



Abraham dans la Torah et le Coran
Etude comparée pour un dialogue
interreligieux

Recherche présentée par
Khairy Saleh Gharib Shaarawy
Maître de conférences
Département des études islamiques
en français
Faculté de Langues et de Traduction
Université de l'Azhar

2016

Abraham dans la Torah et le Coran

I- Introduction

Il va de soi que le Coran partage avec l'Ancien Testament plusieurs principes, et ce rapprochement est particulièrement significatif lorsqu'il s'agit des récits se rapportant aux Prophètes, surtout Abraham qui est la figure par excellence de l'ancêtre des Juifs, des Chrétiens et des Musulmans. Par conséquent, il est permis d'étudier le message coranique en comparant ses données avec celles révélées antérieurement. Il semble même nécessaire, pour une meilleure compréhension du Coran de chercher, avec toute la prudence et l'objectivité qui s'imposent, les éléments qui lui sont communs avec la Bible et de montrer les similitudes ainsi que les différences rencontrées dans ces deux traditions religieuses monothéistes.

Dans cette recherche nous allons étudier l'histoire d'Abraham dans les deux Livres sacrés pour répondre à cette question : est-ce que la figure d'Abraham biblique est la même que celle d'Abraham coranique ? Autrement dit est-ce que la version islamique d'Abraham a été influencée par la version biblique ?

En comparant la figure d'Abraham dans la Torah et le Coran le chercheur peut apporter des précisions et des explications aux rapprochements constatés, et ce beaucoup plus d'après le sens profond attaché aux notions, plus ou moins clairement exprimées, que par des simples concordances verbales. En effet, bien que la langue arabe reste souvent proche de l'hébreu, des équivalences seulement verbales pourraient donner lieu à des interprétations erronées. Les mots ne sont pas toujours

revêtus du même sens en passant d'une langue à une autre, *a fortiori* s'ils sont employés par des hommes appartenants à des époques et à des milieux ethniques différents.

En ce qui concerne les Prophètes, le Coran enseigne qu'il n'y a aucune différence entre eux (II, 285). Cependant il reconnaît pour les uns et pour les autres des degrés d'excellence (II, 253), selon les individus et les besoins de chaque époque. Quant à Abraham, c'est un grand Prophète qui a vécu quelque deux milles ans avant Mohammad. Toutefois, il occupe une place privilégiée au sein de la religion islamique, ainsi qu'en témoigne le *tachahhud*, cette invocation de la bénédiction de Dieu que les Musulmans récitent à chacune des cinq prières, suivant une formule léguée par le Prophète Mohammad lui même.

Si la Torah nous livre un récit structuré de la vie du patriarche dans les chapitres XII à XXV de la Genèse, le Coran comporte, aussi, de nombreux épisodes de l'histoire d'Abraham. Mais cette présentation coranique d'Abraham ne suit pas un exposé chronologique : On la trouve relatée dans plusieurs sourates pour servir des leçons de foi et d'action pour tous les Musulmans. La sourate XXXVII nous offre le récit le plus complet de la vie d'Abraham : sa lutte contre l'idolâtrie de son peuple, sa prédication monothéiste, la polémique contre les idoles, leur destruction par Abraham et sa condamnation, son émigration vers Dieu, qui se couronne par l'épisode du sacrifice.

Ceci dit, nous allons étudier le récit biblique avec une comparaison au texte coranique. Soulignons que notre travail ne prétend pas se placer sur le plan historique, mais se limite à l'examen des éléments proprement religieux

contenus dans les textes sacrés examinés. Notre méthode sera descriptive et analytique pour permettre d'établir des comparaisons susceptibles de mettre en exergue les aspects communs et les points différents dans les deux livres saints. C'est pourquoi, nous examinerons les textes de la Torah et du Coran afin d'extraire les passages essentiels relatifs à cette histoire. Ainsi en est-il des récits évoquant Isaac et Ismaël, Sara et Hagar des personnages centraux dans le récit abrahamique.

En ce qui concerne la Torah, il conviendra d'en conforter la lecture par le recours à la littérature rabbinique à savoir le targum, le talmud, le midrash, l'Aggada et d'autres sources extra- rabbiniques¹. S'agissant du Coran, il conviendra de faire appel à la littérature islamique, c'est-à-dire le *tafsîr* et la *Sîra* ainsi que les chroniques pieuses. Ces textes seront rapportés dans leur traduction française. Il est important de préciser que les commentateurs musulmans dont nous allons consulter les recueils d'interprétation sont seulement les auteurs sunnites.

Pour ce faire, notre démarche consistera à présenter les données de chaque religion séparément pour les comparer par la suite. Raison pour laquelle on limitera volontairement notre recherche au Judaïsme et à l'Islam. L'essentiel de nos investigations reposera sur l'étude de la Torah et du Coran dont les récits représentent le substrat de ces deux religions et de leurs cultures respectives.

¹ Les récits concernant Abraham ont été, également, discutés dans certain nombre de sources extra- rabbiniques, à savoir les œuvres de Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe ainsi que le Livres des Jubilés.

Quoique les deux versions étudiées se situent dans la diachronie, il n'est pas moins difficile de décider par laquelle nous allons commencer, puisque même si la version biblique est antérieure dans le temps, la tradition post-biblique pourrait subir des transformations surtout lors des premiers contacts avec les Musulmans. Dans la présente recherche, je commencerai par présenter tout d'abord la version judaïque, non parce qu'elle constitue la version normale, la tradition arabo-islamique constituant la version déviante, mais simplement pour des raisons méthodologiques et pour respecter une certaine chronologie nécessaire à la clarté de la recherche. Commençons par la présentation d'Abraham dans les deux Livres sacrés :

II- Présentation d'Abraham dans la Torah et le Coran

a) Abraham dans la Torah

Après une lecture attentive des récits bibliques sur Abraham, Th. Römer ainsi que d'autres biblistes ont constaté que le cycle d'Abraham, qui s'appelle d'abord Abram (jusqu'au chapitre XVII de la Genèse), débute par le récit de la migration de la famille du patriarche qui se déplace de Mésopotamie jusqu'en Syrie (Harran)². En effet, en Genèse XII, 1-9, Abraham apparaît en premier lieu comme le croyant exemplaire. Il ne pose aucune question lorsque Dieu lui intime l'ordre de quitter son pays. Il obéit et se met en marche vers une terre inconnue.

² Th. RÔMER, *Abraham : nouvelle jeunesse d'un ancêtre*, Genève, Labor et Fides, 1997. Cet auteur spécialiste de l'Ancien Testament s'intéresse dans ses remarquables écritures à la figure d'Abraham biblique, alors que l'importance de notre étude se distingue par la comparaison entre les textes sacrés chez les Juifs et les Musulmans

Aussitôt arrivé en Canaan, c'est une autre figure du patriarche qui nous est présentée (Gn. XII, 10). Suite à une famine, il se hâte de quitter le pays promis pour l'Égypte. Là-bas, il n'hésite pas à faire passer Sara, sa femme, pour sa sœur et à s'enrichir grâce à elle. Ce sont les interventions de Dieu et du Pharaon qui rétablissent l'ordre perturbé par les agissements d'Abraham. Après cette aventure du patriarche en Egypte, on retrouve, en Genèse XIII, un Abraham conciliateur et homme de paix. A l'inverse, le récit suivant de Genèse XIV nous confronte de manière inattendue, à un Abraham guerrier qui intervient dans un conflit aux dimensions apocalyptiques. L'Abraham de Genèse XV exprime, lui, ses doutes quant à la promesse divine ; il est ensuite instruit par Dieu dans une vision sur les événements à venir, finit par croire et entrer dans l'alliance. En revanche, en Genèse XVI, le patriarche joue un rôle passif et se trouve quelque peu dépassé par les événements. Il accepte la proposition de Sara qui, à cause de stérilité, veut se faire remplacer par sa servante Hagar. Une fois la servante enceinte, le conflit surgit entre les deux femmes. Hagar s'enfuit et c'est un messager divin qui intervient en sa faveur et en celle de son fils Ismaël. En Genèse XVII, le patriarche bénéficie de nouveau d'une alliance divine. Contrairement à celle de Genèse XV, celle-ci comporte un signe, à savoir la circoncision. Le récit de la visite des trois hommes mystérieux en Genèse XVIII fait apparaître l'hospitalité exemplaire d'Abraham. Après cet épisode qui se conclut par l'annonce de la naissance d'Isaac, Abraham va endosser le rôle du négociateur pour convaincre Dieu de ne pas détruire la ville de Sodome. Pourtant, la ville est détruite, pendant que Loth, qui s'y était installé, est sauvé avec ses filles (Genèse XIX). Ensuite, nous retrouvons le

patriarche tricheur qui, en séjour auprès du roi de Gêrar, fait de nouveau passer Sara pour sa sœur (Genèse XX). Malgré cela, dans ce même récit, il est appelé "prophète" et est chargé d'intercéder pour Abimélek. Immédiatement après le sevrage d'Isaac, Sara expulse Ismaël de la maison de son père. Enfin, Dieu demande à Abraham de sacrifier son fils dans le récit de la Genèse XXII, Abraham se comporte exactement comme lors de sa vocation en Genèse XII. De nouveau, il obéit sans poser de question. Le dénouement de cette épreuve (remplacement de son fils par un bélier, réitération de la promesse) marque en quelque sorte la fin de la geste d'Abraham.

