « scintillement » mais bien plus à l'idée d'un mouvement soudain. Ce terme dérive en effet du grec ῥίπτω « jeter, lancer » ce qui le rapporte plus à l'idée de « coup d'œil » que de « clignement » ou de « scintillement ». De ce point de vue, le sens grec est plus proche de l'arabe que du syriaque puisque le terme rendant ῥιπή dans la Peshitta, *rfāf*, est construit sur la racine RPP dont le sens premier selon Payne-Smith est : « to move

64 G. S. Reynolds, « Biblical Turns of Phrase in the Quran », dans J. Elias et B. Orfali (éd.), *Light upon Light: A Festschrift Presented to Gerhard Böwering by His Students*, Leiden, Brill, 2019, pp. 57-59.

the eyelids, wink, blink »⁶⁵. Par ailleurs, si le sens premier de la racine arabe LMĤ est bien celui de « lancer un regard, jeter un coup d'œil », notons tout de même que Kazimirski donne comme sens second pour cette racine « briller (se dit des éclairs, d'une étoile, etc.) »⁶⁶. En d'autres termes, l'arabe *lamḥ* pourrait aussi bien se référer à l'idée de « coup d'œil » qu'évoquerait le grec de Paul qu'au « clin d'œil » par lequel le rend la Peshitta. Quoi qu'il en soit, nous serions tentés, comme Reynolds, de ne pas trop tenir compte de cet écart sémantique dans la mesure où ces tournures – que ce soit la grecque, la syriaque ou l'arabe – cherchent à illustrer la « soudaineté » avec laquelle la fin des temps viendra.

Il paraît tout à fait évident, comme l'indique Reynolds, que l'idée de fin des temps venant en un « clin d'œil » devait être assez commune à l'époque où Paul écrit puisqu'on trouve également dans la prière juive de Amidah, datant d'entre le 1^{er} siècle av. J.-C. et le 1^{er} siècle de notre ère, l'idée que Dieu « ressuscitera le mort en un clin d'œil (*ḥerep ʿayn*). » Goitein émit l'hypothèse que le Coran tirait le motif du « clin d'œil » de cette prière juive⁶⁷. On ne peut évidemment exclure cette suggestion mais pourquoi privilégier cette source plutôt qu'une autre quand on sait que ce passage chez Paul donna lieu à de nombreuses reprises dans la littérature chrétienne de l'Antiquité tardive ?⁶⁸

On trouve chez nos auteurs syriaques de nombreuses occurrences où le *remzā*, cette puissance divine dont nous décrivions plus tôt les nuances impénétrables, est associé à l'image du « clin d'œil ». C'est qu'en réalité, le mot *remzā* est indissociable de cette idée. En effet, Alwan note que la racine sémitique RMZ prend dans sa réalisation syriaque un sens supplémentaire que celui de « signer, faire signe, signifier » qui est celui de « cligner de l'œil ». Par extension, il n'est pas rare de trouver le mot *remzā* employé pour désigner le mouvement réalisé par un œil, et donc un « clin d'œil »⁶⁹. Ainsi, on trouve dans la Peshitta, l'expression *remzā d-ʿaynē* (litt. « un signe des yeux » ; Is 3:16) mais également le verbe *rmaz* pour désigner le clignement des yeux (par ex. Pr 6:13 ; 10:10).

Dans son *Commentaire sur la Genèse*, Éphrem met l'accent sur l'immédiateté avec laquelle l'acte créateur agit en comparant sa rapidité à un *maṭraf temrā* ou encore *rfāf ʿaynā*, « un clin d'œil ».⁷⁰ De la même manière, Narsai insiste sur la rapidité du *remzā* au jour du jugement dernier et compare la rapidité avec

65 Payne Smith, *Compendious Syriac Dictionary*, p. 547.

66 Biberstein-Kazimirski, *Dictionnaire*, p. 1024.

67 Sh. D. Goitein, *Jews and Arabs, their contacts through the ages*, New York, Schocken Books, 1955, p. 50.

68 Masson note en effet que ce motif est réutilisé par différents auteurs comme Augustin et Éphrem, ainsi que dans le Pseudo-Hippolyte. Cf. Masson, *Coran*, p. 870 (n. 77/1).

69 Payne Smith donne « a sign, hint, gesture, a dark saying; suggestion symbol; *remzā da-ḡbīnā* : a motion of the eyebrow ; *remzā d-ʿaynē* : a glance, wink. » Voir Payne Smith, *op. cit.*, p. 543.