b) Abraham dans le Coran

Certes le Coran n'a pas emprunté le même parcours que la Bible en matière de narration. Les histoires ne sont pas racontées ; elles sont évoquées de façon qu'on en vienne à l'essentiel et à la morale sans souci de la logique historique. Autrement dit, l'objectif historique n'est pas le souci essentiel du Coran, mais son but est que ce récit soit matière de réflexion. Et comme il fait référence aux faits connus, il procède à des rappels en épisodes qui économisent la narration superflue. Tantôt il évoque l'histoire du début, tantôt du milieu ou encore de la fin. Avec un style particulier, le Livre de l'Islam ne relate pas les détails inutiles pour la narration ; car son but n'est pas de raconter une histoire mais de s'en servir pour les besoins de la réforme spirituelle. Et c'est sous cet angle que le Coran évoque, entre autres, les récits d'Abraham, dont le nom coranique est Ibrâhîm.

Le Prophète Abraham occupe une place très privilégiée au sein de la religion musulmane. Le Coran le cite nommément soixante neuf fois dans vingt cinq

sourates. Et si la quatorzième sourate du Coran porte le nom d'Ibrāhīm, on ne trouve nulle part, dans le Coran, de récit continu comparable à la Genèse XII – XXV. Mais les deux sources de l'Islam, que sont le Coran et la Tradition prophétique (Sunna), contiennent de nombreuses indications sur la vie d'Abraham. C'est pourquoi le lecteur, qui a parcouru tout le Coran, n'y trouve pas une biographie complète d'Abraham (de sa naissance jusqu'à sa mort) mais des indications avec de multiples reprises et adjonctions contenues dans des récits plus ou moins développés.

La figure d'Abraham se dégage progressivement par des révélations successives, au cours des vingt-deux années que dure la révélation du Coran au Prophète Muhammad. Abraham est présenté par le Coran comme le prédicateur du monothéisme, briseur des idoles, bâtisseur de la Ka'ba et fondateur des rites du pèlerinage et ainsi du sacrifice musulman, père des Prophètes... etc. Le Coran le présente sous de nombreuses qualités exemplaires ; parmi lesquelles, il y a lieu de mentionner en priorité, sa droiture qui se manifeste dans la sourate II, 135 ; la pureté de son cœur (Qalb *Salīm*) ; (sourate XXXVII, 84); son humilité et sa bonté (IX,114 ; XI, 75); sa patience et sa soumission sont aussi soulignées parmi d'autres qualités que lui reconnaît le Coran.

Il est choisi, *élu* comme le sont Adam, Noé et la famille de *'Imrân*, c'est-à-dire celle de Moïse et Jésus (II, 30) et d'autres Prophètes. Il est du nombre des croyants (*mu'minūn*), serviteurs de Dieu (XXXVII, 111) ; il obéit à Dieu, allant jusqu'à lui sacrifier son fils (XXXVII, 100-106). En outre, le Coran lui donne des titres dont les principaux sont ceux de vrai croyant (*hanîf*) « Coran IV,125 » ; dans un autre passage, Abraham est

expressément qualifié de juste (*siddiq*) et de Prophète (XIX,41), de père des musulmans (XXII, 78), de guide de l'humanité (*Imâm* II , 124) et d'Ami de Dieu (*Khalîl*).

Le rôle, que joue le Prophète Abraham dans le Coran, est confirmé par le fait qu'il soit cité dans des sourates qui appartiennent à toutes les époques de la prédication du Prophète Mohammad, dès les débuts de la période mecquoise (610-622) jusqu'à la fin de la période médinoise (622-632). En fait, les Musulmans et les islamologues s'accordent généralement pour distinguer ces deux périodes principales dans l'activité prophétique de Mohammad selon qu'il vit à la Mecque, avant l'hégire de 622, ou à Médine où il a émigré pour instaurer la première société islamique. Mais là où les premiers soulignent la continuité, les seconds insistent sur la rupture, certains allant jusqu'à parler d'un double portrait d'Abraham : d'abord Envoyé de Dieu dans la lignée des Prophètes, puis fondateur de la Ka'ba avec Ismaël. Parmi des défenseurs de cette dernière théorie, on peut citer A. J. Wensink, le premier auteur de l'article « Ibrâhîm » dans l'Encyclopédie de l'Islam³. Celui-ci, à la suite d'autres surtout C. Snouck-Hurgronje, a opposé l'Abraham de la Mecque (Envoyé de Dieu Unique) à l'Abraham médinois (fondateur de la religion musulmane). Par une opposition très forte et scientifique à cette théorie de la « rupture » développée par ces auteurs, Youakim Moubarak a conclu dans son livre : *Abraham dans le Coran*, la continuité du portrait d'Abraham⁴.

³ Cf. *L'Encyclopédie de l'Islam*, art. « Ibrâhîm » t. II, Leiden – Paris, 1927-, p. 457 s.

⁴ Y. Moubarac, *Abraham dans le Coran...*, Paris J. Vrin, 1958. pp. 53-62.

Pour notre part, nous percevons avec Y. Moubarac que le portrait d'Abraham est achevé dans les sourates mecquoises, et développé ultérieurement pendant la période médinoise, sans marquer de rupture. Cependant de telles discussions ne sont pas indispensables à notre propos. Nous allons juste exposer les différents passages pour en dégager les traits principaux de la figure d'Abraham telle qu'elle est présentée par la Torah et le Coran. Et dans la présente étude, nous mettons l'accent seulement sur les récits du patriarche et de sa famille nécessaire à notre analyse.

III- Emigration d'Abraham dans la Torah et le Coran.

a) L'émigration biblique

Le récit biblique d'Abraham commence au chapitre XII de la Genèse dont les neuf premiers versets sont intitulés "vocation d'Abram". Le texte débute d'une manière abrupte, et le premier mot est le nom de Dieu; Yahvé⁵ qui appelle Abram et lui dit : " *Quitte ton pays ...*" (Gn. XII, 1). C'est Dieu donc qui a l'initiative et non Abram. Mais, une telle intervention comporte généralement des exigences. La première parole de Dieu est impérative : "pars", ou "quitte" ce qui implique une séparation et une rupture avec le passé. D'ailleurs, Yahvé énumère tout ce que Abram est invité à quitter. Il lui adresse un ordre de partir et quitter son pays natal, sa parenté et la maison de son père.

Après avoir invité le patriarche à partir vers l'inconnu, Yahvé le rassure en lui faisant des promesses : "**Je ferai de toi un grand peuple, je te bénirai, je**

⁵ Ce qui nous indique que le récit est la tradition *yahviste* (J).

magnifierai ton nom ; sois une bénédiction ! Je bénirai ceux qui te béniront, Je réprouverai ceux qui te maudiront" (Gn. XII,3). Dieu se rend solidaire de l'homme qu'Il a choisi : bénédiction et malédiction seront accordées par Lui à ceux qui béniront ou maudiront son élu.

Après ces promesses, quelle sera la réponse d'Abram ? Dans les premiers mots de verset 4, la réponse d'Abram était l'obéissance totale et inconditionnelle, il partit comme Yahvé le lui avait dit sans poser aucune question ni prononcer un mot. Le silence de l'homme qui exécute l'ordre divin est la meilleure réponse⁶. Le texte poursuit : "**Abram avait soixante-quinze ans lorsqu'il quitta Harân. Abram prit sa femme Sarai, son neveu Loth, tout l'avoir qu'ils avaient amassé**" (Gn. XII, 5). On doit souligner aussi que ce verset 5 de Genèse XII contient des notices relatives à l'âge du patriarche, Abram est âgé de 75 ans. Derrière ce chiffre, on peut discerner facilement que l'histoire d'Abram n'est pas une biographie, car on ne raconte pas la vie d'un homme à partir de l'âge de 75 ans ! Ce qui intéresse l'auteur, c'est la partie de la vie du patriarche dans laquelle Dieu est entré, en d'autres termes, ce n'est pas l'histoire d'un homme qui importe : c'est celle de l'intervention de Dieu dans sa vie.