70 Ephraem Syrus, *In Genesim et in Exodum commentarii* (CSCO 152-153), éd. et trad. R. M. Tonneau, Louvain, LDurbecq, 1955, syr. p. 12, trad. p. 8. (1.8)

laquelle la restauration finale prendra place à la rapidité avec laquelle s'exécute un clin d'œil :

« Tout ce qui arrivera en ce jour-là, le sera par un petit signe (*remzā*); et la rapidité avec laquelle cela s'accomplira ne peut être dite. La rapidité de ce commandement n'a pas sa pareille, si ce n'est celle du commandement de l'existence des mondes. Ce commandement qui créa la création à partir du néant, c'est lui qui ordonnera et qui la restaurera **en un clin d'œil**. De même qu'il ordonna et la création exista à partir du néant, de même il lui ordonnera de devenir une création meilleure que l'autre. »⁷¹

L'auteur réalise ainsi une sorte de jeu de mot tautologique en comparant le *remzā* (« signe, clin d'œil ») à un clin d'œil. Nous avons vu plus haut que l'une des fonctions attribuées au *remzā* dans la pensée de Jacques de Saroug est la destruction du cosmos à la fin des temps. Dans ses homélies eschatologiques, on note ainsi plusieurs passages associant le *remzā* à « un clin d'œil » ou « un coup d'œil »⁷². Dans un extrait où les catastrophes naturelles qui seront observées à la fin des temps sont décrites avec minutie, Jacques déclare :

« Le *remzā* accumule en tas épars la terre habitée, et se tourne vers toutes les œuvres pour les renouveler. Sous l'effet de la voix, les morts, **en un clin d'œil** (*ba-rfāf 'aynā*), ressuscitent, et les vivants, incorruptibles volent à la rencontre de l'Époux. »⁷³

Un autre passage est encore plus illustratif :

« Et les carcasses qui, depuis longtemps, en elle [la terre] avaient pourri et s'étaient transformées en glaise, elle les expulse en se secouant et les fait sortir à la rencontre de celui-qui-ressuscite-les-morts. Au *remzā* rapide, les douleurs de l'enfantement, et **en un clin d'œil** (*ba-rfāf 'aynā*), elle enfanta tous les corps qu'elle avait engloutis. »⁷⁴

Ainsi, le Coran en comparant la vitesse de « l'ordre concernant l'Heure » à celle en d'un « clin d'œil », semble faire usage d'une comparaison néotestamentaire ayant connu une certaine postérité dans la littérature tardo-antique. Dans les écrits de Narsai et Jacques de Saroug, cette métaphore trouve un développement nouveau et original puisque chez ces auteurs le clin d'œil est devenu une

71 Le texte syriaque n'a pu être consulté pour ce passage. Nous sommes ici entièrement tributaire de la traduction qu'en donne Gignoux dans un passage où il commente le mot *remzā*. Cf. Gignoux, « Doctrines eschatologiques », p. 329.

72 Le *remzā* est également central dans les homélies sur la Création du monde par Jacques. L'immédiateté avec laquelle le *remzā* est supposé agir entre toutefois en contradiction avec l'idée d'un monde créé en sept jours et non en un seul instant. Ceci n'avait pas échappé à Jacques qui entend résoudre le problème en affirmant que les différentes composantes de la Création avaient besoin de temps pour se faire à leur rôle, sans quoi « il aurait été une chose simple pour le Créateur, en un clin d'œil (*remzā*), d'établir un millier de mondes s'il avait voulu les créer. » Voir Bedjan, *Homiliae*, III, p. 21. La même problématique avait également été abordée par Éphrem. Cf. Féghali, *Origines du monde*, p. 56.

73 Trad. Isebaert-Cauuet. Cf. Jacques de Saroug, *Homélies eschatologiques*, p. 80 (Hom. III, vv. 444-447) ; Bedjan, *Homiliae*, II, p. 857.

74 Trad. Isebaert-Cauuet. Cf. Jacques de Saroug, *Homélies eschatologiques*, p. 42 (Hom. II, vv. 41-44) ; Bedjan, *Homiliae*, I, p. 715.

puissance divine à part entière : le *remzā*. On ne peut s'empêcher de voir ici un nouveau parallèle avec l'emploi du mot coranique *amr*, comparé en contexte eschatologique à un clin d'œil, et dont nous avons déjà noté à plusieurs reprises les relations linguistiques et thématiques avec le traitement des puissances divines chez Jacques de Saroug.