Le texte poursuit : "**Ils se mirent en route pour le pays de Canaan et ils arrivèrent ...**". On remarque ici que le rédacteur a mentionné explicitement le nom du pays vers lequel Yahvé a envoyé le patriarche. C'est la terre de Canaan là où Abram et sa famille vont errer comme des étrangers. Ensuite, le patriarche construit un autel à Yahvé pour exprimer sa piété et montrer ainsi sa

⁶ G. Von Rad, *La Genèse*, Genève, éd. Labor et Fides, 1968, p. 160

reconnaissance pour une théophanie. Cependant, le texte ne dit pas qu'Abram a offert des sacrifices sur cet autel, il nous montre juste que c'est parce que Yahvé est apparu à Abram que celui-ci bâtit un autel en ce lieu.

En somme, dans ce récit, le narrateur nous met en présence d'un appel de Yahvé et d'une réponse d'Abram dont le contenu spirituel est d'une densité et d'une richesse théologique exceptionnelles. L'appel divin à Abram est, en fait, exigeant et difficile puisqu'il doit rompre avec toutes les attaches humaines. Trois mots mettent l'accent sur ce détachement particulièrement douloureux pour la pensée antique : quitter *son pays, son lieu de naissance* (ou sa patrie) et *sa famille* (la maison du père). De plus, le déplacement, qui est considéré comme une épreuve de Dieu à Abram, est la chose que l'homme supporte le plus difficilement⁷. Quand Dieu demande ce déracinement complet à un homme, cela veut dire qu'Il demandera toujours plus à une personne prête à lui donner quelque chose, Il demande donc d'Abram de rompre avec toutes ses attaches terrestres, voire de sacrifier son passé pour fonder une nouvelle vie et un nouveau peuple.

b) L'émigration coranique

D. Masson, faisant un parallèle entre la Tradition juive et le Coran sur les événements qui ont marqué la vie du patriarche, écrit que: «**Le Coran ne parle pas de l'émigration d'Abraham, commandée par Dieu, dont le caractère historique et la signification spirituelle**

⁷ Cf. *Pirqué* de Rabbi Eliézer, chap.26. Où ce déplacement consiste à la troisième épreuve parmi les dix épreuves d'Abraham.

revêtent une immense portée »⁸. Contrairement à cette remarque, on peut dire que le Coran fait allusion à l'émigration d'Abraham dans plusieurs passages⁹ ; mais dans le texte biblique, il est vrai que le départ du patriarche émane d'un ordre divin, tandis que dans le texte coranique, il provient, semble-il, d'une décision d'Abraham lui-même pour marquer la rupture totale avec son père et son peuple idolâtres à qui Abraham n'a pas manqué au départ de déclarer qu'il est «**innocent de leur idolâtrie**»¹⁰. Notons, d'ailleurs, que l'émigration biblique marque le début du cycle d'Abraham ; par contre, l'hégire coranique vient après une grande carrière de prophétie et de prédication faite par Abraham.

En fait, dans plusieurs sourates mecquoises, le Coran nous informe sur la lutte d'Abraham contre l'idolâtrie, relatant la façon selon laquelle Abraham attaqua le culte de son père et de son peuple et prêcha la croyance en un Dieu Unique. C'est la sourate XXXVII, qui nous offre le récit le plus complet de la vie d'Abraham. Cependant, le Livre sacré de l'Islam ne nous donne pas assez d'informations sur l'enfance d'Abraham, il voit le jour sous les astres, assez grand déjà pour s'interroger sur Dieu. En les voyant se coucher successivement, il conclut à leur «contingence» qu'ils sont des créatures et se tourne vers le seul vrai Dieu, Créateur des cieux et de la terre. Dans ce sens, la sourate VI (versets : 74-79) relate : «**Abraham dit à son père Azar : "prends-tu des idoles pour divinités? Je te vois toi et ton peuple dans l'égarement manifeste"**». Ainsi

⁸ D. Masson, *Le Coran et la Révélation Judéo-Chrétienne*, p. 361.

⁹ *Le Coran* : XIX, 46-49 ; XXXVII, 99, XXI, 71.

¹⁰ *Le Coran* : XLIII, 26-27.

avons-nous montré à Abraham le royaume des cieux et de la terre pour qu'il soit au nombre de ceux qui croient fermement. Lorsque la nuit l'enveloppa, il vit une étoile et il dit : "Voici mon Seigneur !" Mais il dit, lorsqu'elle eut disparu : " je n'aime pas ceux qui disparaissent". Lorsqu'il vit la lune qui se levait, il dit : " Voici mon Seigneur ! " Mais il dit, lorsqu'elle eut disparu : " Si mon Seigneur ne me dirige pas, je serai au nombre des égarés". Lorsqu'il vit le soleil qui se levait, il dit : "Voici mon Seigneur ! C'est le plus grand !" Mais il dit, lorsqu'il eut disparu : " Ô mon peuple ! Je désavoue ce que vous associez à Dieu. Je tourne mon visage, comme un vrai croyant (*hanîf*) vers celui qui a créé les cieux et la terre. Je ne suis pas au nombre des polythéistes».

Al-Tabari dit, à propos de ces versets, « Comme Dieu a accordé à Abraham la clairvoyance (*al-basîra*) dans sa foi et la vérité (*al-haqq*), à l'inverse de son peuple qui était dans l'égarément (*dalâl*), Dieu lui montre le royaume (*malakût*) des cieux et de la terre »¹¹. Selon Ibn 'Abbâs, Dieu découvrit à Abraham tout ce qu'il y a dans Son royaume : le caché et le non caché et aussi toutes les actions de Ses créatures etc. Dieu lui a montré cela pour lui prouver Son Omnipotence, qu'Il est le Créateur et enfin pour qu'Abraham soit au nombre de ceux qui croient fermement et avec certitude¹².

Néanmoins, on lit dans la sourate XXI, 51, que Dieu a jadis guidé Abraham vers la foi, «**Nous avons accordé auparavant la direction droite à Abraham; nous le connaissions** ». Comme une sorte de préhistoire

¹¹ Tabarî, *Jâmi'* ..., vol. V, p. 244.

¹² *Ibid.*, p. 245.

abrahamique, dans le dessein de Dieu qui connaît d'avance Son Ami et lui donnera en son temps la direction droite et la « rectitude » (*rushd*). Selon Ibn Kathîr, « **Dieu a déjà confié la direction droite à Abraham dès son jeune âge** ». De là, les versets précédents de la sourate VI cités au-dessus seront interprétés par ce commentateur comme une controverse (*monazarah*) dans laquelle Abraham démontre à son peuple la vanité de tout ce qui n'est pas vraiment Dieu. Ainsi, le coucher des étoiles, de la lune et du soleil est une preuve évidente de leur imperfection et de leur inaptitude à la divinité¹³.

Abraham a donc commencé sa carrière prophétique en se mettant d'abord à prêcher le Dieu Unique à son père¹⁴ puis à son peuple comme le montre un récit dans la sourate XXVI, qui nous offre également une prédication assez typique sur le Dieu de l'univers et ses rapports avec les hommes : « **Raconte-leur l'histoire d'Abraham : il dit à son père et son peuple : "Qu'adorez-vous?" Ils dirent : Nous adorons nos idoles nous leur resterons**

¹³ Ibn Kathîr, *Qasas al-Anbiyā'*, le Caire, éd. Dār al fajr, 1999, p. 127.

¹⁴ Comme le montre la sourate XIX, 41-47 : « Mentionne Abraham dans le Livre. Ce fut un juste et un prophète. Il dit à son père : Ô mon père ! Pourquoi adores-tu ce qui n'entend pas, ce qui ne voit pas, ce qui ne te sert à rien ? Ô mon père ! J'ai reçu une Science qui ne t'est pas parvenue. Suis moi : je te dirigerai sur une voie droite. Ô mon père ! N'adore pas le Démon ; le Démon est rebelle envers le Miséricordieux. Ô mon père ! Je crains qu'un châtiment du Miséricordieux ne t'afflige et que tu ne deviens un suppôt un Démon ". Il dit : " Ô Abraham ! Éprouverais-tu de l'aversion pour mes divinités ? Si tu ne cesses pas, je vais te lapider. Eloigne-toi de moi pour quelque temps". Abraham dit : "salut sur toi ! Je demanderai pour toi le pardon de mon Seigneur. Il est bienveillant envers moi" ».

donc attachés. Il dit : Vous entendent-elles, lorsque vous les invoquez ? Vous sont-elles utiles ou nuisibles ?" Ils dirent : non ! ... Mais nous avons trouvé nos pères adonnés à leur culte". Il dit : " Avez-vous considéré ce que vous adorez, vous et vos pères les plus anciens ? Ces idoles me sont un ennemi et non le Seigneur des mondes, qui m'a créé. C'est Lui qui me dirige ; C'est Lui qui me nourrit et qui me donne à boire; C'est Lui qui me guérit, lorsque je suis malade. Il me fera mourir puis Il me rendra la vie. C'est Lui qui, selon mon ardent désir, me pardonnera mes fautes le Jour du Jugement ...» (versets, 69-82).