Survol de Q 16:79

Après avoir averti que « l'ordre concernant l'heure sera comme un clin d'œil ou plus bref encore », le Coran se lance dans une énumération de différents bienfaits divins que le fidèle se devrait en principe de reconnaître. Passons le verset 78 pour citer immédiatement le verset 79 :

a-lam yaraw ilā al-ṭayri musaḥḥarātin fī jawwi al-samā'i mā yumsikuhunna illā llāhu

« N'ont-ils pas vu les oiseaux assujettis au vol dans l'air du ciel, où rien ne les soutient excepté Dieu ? » (Q 16:79)

Cette image réapparaît dans un autre passage du Coran, lui aussi survenant juste après des avertissements eschatologiques (Q 67:16-17) :

a-wa-lam yaraw ilā al-ṭayri fawqahum ṣāffātin wa-yadbiḍna mā yumsikuhunna illā l-raḥmānu

« N'observent-ils pas les oiseaux qui déploient et replient leurs ailes au-dessus d'eux, et que personne ne soutient excepté le Miséricordieux ? » (Q 67:19)

Les deux versets sont très nettement interdépendants. Mis à part le fait que ceux-ci apparaissent tous deux dans des péripécies à thématiques parallèles (cosmologie, eschatologie, etc.), l'idée de « tenir un oiseau en l'air » est amenée dans chacun des deux passages au moyen du verbe *amsaka/yumsiku*.⁷⁵ De plus, on observe l'utilisation des expressions *a-lam yaraw/a-wa-lam yaraw* en début de versets et *illā llāhu/illā l-raḥmānu* en fin de versets qui s'équivalent.

Au sujet de ces deux extraits, Gabriel Reynolds a récemment écrit : « The Qur'ān's reference to the flight of birds in both passages seems to owe something to Jesus' reference to birds in the Gospel »⁷⁶. Reynolds cite ensuite Matthieu, qui, de fait, utilise l'exemple de l'oiseau pour illustrer la bienfaisance divine :

« Regardez les oiseaux du ciel : ils ne sèment ni ne moissonnent ni ne recueillent en des greniers, et votre Père céleste les nourrit ! Ne valez-vous pas plus qu'eux ? » (Mt 6:26 ; voir aussi Lc 12:24)

Le ton est en effet similaire à celui employé par le Coran mais le bienfait, lui, ne l'est pas. Reynolds souligne aussitôt les lignes de fractures entre ces passages : « Whereas Jesus speaks of the way birds do not need to sow or harvest and yet still find food, the Quran insists that they fly only by the power of God. » La

75 Notons au passage qu'il s'agit du verbe utilisé dans les passages susmentionnés où l'on disait que Dieu empêchait le ciel de tomber sur la terre le retenant fermement (Q 22:65 ; 35:41).

76 Reynolds, « Biblical Turns of Phrase in the Quran », pp. 59-60.

morale tirée de part et d'autre est également sensiblement différente puisque d'un côté Matthieu parle de l'importance de la confiance en Dieu alors que le Coran lui l'utilise comme illustration de la Toute-Puissance divine.⁷⁷

Laissant de côté le parallèle avec les écrits matthéen et lucanien, il nous a semblé une fois de plus que ces deux versets du Coran trouvaient une résonance directe dans l'œuvre de Jacques de Saroug.⁷⁸ Notre auteur emploie en effet à plusieurs reprises l'analogie de l'oiseau pour expliquer la manière dont le *remzā* (ou le *ḥaylā*) maintient le ciel et la terre en équilibre. Or, cette analogie est utilisée dans un phrasé extrêmement proche de celui utilisé dans le Coran. Dans le passage suivant, Jacques tente d'illustrer la manière dont Dieu maintient les cieus suspendus « dans le néant » :

« Il n'y a aucun corps, ni au-dessus d'eux, ni en-dessous d'eux ;
ni autour d'eux, excepté la Puissance (*ellā ḥaylā*) qui les maintient (*msammek*) [en l'air].
Ils sont suspendus et tiennent comme un oiseau au milieu de rien ;
Et ils sont au milieu d'un monde tourmenté, plein de mouvements. »⁷⁹

Le parallèle avec les tournures du Coran est tout à fait frappant puisqu'ici, à l'inverse de l'extrait des évangiles cité par Reynolds, c'est bien le vol de l'oiseau qui constitue l'objet de la bienfaisance divine. L'exemple du vol de l'oiseau pour illustrer le rôle de la puissance divine (*remzā* ou *ḥaylā*) est développé plus longuement dans l'*Homélie sur le cinquième jour de la Création*. Nous traduisons :

77 Reynolds, « Biblical Turns of Phrase in the Quran », p. 60.

78 On trouve l'imagerie de l'oiseau employée chez plusieurs auteurs tardo-antiques mais nous n'avons pas trouvé d'autres auteurs que Jacques employant la métaphore de l'oiseau pour décrire le maintien du ciel en suspens. Basile de Césarée compare « l'esprit porté (ἐπεφέρετο) sur les eaux » de Gen 1:2 avec l'image d'un oiseau couvant ses œufs. Cf. Basile de Césarée, *Homélie*, p. 166-171. Cette image fut abondamment reprise dans la littérature chrétienne : F. E. Robbins, *The Hexameral Literature: a Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis*, Chicago, The University of Chicago Press, 1912, pp. 48-49. Pour la réception de cette interprétation dans la littérature syriaque, voir : S. P. Brock, « The *ruah elōhīm* of Gen 1,2 and Its Reception History in the Syriac Tradition », dans J.-M. Auwers et A. Wénin (éd.), *Lectures et relectures de la Bible. Festschrift P.-M. Bogaert*, Louvain, Leuven University Press, 1999, pp. 327-349. Ephrem de Nisibe mobilise volontiers le motif de l'oiseau et notamment celui de l'oiseau en vol qu'il considère comme une métaphore de la foi ou encore comme un type de la croix. Cf. J. T. Wickes (trad.), *St. Ephrem the Syrian: The Hymns on Faith*, Washington, The Catholic University of America Press, 2015, pp. 148, 166-167 ; voir aussi p. 388. Dans la littérature juive des Hekhalot, on trouve une image assez proche de celle du Coran où le trône de Dieu et ce qui le soutient est comparé à un oiseau également : « Your throne flies from the hour that You inserted the peg of the weaving of the web that completed the world and plaited it, standing over it many years, generations without end, and as yet it has not rested its feet on the surface of Aravot [partie supérieure des cieus], but only flies like a bird and stands under You ». Plus loin, « And they [the majestic ones of the majestic ones] carry it with power, strength, and might, and they too have not rested their feet on the surface of Aravot, but they fly like a bird and they stand under it ». Cf. J. R. Davila (trad.), *Hekhalot Literature in Translation: Major Texts of Merkavah Mysticism*, Leiden-Boston, Brill, 2013, p. 60.

79 Bedjan, *Homiliae*, III, p. 40.

« Regarde l'oiseau comme il est simple et calme dans l'air ; et que ses ailes sont déployées et qu'il ne repose sur rien.

Et il ne pèse pas sur ce rien sur lequel il repose ; si ce n'est qu'il est suspendu et que ses ailes se reposent comme s'il y avait quelque chose [en-dessous].

Ses pattes et ses ailes sont étendues et il se tient là ; il est comme la terre, il possède un lieu vide dans lequel il se repose.

Même s'il n'y a pas de support ou d'emplacement dans l'air, il flotte ; il figure le type de la terre qui ne flotte sur rien.

Le *ḥaylā* caché de la divinité est la chose ; dans lequel se tient la création et tout ce qu'elle renferme. »⁸⁰

Une troisième occurrence de cette métaphore apparaît dans son *Homélie sur le Charriot que vit Ézéchiel*⁸¹, où il décrit la manière dont le *remzā* divin procure la stabilité des « hauteurs et des profondeurs [...], de la mer et des endroits secs, du firmament et de la terre »⁸². Il ajoute :

« Regarde ! Ils sont suspendus et tiennent comme l'oiseau qui est suspendu dans l'air ; Et il n'a rien sur lequel se poser excepté le *remzā*. »⁸³

Le parallèle avec Q 16:79 est ici si étroit que nous présentons les deux textes dans des tableaux parallèles en segmentant par unité de sens :

Q 16:79	Jacques de Saroug
N'ont-ils pas vu <i>a-lam yaraw</i>	Regarde ! <i>hā</i>
	Ils sont suspendus et tiennent <i>tlin qāymīn</i>
l'oiseau (sens collectif) <i>ilā l-ṭayri</i>	comme l'oiseau <i>aḥ pāraḥtā</i>
suspendu dans l'air du ciel <i>musahḥarātīn fī jawwī al-samā'ī</i>	qui est suspendu dans l'air <i>d-talyā b-ā'ar</i>
que rien ne retient <i>mā yumsikuhunna</i>	et il n'a rien sur lequel se poser <i>w-lā it meddem da-^clawe[hy] teškan</i>
excepté Dieu <i>illā llāhu</i>	excepté le <i>remzā</i> <i>'ellā remzā</i>