Devant l'intransigeance des idolâtres et dans l'ardeur de sa foi, Abraham propose une leçon astucieuse en détruisant toutes leurs idoles sauf la plus grande à laquelle il attribue le décombre, et ses compatriotes sont bien obligés de reconnaître, à la vue du stratagème, leur stupidité à adorer à la suite de leurs ancêtres pareils êtres inanimés. La sourate XXI, 51-67, fait écho à cette prédication d'Abraham et ses disputes avec ses contemporains idolâtres lorsqu'il tourne en dérision ses adversaires en leur montrant l'absurdité de leurs dieux :

«... Il dit à son père et à son peuple : "Que sont ces statues devant lesquelles vous vous tenez ?" Ils dirent : "Nous avons trouvé nos pères adonnés à leur culte". Il dit : " vous étiez vous et vos père, dans un égarement manifeste". Ils dirent : "Es-tu venu à nous avec la Vérité ou bien es-tu de ceux qui plaisantent ?" Il dit : "Bien au contraire ! Votre Seigneur est le Seigneur des cieux et de la terre; Il les a créés, et moi, j'en suis témoin. Par Dieu ! Je vais dresser des embûches à vos idoles, dès que vous aurez le dos tourné". Il les mit en pièces, à l'exception de la plus grande. Sans doute, ces

gens reviendront-ils vers elle. Ils dirent : "Celui qui a fait cela à nos dieux est injuste !" Ils dirent : "nous avons entendu un jeune homme qui les vilipende, il se nomme Abraham". Ils dirent : " Amenez-le sous les yeux des gens pour qu'ils apportent leur témoignage". Ils dirent : " Est-ce toi Abraham, qui as fait cela à nos dieux?" Il dit : Non ! C'est le plus grand d'entre eux ... interrogez-les donc s'ils peuvent parler ! Ils reviennent à eux-mêmes et ils dirent : "Vous êtes injustes !" Ils firent ensuite volte-face : tu sais que ceux-ci ne parlent pas". Il dit : "Vous adorez donc, en dehors de Dieu, ce qui ne peut ni vous être utile en quoi que ce soit, ni vous nuire ? Honte à vous et à ce que vous adorez en dehors de Dieu !... ».

Ainsi, Abraham détruit les idoles de son père et de son peuple en laissant debout la plus grande (« et la hache à la main », ajoutent les commentateurs), il présente à son peuple une « *âyah* » en acte : l'évidence de l'incapacité des idoles à se détruire les unes les autres, leur incapacité de se protéger et de parler. Par cet acte, Abraham invite le peuple à s'interroger sur le vrai Dieu. Mais, seuls y répondront ceux qui sont bien disposés et seuls ceux-ci peuvent reconnaître le message prophétique. Puisque les impies ne se tinrent pas pour battus et à court d'arguments, ils réclamèrent le supplice d'Abraham par le feu : « **Ils dirent : "Brûlez-le ! Et secourez vos dieux, si vous en êtes capables !" Nous [Dieu] dûmes : "Ô feu ! Sois, pour Abraham, fraîcheur et paix !" Ils voulaient dresser des embûches contre lui, et nous en avons fait les plus malheureux des perdants. Nous l'avons sauvé...»** (Coran XXI, 68-70).

Par un miracle, Dieu sauve Son prophète qui est sorti sain et sauf du feu pour donner à ses adversaires un

autre témoignage en faveur du Dieu Unique. Dans sa manifestation la plus forte, ce témoignage est payé de la personne même d'Abraham : c'est le martyr. C'est une profession de foi en acte, qui provoque en quelque sorte la réponse de Dieu, signe miraculeux par lequel Abraham a été sauvé.

Dans le Coran, on trouve un récit plus tardif qui relate encore la discussion d'Abraham avec le roi. A propos, de cet épisode où l'on assiste à une controverse en ce qui concerne la divinité, on peut supposer qu'il se situe peu après l'épreuve du feu. Ce miracle avait provoqué la stupéfaction de la foule ainsi que du roi : **« N'as-tu pas vu celui qui a discuté avec Abraham, au sujet de son Seigneur ; parce que Dieu lui avait donné la royauté. Abraham lui dit : "Mon Seigneur est celui qui fait vivre et qui fait mourir" : Il répondit : " C'est moi qui fais vivre et qui fais mourir¹⁵ !" Abraham dit : " Dieu fait venir le soleil de l'Orient, fais-le donc venir de l'Occident !"Celui qui ne croyait pas fut confondu. Dieu ne dirige pas le peuple injuste. »** (Coran II, 258).

Ainsi, Abraham voulait guider son peuple vers le Dieu unique, il leur a présenté des arguments et même un miracle. Mais, l'orgueil aveuglait le roi ainsi que le peuple et les empêcha d'embrasser la religion d'Abraham. Et, ayant assisté au miracle du feu, ils ne pouvaient condamner celui-ci une nouvelle fois à mort. Il ne restait

¹⁵ Selon At-Tabari, « Quand Abraham dit au roi : as-tu donné la vie à un mort ? Alors Nemrod ordonna d'amener de la prison deux voleurs qui méritaient la mort, il fit tuer l'un d'eux et dit : voici, vois comment je donne la mort ; puis il fit grâce à l'autre et dit vois comment je rends la vie à celui qui est sur le point de mourir ». Tabari, *Tarikh*, I, p. 135.

plus à Abraham que l'émigration, et c'est de lui-même, semble-t-il, qu'il prit la décision de s'expatrier.

c) Comparaison

Il est donc clair que le Coran présente Abraham comme le prédicateur, sans égal, de l'Unicité de Dieu et le héros de la lutte contre l'idolâtrie ; il est le vrai croyant (*hanîf*), le représentant le plus saint ici-bas de la religion immuable. Le Coran, contrairement à la Genèse, relate la lutte d'Abraham contre son peuple idolâtre et contre son roi, et note en plus une opposition entre lui et son père. Cependant, Sidersky, qui n'a rien trouvé dans la Bible de commun avec le Coran sur ce point, fait un rapprochement des récits concernant la destruction des idoles (Coran, XXXVII, 83 ss. Et XXI, 59ss.) avec Genèse *Rabba* 38,19¹⁶. À voir les choses de plus près, ces approches ne sont pas plus démonstratives. Car les détails midrashiques sont ignorés du Coran – voire même ils se contredisent : vente d'idoles par Abraham – alors que l'essentiel de la présentation coranique, à savoir l'opposition d'Abraham à son peuple et la condamnation de leur idolâtrie, ne sont guère mises en relief dans les textes juvâiques.

Une opposition analogue dans l'ordre et l'importance des données, se manifeste également dans les récits parallèles des rapports d'Abraham avec son père. Le passage de Jubilés (XII, 6-7) contient même des détails qui saperaient par la base la présentation coranique, s'ils lui étaient tant soit peu familiers : il se trouve qu'en fait le père d'Abraham est, d'après l'*Aggâda*, un croyant du Dieu

¹⁶ Sidersky ; *Les Origines des légendes musulmanes ...* p. 39.

unique, mais qu'il observe le silence pour ne pas encourir la colère de ses compatriotes et ruiner son commerce (d'idoles). Par ailleurs, un midrash de Genèse *Rabba* (38, 4) rapporte que Dieu fit savoir à Abraham qu'il réserve à son père « **une part dans le monde futur** ». Peut-on imaginer données plus contraires à celles du Coran? Or, c'est sur ces textes et d'autres semblables que Sidersky se base pour affirmer qu'«**Il est hors de doute que c'est d'une source juive que Mahomet avait tiré cette légende**»¹⁷.

IV- Circoncision et alliance dans le cycle d'Abraham.

a) La version biblique

Alors que le Patriarche, au début de Genèse XII, vient de répondre par une obéissance totale et un acte de foi admirable à l'appel de Dieu, le premier récit, qui nous est raconté comme suite à cette élection et à cette vocation d'Abram, n'hésite pas à montrer qu'à certains moments le comportement du Patriarche a pu paraître moralement répréhensible. En effet, à deux reprises¹⁸, une première fois en Egypte, puis à nouveau chez les Philistins, Abram, craignant que ces peuplades le mettent à mort pour lui enlever sa femme Sara, demande à celle-ci de se présenter non comme son épouse mais comme sa sœur¹⁹, et la livre

¹⁷ Sidersky, *op. cit.*, p.40.

¹⁸ Genèse XII, 10-20 et Genèse XX.

¹⁹ Le narrateur nous dit en Genèse XX, 18 que Sara était, effectivement, la demi-sœur d'Abraham. Cependant, en demandant à Sara de dissimuler qu'elle soit sa femme pour avoir la vie sauve, Abraham quitte à sacrifier l'honneur de sa femme, et il exploite la générosité du Pharaon et du roi de Gérar trompés par un tel mensonge. Toutes les explications moralisantes n'arrivent pas à

=

ainsi malgré elle au bon plaisir du Pharaon puis du roi Abimélek.