80 *ḥzī l-pāraḥtā mā d-pšītā wa-šalyā b-ā'ar wa-prīsīn lah ebrēh w-qāymā d-lā 'al meddem wa-lā yaqīrā l-hāw lā meddem d-^clawhī sīmā ellā škīn wa-mnāḥ geppāh ak d-lā 'al meddem wa-pšītān lāh da-glih wa-gepīh wa-qāymā tamān wa-ak ar^cā hū lāh atrā spīqā d-mettnīḥā beh w-kad lā smīkā w-lā šakīnā b-ā'ar talyā šāyrā d-mūtā d-ar^cā d-talā 'al lā meddem ḥaylā kasyā d-alāhūtā hway meddem. Cf. Bedjan, *Homiliae*, III, p. 96*

81 Nous n'excluons d'ailleurs pas le fait qu'une recherche systématique dans l'œuvre de l'évêque de Baṭnan permettrait de mettre à jour plusieurs autres occurrences de la métaphore en question.

82 Bedjan, *Homiliae*, IV, p. 551.

83 Bedjan, *Homiliae*, IV, p. 551.

En fait, la phrase de Jacques dans ce dernier exemple est si proche du Coran qu'il est tentant d'y voir un exemple d'hypertextualité. En effet, Q 16:79 ne rapporte pas seulement la même idée que Jacques avec un vocabulaire similaire mais lorsqu'on segmente chacun de ces deux textes en unités sémantiques, on s'aperçoit que quasiment toutes les unités du texte arabe trouvent leurs correspondances dans le texte syriaque.

Hormis le fait que le Coran utilise l'exemple de l'oiseau comme témoignage du maintien de l'univers par la divinité, là où Jacques recourt à ce même exemple au sein d'une comparaison avec certains autres éléments du cosmos (terre, firmament, mer, terrain sec, etc.), on trouve une correspondance parfaite entre les deux passages. En réalité, comme Jacques l'explique dans un des passages parallèles cités, l'oiseau n'est rien d'autre qu'un « type » de l'univers attestant de la puissance de Dieu. Il en va de même dans le Coran puisque l'oiseau est ici entendu comme un « signe » parmi tant d'autres attestant du maintien continu mais invisible de Dieu de l'univers.

Plusieurs correspondances linguistiques intéressantes peuvent être mentionnées entre les deux extraits placés dans le tableau synoptique ci-haut. Chacun des deux extraits cités démarre en interpellant l'auditeur (*a-lam yaraw/hā*)⁸⁴ et en attirant son attention sur l'oiseau (*al-ṭayri/ pāraḥtā*) ou plus précisément sur la suspension de l'oiseau en vol dans le ciel (*musaḥḥarātin fī jawwi al-samā'i/ d-talyā b-ā'ar*). Enfin, chacun des deux extraits insiste sur le fait que rien ne permet à cet oiseau de tenir suspendu dans le ciel (*mā yumsikuhunna/w-lā it meddem d-'law-eh teškan*) excepté Dieu ou, dans le cas de Jacques, le *remzā* divin (*illā llāhu/ 'ellā remzā*).

Nous n'observons pas de correspondances linguistiques précises entre les deux passages (emprunt syriaque en arabe, etc.) mais ils sont tous deux construits autour d'une même structure grammaticale puisque la construction syriaque *lā it ... 'ellā* correspond parfaitement à la structure arabe *mā ... illā*. Bien que le terme *amr* soit mentionné au v. 67 analysé plus haut, il est néanmoins absent du v. 69. En effet, il convient de souligner que là où le *remzā* est responsable du maintien de l'oiseau en l'air chez Jacques, ce n'est pas le *amr* ou le *iqn* de Dieu qui opèrent à cet endroit du Coran mais simplement Dieu lui-même. Faut-il y voir une réécriture ou simplement une adaptation simplifiée de la pensée de Jacques de Saroug dans le Coran ?