Passons rapidement les chapitres suivants de la Genèse où le narrateur s'est penché sur des figures du Patriarche pacifique et guerrier etc., pour arriver au chapitre XVII où le narrateur nous informe que Dieu apparaît à Abram et conclut une alliance avec lui ; la circoncision en sera le signe par excellence.

Ce chapitre de la Genèse XVII commence par la mention de l'âge d'Abram : il avait quatre-vingt-dix neuf ans. " **Yahvé lui apparut et lui dit : "marche en ma présence et sois parfait "**. Cette parole proprement dite adressée à Abram contient deux impératifs dont le premier est considéré comme un appel à la fidélité et à la droiture. Pourtant, le targum traduit cet ordre de la sorte "**sois parfait dans ta chair**"²⁰ faisant référence à la circoncision. Expliquant ce verset, le midrash met également l'accent sur cette pratique "**Marche devant moi en te conformant au commandement de la circoncision et alors vraiment tu seras entier**"²¹. Ensuite, Yahvé ajoute le second impératif : "**sois intègre**". Rabbi Eliezer justifie cet ordre par le fait que le patriarche n'était pas parfait aux yeux de Yahvé puisqu'il

=

atténuer l'étonnante conduite du grand Patriarche. Même si l'on peut accepter qu'à son époque on fût moins strict sur les exigences de la loi morale que dans les siècles suivants, et même si l'on souligne le fait que le Décalogue ne sera promulgué que plusieurs siècles après. Notre étonnement ne fera que croître lorsqu'on retrouvera, après Abraham, que son fils Isaac va faire la même chose en mettant en danger l'honneur de sa femme Rebecca (Genèse XXVI).

²⁰ *Targum du Pentateuque*, t. I, Genèse, chap. XVII, p.179.

²¹ *Genèse Rabba*, chap. II. p.45

n'était pas circoncis **"jusqu'à présent tu n'étais pas parfait devant Moi. Voici circoncise la chair de ton prépuce qui est sur toi. Alors tu marcheras devant Moi et tu seras parfait"**²². Pour le commentateur Rachi, qui cite le midrash, cet ordre a une liaison avec le nom actuel du patriarche " Abram " qui n'est pas entier car, il lui manque le *HE*. Et Yahvé va ajouter cette lettre au nom du patriarche pour qu'il soit complet « Abraham »²³.

Dieu a fait deux ordres, Il offre aussi deux promesses " **J'institue mon alliance entre moi et toi, et je t'accroîtrai extrêmement.**" La formulation de la promesse joue déjà sur le nouveau nom qu'Abraham recevra. Abram deviendra "**père d'une multitude de nations**" (vv. 4-5) d'où son nouveau nom Abraham²⁴. Après, Dieu scelle une alliance avec Abraham mais non pas par une immolation rituelle comme dans le chapitre (XV, 9-10) mais ici le signe de l'alliance sera marqué dans la chair par la circoncision. D'après la Bible, plusieurs peuples pratiquaient la circoncision pour des raisons hygiéniques, elle est liée à la notion de pureté (cf. Jérémie IX, 24-25). Elle était aussi un rite de préparation des

²² *Pirqué* de Rabbi Eliézer, chap. XXIX.

²³ Cf. *Le Pentateuque accompagné du commentaire du Rachi*, pp. 93-95

²⁴ En fait, L'étymologie du nom du patriarche est plus théologique que scientifique, comme c'est le cas si souvent dans l'Ancien Testament. En ce sens les biblistes montrent facilement le jeu de mots dans ce texte, "**le nom d'Abraham joue sur le verbe multiplier (rbh)**". Abraham est donc une expansion d' "Abram". On pourrait dire que Dieu a fait littéralement ce qu'il avait promis au moment de l'appel : "**Je rendrai grand ton nom**" (Gn. 12, 2)" c'est pourquoi le nom Abraham est souvent expliqué par : *Père d'une multitude*. Cf. Vogels, *Abraham et sa légende*, p. 203.

jeunes gens au mariage (cf. Exode IV, 24-26). La circoncision était faite à la puberté comme un rite d'initiation et se trouve aussi liée à la fertilité : on coupait un morceau de l'organe de la paternité. En étant pratiquée à huit jours²⁵, la circoncision prend une autre signification, elle devient "un signe" visible d'appartenance à l'alliance (Genèse XVII), comme l'arc-en-ciel fut le signe de l'alliance avec Noé (Genèse IX, 12-17)

Ainsi d'après la Bible la circoncision n'est que l'acte d'appropriation, la confession de la révélation salutaire de Dieu, le signe qu'on l'accepte. Cette alliance se distingue donc de celle de Noé par le fait qu'elle ne vaut que pour un nombre défini et exige leur obéissance. Mais cette obéissance ne consiste pas en des observances légales déterminées, elle est uniquement la reconnaissance et l'acceptation de l'offre divine. À cet égard, Abraham et ses descendants ne sont pas de libres partenaires de l'alliance comme l'indique le verset (14) où la rigueur de l'ordonnance apparaît ici : tout mâle non circoncis sera retranché de son peuple. Autrement dit, qui refuse le signe de cette alliance doit être "retranché de sa parenté". D'après les théologiens de l'Ancien Testament, cette formule ne désignerait pas la mort du coupable, mais une sorte d'excommunication²⁶.

En fait, dans le Judaïsme et surtout à partir de l'exil, la circoncision devient le signe particulier du peuple juif

²⁵ Le huitième jour est si significatif, car l'enfant a déjà vécu sept jours représentent dans la pensée rabbinique les jours de la création (Gn. I). On trouve, également, cette importance du huitième jour pour l'offrande des animaux, cf. Ex. XXII, 29 et Lv. XVII, 27.

²⁶ cf. Par exemple R. Von Rad, *Ibid.*, pp.202-203; F. Michaéli, *Le Livre de la Genèse...*, pp.43-44

et l'une des pratiques exigées de tout prosélyte désirant entrer entièrement dans la communauté juive. La circoncision est conçue très formellement par les Juifs, sans considération d'interprétation de la procédure, comme le signe de l'alliance, l'acte de confession de foi et l'acceptation de la révélation de la volonté divine.

b) comparaison avec le Coran

D'après le texte biblique nous avons remarqué que le patriarche apparaît sous différentes figures bien marquées (craintif, guerrier, conciliateur...). Notons, que tous ces détails parfois choquants de la vie d'Abraham ne figurent pas dans le Coran²⁷. Pourtant, si le Coran ne fournit aucune indication à propos de la circoncision, la littérature musulmane post-coranique en fait, quant à elle, le symbole d'une autre relation bien particulière, après celle du sacrifice, entre le père et son fils. D'ailleurs sacrifice et circoncision sont souvent mis en corrélation. Il est intéressant à cet égard de remarquer que certains commentateurs musulmans situent les deux épisodes sacrificiels dans la même année, et juste un an avant la naissance d'Isaac. L'anthropologue Abdelsalam pense la circoncision d'Ismaël et d'Abraham comme un acte compensatoire du sacrifice manqué du fils. « **Ibrahim, écrit-il, n'ayant pas sacrifié son fils mais un mouton a, en échange, offert son propre prépuce et celui d'Ismaïl, en signe d'alliance avec Dieu** »²⁸.

²⁷ Par contre on ne trouve quelques uns dans la tradition surtout dans les exploitations de Tabari dans sa *Chronique* et le livres des *Vies des Prophètes*, surtout le voyage d'Abraham en Égypte et la naissance d'Ismaël et la jalousie ou dispute entre Sara et Hagar etc. ce qu'on appelle *Isra'ilyyât*.

²⁸ ABDESALAM S., « Le sang du sacrifice chez les Soudanais » in Bonte P., Paris, CNRS , 1999, p. 365.

Pour terminer sur ce point, on pourrait suggérer que, d'après certains commentateurs, Abraham perçoit la circoncision comme une forme de sacrifice, dont l'objet est l'ablation rituelle d'une partie du corps, offrande à la divinité d'un segment de chair certes minuscule, mais cependant hautement symbolique, puisqu'il renvoie à la sexualité sous ses deux modalités principales, celle de la jouissance et celle de l'engendrement.

V- Sara et Hagar dans le cycle d'Abraham.

a) Sara et Hagar dans la Torah

La femme d'Abraham Sara qui, jusqu'au chapitre XVI de la Genèse, fut présentée comme passive dans le cycle d'Abraham, prend l'initiative pour dire à son mari **"Voici que Le Seigneur m'a empêché d'avoir un enfant. Va donc vers ma servante, peut-être que par elle j'aurai un fils"** (Gn. XVI, 1). Elle agit, disent les commentateurs, selon une coutume pratiquée à l'époque. Abraham ne dit pas un seul mot pour répondre à Sara. Le texte dit simplement que : **"Abram écouta la voix de sa femme"**. Rachi, interprétant ce verset indique que: c'est l'Esprit Saint qui parlait par la voix de Sara²⁹, ce qui veut dire qu'il ne s'agit pas d'initiative humaine.