A l'image de l'oiseau qui a retenu notre attention dans cette section, cette question restera en suspens. Il convient toutefois de souligner que les deux extraits concordent donc sur les plans thématique, séquentiel et même grammatical. Au vu de sa singularité, il semble probable que la métaphore sarougienne de

84 Caractéristique qu'ils partagent avec le texte de Matthieu 6:24. Cf. Reynolds, « Biblical turns of phrase in the Quran », p. 59.

l'oiseau dans les airs a servi de modèle à son pendant coranique. Si cette hypothèse est correcte, il faut donc supposer que, par voie orale ou écrite, par voie directe ou par auteurs et informateurs interposés, l'imagerie cosmologique de Jacques de Saroug est parvenue aux oreilles des auteurs du Coran.

Conclusion

Au cours de cette étude, nous avons tenté de montrer que la doctrine du maintien de l'univers présentée par le Coran était tributaire de la pensée cosmologique de l'auteur syriaque Jacques de Saroug. Deux types d'arguments furent invoqués. Les arguments du premier type, d'ordre littéraire, visaient à montrer que le Coran partageait avec Jacques de Saroug une série d'images, de comparaisons et de métaphores illustrant la manière dont l'univers était maintenu en place par la divinité. L'image coranique d'un ciel tenant sans colonnes visibles trouve des parallèles frappants dans les homélies de l'auteur syriaque. De même, la comparaison dans le Coran du maintien du ciel au vol d'un oiseau est récurrente chez cet auteur. En outre, la comparaison (Q 16:77 ; cf. aussi Q 54:50) de la vitesse à laquelle « l'Ordre concernant l'Heure » (*amr al-sā'a*) surviendra avec la vitesse d'exécution d'un « clin d'œil » fait écho à la manière dont Jacques illustre la rapidité du *remzā* divin dans sa destruction du monde.

Le deuxième type d'arguments avancés est d'ordre linguistique. L'emploi du verbe *dabbara* en relation avec le *amr* de Dieu dans le Coran rappelle de manière extrêmement frappante l'utilisation par Jacques de Saroug du verbe technique *dabbar* pour décrire l'action des puissances divines sur le monde. Les comparaisons entre les formules *illā bi-X* et *'ellā X*, d'une part, et *bi-X* et *b-X*, d'autre part, sont également tout à fait significatives. Il est vrai que compte tenu de la proximité linguistique du syriaque et de l'arabe, on peut se demander si le lien entre ces tournures n'est pas purement fortuit. Néanmoins, si on admet que les parallèles littéraires singuliers (cf. ciel sans colonnes, clin d'œil, oiseau) identifiés entre les deux corpus sont bien interdépendants, est-il totalement incongru de penser que les éléments linguistiques communs entre les deux corpus soient également le fruit de ce transfert ?

L'existence de ces parallèles à la fois littéraires et linguistiques dans le texte coranique nous pousse à postuler l'existence d'un transfert entre la pensée de l'auteur syriaque et le Coran. Quelle peut être en effet la probabilité que de tels détails singuliers (comparaison, métaphore, images partagées, etc.) surviennent de manière fortuite au sein de formules linguistiques souvent homologues dans ces deux corpus dont la recherche scientifique s'évertue par ailleurs à montrer les affinités ?

Il faut enfin souligner un dernier point. L'utilisation par le Coran de motifs littéraires propres à Jacques de Saroug, les allusions répétées du Coran à des

motifs plus généraux mais également présents dans la pensée de cet auteur (« un jour pour Dieu est égal à 1000 ans », négation du repos sabbatique, etc.) et l'utilisation de tournures linguistiques communes pour décrire le rôle des puissances divines (*dabbara/dabbar, illā X/ellā X, bi-X vs. b-X*, etc.), constituent un faisceau d'indices qui, pris comme un tout, suggère bien un contact entre les deux corpus. Il paraît en effet que les auteurs du Coran et/ou leurs informateurs avaient d'une manière ou d'une autre un accès à la pensée cosmologique de Jacques de Saroug, que ces auteurs et/ou leurs informateurs étaient imprégnés de ses écrits au point d'en imiter les tournures linguistiques et d'y puiser une imagerie cosmologique. Or, on ne saurait concevoir un tel transfert de pensée dans un contexte socio-historique où le Christianisme serait absent du paysage. Notre étude jette ainsi une lumière nouvelle sur les origines aujourd'hui controversée du texte coranique et de son contexte de composition.

Bibliographie

- Alwan, Khalil, « L'homme, le "microcosme" selon Jacques de Saroug (+ 521) », *ParOr* 13 (1986), pp. 51-77.
- Alwan, Khalil, « Le "Remzō" selon la pensée de Jacques de Saroug », *ParOr* 15 (1988-1989), pp. 91-106.
- Anthony, Sean W., « Muḥammad, the Keys to Paradise, and the Doctrina Iacobi: A Late Antique Puzzle », *Der Islam* 91/2 (2014), pp. 243-265.
- Baljon, Johannes M. S., « The "Amr of God" in the Koran », *Acta orientalia* 23 (1958), pp. 7-18.
- Basile de Césarée, *Homélies sur l'Hexaéméron*, trad. S. Giet, Paris, Éditions du Cerf, 1950.
- Bedjan, Paul (éd.), *Homilae selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, Leipzig-Paris, Otto Harrassowitz, 1905-1910, 5 vols.
- Biberstein-Kazimirski, Albin de, *Dictionnaire arabe-français*, Paris, Al-Bouraq, 1860.
- Brock, Sebastian P., « The *ruah elōhīm* of Gen 1,2 and Its Reception History in the Syriac Tradition », dans J.-M. Auwers et A. Wénin (éd.), *Lectures et relectures de la Bible : Festschrift P.-M. Bogaert*, Louvain, Leuven University Press, 1999, pp. 327-349.
- Charlesworth, James H., *The Old Testament pseudepigrapha: Apocalyptic literature & Testaments*, Garden City, N.Y, Doubleday, 1983.
- Cook, David, *Studies in Muslim apocalyptic*, Princeton, N.J., Darwin Press, 2002.
- Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne*, Paris, Éditions du Cerf, 1968-1973, 3 vols.

- Davila, James R. (trad.), *Hekhalot Literature in Translation: Major Texts of Merkavah Mysticism*, Leiden-Boston, Brill, 2013.
- Dewing, H. B., *Procopius: Buildings*, Cambridge, Harvard University Press, 1961.
- Droge, Arthur J., *The Qur'ān: a new annotated translation*, Sheffield, Equinox, 2013.
- Dupont-Sommer, André, « Un hymne syriaque sur la cathédrale d'Édesse », *Cahiers archéologiques* 2 (1947), pp. 3-39.
- Ephraem Syrus, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Sermones de fide* (CSCO 212-213), éd. E. Beck, Louvain, Peeters, 1961.
- Ephraem Syrus, *In Genesim et in Exodum commentarii* (CSCO 152-153), éd. et trad. R. M. Tonneau, Louvain, LDurbecq, 1955.
- Fedwick, Paul J., « The Translations of the Works of Basil Before 1400 », dans P. J. Fedwick (éd.), *Basil of Caesarea, Christian, Humanist, Ascetic: A Sixteen-hundredth Anniversary Symposium*, Wetteren, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981.
- Féghali, Paul, *Les origines du monde et de l'homme dans l'œuvre de saint Éphrem*, Paris, Cariscript, 2005.
- Fontinoy, Charles, « Le ciel biblique dans tous ses états », *Acta Orientalia Belgica* 12 (1999), pp. 59-71.
- Forness, Philip M., *Preaching Christology in the Roman Near East: A Study of Jacob of Serugh*, Oxford, Oxford University Press, 2018.
- Gignoux, Philippe (éd. et trad.), *Homélies de Narsai sur la création* (PO 34/3-4), Turnhout-Paris, Brepols, 1968.
- Gignoux, Philippe, « Les doctrines eschatologiques de Narsai », *OrSyr* 11/3 (1966), pp. 321-353, 461-488 ; 12 (1967), pp. 23-54.
- Goitein, Shelomo Dov, *Jews and Arabs, their contacts through the ages*, New York, Schocken Books, 1955.
- Golitzin, Alexander (éd. et trad.), *Jacob of Sarug's Homily on the Chariot That Prophet Ezekial Saw*, Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2011.
- Gombrich, Richard F., « Ancient Indian cosmology », dans C. Blacker et M. Loe-we (éd.), *Ancient cosmologies*, Londres, Allen and Unwin, 1975, pp. 110-142.
- Jacques de Saroug, *La fin du monde : homélies eschatologiques*, trad. I. Isebaert-Cauet, Paris, Migne, 2005.
- Masson, Denise (trad.), *Le Coran*, Paris, Gallimard, 1967.
- Matthews Jr., Edward G., *Jacob of Sarug's Homilies on the Six Days of Creation: the First Day*, Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2009.
- Matthews Jr., Edward G., *Jacob of Sarug's Homilies on the Six Days of Creation: the Second Day*, Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2016.
- Matthews Jr., Edward G., *Jacob of Sarug's Homilies on the Six Days of Creation: the Fourth Day*, Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2018.
- Matthews Jr., Edward G., *Jacob of Sarug's Homilies on the Six Days of Creation: the Fifth Day*, Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2019.