Le narrateur passe à la description de l'action : **" Sa femme Saraï prit Hagar l'Égyptienne, sa servante, et la donna pour femme à son mari Abram"**. Selon ce verset, aucune parole n'est adressée à Hagar et son avis n'est même pas demandé. Cependant Rachi dit que Sara a bien parlé avec elle pour la convaincre **" Elle [Saraï] la**

²⁹ Cf. *Le Pentateuque accompagné du commentaire du Rachi*, p. 91.

persuada par des paroles : Heureuse toi qui auras le privilège d'être unie à cet homme saint et pur"³⁰.

Les deux femmes gardent, jusqu'à maintenant, leurs statuts, Sara est toujours la femme d'Abraham, Hagar est toujours la servante de Sara. Cependant, un changement important se produit dans le statut d'Hagar. Elle ne devient pas la concubine d'Abraham, mais vraiment sa deuxième femme³¹. Et soudainement Hagar prend la place centrale dans le récit : "**elle devient enceinte**". Une servante, devenue femme-épouse, deviendra, de surcroît, une mère. Le narrateur nous dit que "**Lorsqu'elle se vit enceinte, sa maîtresse ne compta pas à ses yeux.**" Ainsi, la discorde ne tarde pas dans l'entourage familial d'Abraham. Aussitôt, Hagar, qui subissait, peut-être, des douleurs de la grossesse, n'était pas à l'écoute de Sara, laquelle n'était peut-être pas dotée d'un caractère patient. Sara porta l'affaire devant Abraham : "**tu es responsable de l'injure qui m'est faite**" (Gn. XVI, 5). Le Patriarche, qui parle pour la première fois dans ce récit, renvoie le cas à Sara "**Ta servante est entre tes mains, fais-lui comme il te semblera bon.**"(Gn. XVI, 6). Après cette réponse passive d'Abraham, Sara s'en donnera à cœur joie. Elle maltraite Hagar. Son émotion et sa passion, qui voient Hagar occuper sa place et devenir la mère de l'héritier de la promesse, ne lui gagnent pas la sympathie du lecteur : "**Sarai maltraita tellement que l'autre s'enfuit de devant elle**". Selon W. Vogels, "**Sarai l'opprima**", le verbe "opprimer" utilisé par le narrateur implique dit-il, un traitement dur et sévère³².

³⁰ *Idem.*

³¹ Cf. W. Vogels, *Abraham....* pp. 188-189.

³² *Idem*, p.190.

Devant cette oppression, Hagar fuit en prenant la direction de son pays natal, l'Égypte, elle voulait, peut-être, gagner sa liberté. Mais Yahvé va intervenir pour réparer le mal fait à Hagar par sa maîtresse. C'est Lui qui prend l'initiative par l'envoi de Son ange³³ vers Hagar auprès d'une source d'eau dans le désert de Shur. Il entame un dialogue avec elle commençant par une question : "**Hagar, servante de Sarai, d'où viens-tu et où vas-tu**" (Gn. XVI, 8). Hagar répond : "**Je fuis devant ma maîtresse Sarai**". L'ange l'ordonne de revenir chez Sara, malgré l'oppression de cette dernière. L'ange de Yahvé n'est donc pas un messenger pour la liberté d'Hagar. Son intervention a surpris le lecteur qui peut imaginer que le rédacteur voulait peut-être justifier ou même légitimer la maltraitance de Sara³⁴.

Après avoir donné l'ordre à Hagar de retourner chez sa maîtresse (Gn. XVI, 9), l'ange de Yahvé lui fait deux promesses. Elles se rapportent dans les deux cas à la descendance. Il dit à Hagar "**Je multiplierai beaucoup ta descendance, telle qu'on ne pourra pas la compter.**" (Gn. XVI, 10). Cette promesse est presque identique à celle faite auparavant au Patriarche (cf. Gn. XV, 5).

Cette première promesse est assurée par une deuxième qui porte sur la naissance imminente de l'enfant

³³ Dans la Bible le mot "ange" signifie en Hébreu messenger ou envoyé. Ces messagers divins sont d'ailleurs parfois très humains (Cf. Genèse. 18, 2). Dans la conception juive le messenger de Yahvé n'est pas un être distinct de Dieu, il est une image pour parler de Yahvé lui-même qui se manifeste à l'homme sous une forme visible. Cf. F. Michaéli, *Le Livre de la Genèse*, pp. 37-38.

³⁴ Le lecteur est devenu habitué d'une telle intervention divine surprenante après l'intervention de Yahvé, en Égypte, pour frapper Pharaon et sa maison à cause de Sara, au lieu de sanctionner son mari tricheur.

d'Abraham dont Hagar est enceinte (vv. 11-12). Bien que Hagar savait déjà qu'elle était enceinte, l'ange de Yahvé vient, cependant, pour lui déclarer cette grossesse³⁵. Non seulement l'ange annonce que cette grossesse ira à son terme et qu'Hagar enfantera "un fils", mais il lui dicte aussi le nom de cet enfant. C'est "*Ismaël*" qui signifie "Dieu a entendu". Dans ce sens, le texte nous donne une explication et une justification de cette nomination : "**Car Yahvé a entendu ta détresse**" (Gn. XVI, 11).

Dans la tradition rabbinique, le couple duel Sara/Hagar représente aussi une allégorie du moi-même et de l'autre. Si Sara représente Jérusalem et Israël, Hagar symbolise l'étrangeté et l'altérité dans son absolu. Zucker confirme pour sa part le rôle négatif souvent assigné à Hagar dans certaines sources juives classiques. Celle-ci, affirme-t-il, est non seulement inculpée exclusivement dans le conflit qui l'a opposée à Sara, mais elle est aussi rabaissée au statut de païenne³⁶.

Aux antipodes de ces interprétations négatives, plusieurs auteurs ont récemment montré la centralité de la

³⁵ Cette répétition dans le texte biblique pousserait le lecteur à suggérer que ce récit avait été réécrit par un autre rédacteur. C'est pourquoi le commentateur Rachi, essayant de mettre toute l'histoire en harmonie, a dénoncé la grossesse d'Hagar avant sa rencontre avec l'ange de Yahvé en traduisant le verset de la sorte : l'ange du seigneur dit à Hagar "*tu seras enceinte*", il commente disant "**Sara a regardé d'un regard mauvais la grossesse d'Agar et elle a avorté. C'est pourquoi, l'ange dira à Agar : tu vas concevoir 'v.11' or elle était déjà enceinte et l'ange lui annonce qu'elle sera enceinte**". *Le Pentateuque accompagné du commentaire du Rachi*, p. 91.

³⁶ ZUCKER J., 1990, « Conflicting conclusions: the hatred of Isaac and Ishmael », *Judaism*, 39-1, p. 44.

figure hagarienne dans la Genèse (Dozeman, 1998 ; Nikaido, 2001 ; Jarrel, 2002). Selon Wénin, Hagar occupe bel et bien le rôle d'une épouse à part entière ; ce n'est donc pas à la domestique étrangère qu'Abraham s'unit, mais à cette femme nommée Hagar : **« on voit, écrit Wénin, qu'Abram tout en jouant le jeu initié par Sarai, n'adopte pas tout à fait sa façon de traiter la domestique en objet. Il semble plutôt considérer celle-ci comme une personne vers qui il vient avec un certain respect. »**³⁷. Hagar s'affirme ainsi, pour la première fois, comme une épouse légitime dont le statut est supérieur à celui de celle qui l'a prise comme moyen de se satisfaire³⁸. Ce renversement de situation, souvent lu comme un geste arrogant et méprisant d'Hagar envers Sara, se prête néanmoins à une autre lecture. Car, selon Wénin, la fin de Genèse XVI, 4 (« et elle [Sarai] fut légère à ses yeux ») n'est pas aussi claire qu'on le croit. Une lecture alternative permet d'élucider le côté subjectif de l'histoire où le possessif de « ses yeux » pourrait renvoyer non à Hagar, mais à Sara même.

Dans cette lecture alternative de la Genèse, non seulement Hagar occupe la position positive de femme d'Abraham, mais elle représente également un personnage biblique central. Ainsi, la critique moderne montre, dans une perspective intertextuelle, comment Hagar symbolise

³⁷ WENIN A., 2001, « Sarai, Hagar et Abram. Une approche narrative et contextuelle de Gn 16,1-6 », *Revue Théologique de Louvain*, 32, p. 43.