- McVey, Kathleen E., « The Domed Church as Microcosm: Literary Roots of An Architectural Symbol », *Dumbarton Oaks Paper* 37 (1983), pp. 91-121.
- Molé, Marijan, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris, Presses universitaires de France, 1963.
- Muraoka, Takamitsu (éd.), *Jacob of Serugh's Hexaemeron*, Louvain, Peeters, 2018.
- Nagel, Tilman, « Theology and the Qur'ān », dans J. D. MacAuliffe (éd.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leiden, Brill, 2006, V, pp. 256-275.
- O'Shaughnessy, Thomas J., *The development of the meaning of spirit in the Koran*, Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1953.
- Paulos, Behnam Moussa, *La doctrine de Jacques de Saroug sur la création et l'anthropologie*, Rome, Pontificia Universitas Lateranensis, 1989.
- Payne-Smith, Jessie, *A compendious syriac dictionary: founded upon the Thesaurus syriacus of R. Payne Smith, D.D.*, Oxford, Clarendon press, 1903.
- Procopé de Césarée, *Constructions de Justinien 1^{er}*, trad. D. Roques, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2011.
- Reynolds, Gabriel S., « Biblical Turns of Phrase in the Quran », dans J. Elias et B. Orfali (éd.), *Light upon Light: A Festschrift Presented to Gerhard Böwering by His Students*, Leiden, Brill, 2019.
- Robbins, Frank E., *The Hexameral Literature: a Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis*, Chicago, The University of Chicago Press, 1912.
- Rubin, Uri, « Prophets and Prophethood », dans J. D. MacAuliffe (éd.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leiden, Brill, 2004, IV, pp. 289-37.
- Shoemaker, Stephen J., « "The Reign of God Has Come": Eschatology and Empire in Late Antiquity and Early Islam », *Arabica* 61/5 (2014), pp. 514-558.
- Shoemaker, Stephen J., *The Death of a Prophet: the End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2012.
- Sinai, Nicolai, « Religious poetry from the Quranic milieu : Umayya b. Abī l-Ṣalt on the fate of the Thamūd », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 74/3 (2011), pp. 397-416.
- Théodore bar Koni, *Livre des scolies (recension de Séert), I. Mimrè I-V* (CSCO 431), trad. R. Hespel et R. Draguet, Louvain, Peeters, 1981.
- Ibn aṭ-Ṭayyib, *Commentaire sur la Genèse* (CSCO 274-275), éd. et trad. J. C J. Sanders, 1967, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1967.
- Thomson, Robert W. (éd.), *The Syriac Version of the Hexaemeron by Basil of Caesarea* (CSCO 550), Leuven, Peeters, 1995.
- Thomson, Robert W., *Saint Basil of Caesarea and Armenian Cosmology: A Study of the Armenian Version of Saint Basil's Hexaemeron and its Influence on Medieval Armenian Views about the Cosmos*, Leuven, Peeters, 2012.
- Van Bladel, Kevin, « Heavenly Cords and Prophetic Authority in the Quran and Its Late Antique Context », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 70/2 (2007), pp. 223-246.

- Van Reeth, Jan M. F., « Le *Vaticinans Puer* IV : l'arbre du paradis (*sidrat al-muntahā*, Coran 53, 14) et ses antécédents », dans P.-S. Fillizat et M. Zink (éd.), *L'arbre en Asie : Actes du colloque international organisé par l'Académie, la Société asiatique et l'INALCO, les 8 et 9 décembre 2016*, Paris, Editions de Boccard, 2018, pp. 73-93.
- Van Rompay, Lucas, « Aba I », dans S. P. Brock, A. M. Butts, G. A. Kiraz, et L. Van Rompay (éd.), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway, NJ, Gorgias Press, 2011.
- Vööbus, Arthur (éd.), *The Didascalia Apostolorum in Syriac II: Chapters XI-XXVI* (CSCO 407), Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1979.
- Witakowski, Witold, « The Idea of *Septimana Mundi* and the Millenarian Typology of the Creation Week in Syriac Tradition », dans Lavenant, René (éd.), *V Symposium Syriacum, 1988: Katholieke Universiteit, Leuven, 29-31 août 1988*, Rome, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1990, pp. 93-109.
- Wolska-Conus, Wanda, *La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès : théologie et science au VI siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 1962.