³⁸ Comme le note Leviant, bien que le terme hébreu *isha*, pour désigner Hagar dans Genèse 16,3, signifie bien épouse et non concubine, c'est plutôt ce dernier terme qui en est la traduction la plus courante. C. LEVIANT, 1999 « Parallel lives: the trials and traumas of Isaac and Ishmael », *Bible Review*, No 47, pp.20-25.

la figure féminine de l'alliance avec le divin. Dans le même ordre d'idées, Wénin estime que la relation entre Hagar et Dieu informe et sert de prototype à l'ensemble des relations contractuelles entre les femmes de la Genèse et Yahvé. Cette relation contractuelle est exprimée dans le récit de la naissance d'Ismaël ; ce genre narratif représente la contrepartie de l'alliance divine avec les hommes. L'histoire d'Hagar, comme le montre la critique moderne, sert aussi de modèle pour la vie de Moïse et préfigure la souffrance et l'esclavage d'Israël³⁹. Et l'ensemble des deux histoires montre comment Dieu transforme un conflit familial en une occasion de libération fondatrice des nations. De toutes ces recherches récentes, on pourrait avancer que le rôle négatif souvent assigné à Hagar dans certaines sources post-bibliques, s'est constitué à l'encontre de l'esprit du texte sacré. Il s'agit d'une inversion symbolique qui concerne la position d'Hagar en tant que deuxième femme d'Abraham et mère de son premier fils.

b) comparaison avec Sara et Hagar dans le Coran.

Voyons à présent la version islamique. Tandis que la référence coranique à Sara est plus ou moins implicite⁴⁰, le nom d'Hagar et les épisodes de sa vie évoqués par le récit biblique ne sont pas pareillement mentionnés. Cette occultation se perpétue presque, pendant toute la période

³⁹Les similitudes entre l'histoire de Hagar dans Genèse 16 et 21, et de Moïse dans Exode 1-15, sont révélatrices.

⁴⁰ Il est à remarquer que le Coran ne mentionne pas explicitement le nom de la première femme d'Abraham, Sara, mère d'Isaac, ni d'ailleurs, celui de sa deuxième femme Hagar, mère d'Ismaël ; mais il dit simplement «*Imrā'atah*» c'est-à-dire sa femme ou son épouse. cf. Coran, XI, 71

mecquoise où on trouve seulement certaines allusions coraniques à Hagar. Quant à la période médinoise, ce n'est que progressivement qu'on trouve certains détails concernant Hagar. Ces détails sont aussi manifestes dans l'expérience du désert relatée brièvement dans le texte coranique mais enrichie par plusieurs commentaires dans la tradition et la littérature religieuse.

En fait, le Coran nous rapporte une prière dans laquelle Abraham dit : « **Notre Seigneur ! J'ai établi une partie de mes descendants dans une vallée stérile, auprès de ta maison sacrée, Ô Seigneur afin qu'ils s'acquittent de la prière. Fais en sorte que les cœurs de certains s'inclinent vers eux ; accorde-leur des fruits, en nourriture. Peut-être, alors, seront-ils reconnaissants.** » (XIV, 35-37). Tous les exégètes et les commentateurs soutiennent que cette cité est la Mecque et la Maison sacrée est bien sûr la Ka'ba. Quant à la descendance dont il est question, ils affirment que c'est Ismaël et sa mère Hagar. Voici ce qu'écrit Al-Qurtubî : « **La particule *min* a un sens partitif ; elle signifie qu'Abraham installa à la Mecque une partie seulement de sa descendance, c'est à dire, Ismaël et sa mère, non Isaac qui était au pays d'Ach-chām** »⁴¹.

Bien que le Coran ne donne pas assez d'informations au sujet de l'expulsion d'Hagar, les commentateurs tardifs, influencés par les sources juives, adopteront la version biblique, mais avec un développement assez révélateur. Abraham n'envoie pas Hagar et Ismaël seuls dans le désert, mais il les accompagne à l'enceinte sacrée de Dieu, à la Mecque. Un autre détail important : le père maintiendra le lien avec sa

⁴¹ Qurtubî, *al Jāmi'* ..., IX; p. 371.

femme et son fils, durant toute sa vie, en leur rendant visite régulièrement (D'après Al-Tabari et Ibn Qutayba). Dans cette expérience du désert, Dieu intervient non seulement pour sauver Hagar et son fils d'une mort certaine, mais il fait d'elle la première personne féminine qui initiera un rituel musulman lié au pèlerinage, celui de la course entre les collines de Safâ et Marwa.

Pour Benslama, les raisons de ce grand intérêt accordé à Hagar ont vraisemblablement un rapport de la filiation des arabes avec la mère d'Ismaël, qui de plus fut chassée de la maison d'Abraham celui dont on veut faire le Père de tous les musulmans. D'autant plus que juifs et chrétiens de la région ne se privaient pas de rappeler aux Arabes leur ascendance agarienne⁴². En effet, la servitude d'Hagar était au cœur des débats entre musulmans et non musulmans. Ainsi, l'historiographe Mas'ûdi (X^e siècle) mentionne que l'empereur byzantin Nicéphore le Logothète (802-811) de la dynastie isaurienne a dû prendre un décret où il défend à ses sujets d'appeler les Arabes des Sarrasins, nom qui signifiait « esclaves de Sara », et que les Grecs leur donnaient par allusion injurieuse à Hagar⁴³.

Les Arabes, nonobstant les origines d'Hagar, vont la présenter comme « ancêtre-mère », la défendant outrageusement contre ses détracteurs. René Dagorn rapporte un exemple qui illustre bien cette nouvelle posture : il s'agit de la réplique d'Abû Yahyâ Ibn Mas'ada aux dénigreur de la mère d'Ismaël : « **Il [Abraham] a**

⁴² BENSLAMA F., *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, Paris, Aubier, 2002, pp. 116-120

⁴³ DAGORN R., *La geste d'Ismaël d'après l'onomastique et la tradition arabes*, Genève, Droz, 1981, p.202.

choisi Hagar de préférence à votre mère (Sara) comme dépositaire de son message et la prit pour femme, alors qu'elle était déjà adolescente, celle qui reçut (en dépôt) notre père Ismaël, que Dieu répande sur lui ses bénédictions ». Reprenant le récit de la Genèse concernant Hagar, Abû Yahyâ l'enrichit d'éléments nouveaux visant à magnifier le rôle de la mère d'Ismaël. Ce que l'on va désormais mettre en avant, c'est son statut d'épouse d'Abraham, noble et pure de surcroît. Ibn Qutayba, entre autres, s'attache à le montrer avec les expressions les plus claires. Une femme comme Hagar, écrit-il, est purifiée par Dieu de toute souillure, parfumée de toute mauvaise odeur, épouse agréée de l'ami de Dieu Abraham et mère de deux hommes vertueux qui sont Ismaël et Mohammed⁴⁴.

Pour conclure sur ce point, on peut dire que l'espoir et le souhait d'Abraham semblent avoir été réalisés. Il a eu un enfant issu de son sang, comme Yahvé le lui avait promis (cf. Gn. XV, 4). Le récit biblique est donc centré sur le thème de la descendance, mais l'histoire est peu édifiante. Sara agit par désespoir et jalousie, elle commet l'injustice, elle domine et opprime Hagar. Celle-ci gagne la sympathie du lecteur et pour qu'elle ne soit pas parfaite, le narrateur nous dit qu'elle a méprisé sa maîtresse. Dans toute cette histoire très humaine, une chose a réussi, mais à un prix élevé, Abraham a eu un enfant dont le nom se rattache à Dieu : "Ismaël" qui signifie : "Dieu a entendu".

VI- Ismaël et Isaac dans le cycle d'Abraham.

a) Ismaël et Isaac dans la Torah

⁴⁴ *Idem*, pp. 223-229.

Ismaël l'ancêtre des Arabes qui vivaient comme des nomades au désert, partagera leur genre de vie. Ils sont indépendants, vagabonds, grands batailleurs, et ils constituent un défi permanent aux sédentaires disent les biblistes⁴⁵. Ismaël représente cette image d'après le rédacteur de ce chapitre de la Genèse : "*Celui- là sera un onagre d'homme*" (Gn. XVI, 12). Cependant on peut comprendre de ce verset qu'il fut un homme d'esprit libre : il ne connaîtra pas l'oppression de la servitude que sa mère a subie. Hagar était sous la main de sa maîtresse pas Ismaël. Il luttera contre toute main oppressive : "*sa main contre tous et la main de tous contre lui*"⁴⁶.

Quant au récit de la naissance d'Isaac est, en effet, précédé de deux scènes d'annonce : la première s'adresse à Abraham (Gn. XVII, 1-22), la deuxième – celle des trois visiteurs – plus particulière à Sara. Dans ces textes bibliques, le personnage d'Isaac est étroitement lié au thème du rire. Il faut partir ici du fait qu'en hébreu, le nom Isaac signifie "il a ri". Pour expliquer le sens de ce nom, la Bible propose toute une série de variations étymologiques autour de la racine de verbe rire en les associant aux divers épisodes de l'histoire de la naissance d'Isaac (Gn. XVII, 17-19).

En effet, le narrateur nous présente un récit qui exprime à la fois la joie et la crainte de ceux qui le vivent, rien n'en témoigne mieux que le cri d'Abraham, lorsque

⁴⁵ Cf. F. Michaëli, *Le Livre de la Genèse...* pp. 38-39; W Vogels, *op. cit.* p. 195.

⁴⁶ En ce sens G. Von Rad, commentant ce verset écrit : "**Dans cette description d'Ismaël, il y a certainement un intérêt et une admiration sincères pour le bédouin errant qui ne plie son cou sous aucun joug ; dans l'idée des orientaux, c'est une humanité aux grandes qualités qui est dépeinte ici.**", *La Genèse...*, p. 195.

Dieu lui annonce la naissance d'Isaac : **"Oh ! Qu'Ismaël vive devant Ta face !"** (Gn. XVII, 18). Abraham croyait que l'annonce d'un second fils et la promesse dont celui-ci sera le porteur, risquent de signifier l'annulation par Dieu de la double promesse faite à Hagar comme nous avons déjà vu (en Genèse XVI et XXI). Mais, Dieu explique à Abraham que la vocation d'Isaac n'annule pas celle d'Ismaël, et que la deuxième promesse n'efface guère la première : **"En faveur d'Ismaël aussi, je t'ai entendu : je le bénis, je le rendrai fécond, je le ferai croître extrêmement, il engendrera douze princes et je ferai de lui une grande nation"**. (Gn. XVII, 20).

Le narrateur nous indique aux versets 8-9 que **"L'enfant [Isaac] grandit et fut sevré. Et Abraham fit un grand festin le jour où Isaac fut sevré"**. En fait, l'âge auquel un enfant est sevré varie selon les cultures, mais souvent c'était à l'âge de trois ans (cf. 2M. VII, 27). Cependant, la fête ne durera pas longtemps, **"Or Sara aperçut le fils né à Abraham de l'Égyptienne Hagar, qui jouait, et elle dit à Abraham : "Chasse cette servante et son fils, il ne faut pas que le fils de cette servante hérite avec mon fils Isaac"** (Gn. XXI, 10). ("Le texte ajoute jouait *avec son fils Isaac*")⁴⁷. Le lecteur ne voit rien de mal dans le rire d'Ismaël avec Isaac, mais Sara estime qu'une rivalité pourra survenir entre les deux enfants pour l'héritage. C'est pourquoi elle ne veut pas que le fils aîné d'Abraham reste dans la maison pour y acquérir des droits qu'il revendiquerait par la suite. La tradition juive et chrétienne a interprété ce passage défavorablement (pour ne pas dire arbitrairement): les rabbins ont vu dans le verbe "jouer" ou même "rire"

⁴⁷ Cf. *La Bible d'Alexandrie chap. XXI*.

l'expression d'une attitude inconvenante et l'apôtre Paul parle d'une persécution d'Isaac par Ismaël (*Galates* IV, 29).

Pour Rachi : **"Ismaël se disputait avec Isaac à propos de l'héritage. Je suis l'aîné, disait-il, et je prendrais (*sic*) part double. Ils sortaient dans les champs, Ismaël prenait son arc et lui lançait des flèches. Tout comme dans ce texte : celui qui s'amuse au jeu insensé de lancer des brandons, des flèches... et qui dit : mais je m'amuse !"**⁴⁸. Il est clair que notre commentateur voit dans Ismaël et Isaac l'image de Caïn et Abel ; il est, peut-être, influencé par le thème des *frères ennemis*, qui est un sujet récurrent dans la Bible surtout dans l'histoire des patriarches: Esau et son frère Jacob, Joseph et ses frères, etc. Cependant, si nous voyons les choses de près, on trouve que le texte de la Bible dit simplement que **"Sara voit qu'Ismaël jouait"** qui veut dire plaisanter ou même "rire" d'après l'interprétation de Vogels⁴⁹. En tout cas, le narrateur poursuit son récit en précisant que Sara a demandé au patriarche de renvoyer Ismaël et sa mère.

Abraham désapprouve l'ordre de Sara : **" Cette parole déplut beaucoup à Abraham, à propos de son fils"** (v. 11). Abraham est contre cette exigence de Sara, car il aime Ismaël son fils, et s'il a accepté, en fin de compte, de les chasser, il prend soin de leur donner de quoi boire et manger (v. 14). S'il a cette attitude, c'est à la suite d'une révélation (V. 12). Dieu demande à Abraham d'écouter la voix de Sara en le rassurant au sujet du sort d'Ismaël. Après cet ordre divin, **"Abraham se leva tôt"** ce

⁴⁸ *Le Pentateuque accompagné du commentaire du Rachi*, p. 127

⁴⁹ W. Vogels, *Abraham ...op. cit.*, p. 273.

qui semble suggérer que Dieu lui a parlé en songe, "**il prit du pain et une outre d'eau qu'il donna à Hagar**" (v.14). On assiste ici à la préparation de provisions parfaitement insuffisantes ! Ensuite, le texte de la Genèse dit : "**il mit l'enfant sur son épaule, puis il la renvoya**"⁵⁰ .

Après ce genre descriptif des préparations, le récit tourne au dramatique : la mère errant dans le désert, le fils mourant de soif, dont la pauvre femme ne peut supporter l'agonie, sans avoir pourtant le cœur de l'abandonner : « **Elle s'en fut errer au désert de Bersabée. Quand l'eau de l'outre fut épuisée, elle jeta l'enfant sous un buisson. Et elle alla s'asseoir vis-à-vis, loin comme une portée d'arc. Elle se disait en effet : "Je ne veux pas voir mourir l'enfant !" Elle s'assit vis-à-vis et elle se mit à crier et à pleurer.** » (Gn. XXI, 15,16). Dieu intervient pour mettre fin à cette tragédie humaine : «**Dieu entendit les cris du petit** ». Ce qui est une allusion de plus au nom d'Ismaël («Dieu a entendu « exaucé »). Et « **l'Ange de Dieu appela du ciel Hagar et lui dit : " Qu'as-tu, Hagar? Ne crains pas, car Dieu a entendu les cris du**

⁵⁰ En fait, le déroulement chronologique des faits pose des problèmes. D'après ce verset (14), Abraham place Ismaël sur l'épaule de sa mère Hagar, qui plus tard, laisse l'enfant sous un arbrisseau (v.15). Or un simple calcul prouve qu'à cette époque, Ismaël devait avoir au moins 16 ans (il avait 13 ans à sa circoncision "Gn. XVII, 25"). Isaac naîtra un an après, et Ismaël sera chassé de la maison de son père après qu'Isaac aura été sevré "Gn, XXI, 8", c'est-à-dire à l'âge de 2 ou 3 ans selon la coutume. Le récit primitif devait parler d'Ismaël comme d'un tout jeune enfant. C'est pourquoi Von Rad dit "**Au prix d'une phrase stylistiquement très heurtée, un rédacteur a changé le texte du verset 14 sans avoir réussi à écarter toutes les discordances** » G. Von Rad, *op. cit.* , p. 237.

petit, là où il était. Debout ! Soulève le petit et tiens-le femme, car j'en ferai une grande nation." Dieu dessilla les yeux d'Hagar et elle aperçut un puits. Elle alla remplir l'outre et fit boire le petit" (versets 17-19). Ainsi, pour la deuxième fois, l'Ange de Dieu, qui n'est rien d'autre qu'une forme de la manifestation de Dieu lui-même, apparaît à Hagar et lui donne la promesse qu'Il fera d'Ismaël une grande nation.

Dans les versets 20-21, Dieu, comme Il l'avait promis à Abraham, s'occupe toujours d'Ismaël. Ce dernier grandit et demeura au désert, et il devint un tireur d'arc, et sa mère lui prit une femme au pays d'Égypte. Par cette conclusion, le narrateur nous informe qu'Ismaël aura une descendance, les Ismaélites, rattachée à Abraham et en même temps aux Égyptiens.

b) Ismaël et Isaac dans le Coran

Le Livre sacré de l'Islam mentionne Ismaël une douzaine de fois. Mais quelle que soit la valeur que l'on accorde à ces chiffres, ils nous livrent, en somme, des informations principales sur notre personnage, à savoir: son appartenance à la famille abrahamique comme le fils aîné d'Abraham, le frère d'Isaac et l'oncle de Jacob [Israël] ; son installation avec sa mère à la Mecque ; l'aide qu'il apporte à son père dans l'édification de la Ka'ba et enfin l'organisation des rites du pèlerinage qui est devenu un des piliers de l'Islam.

Ismaël est, également, cité parmi les Prophètes qui ont reçu des révélations : « **nous avons fait révélation ... à Abraham, à Ismaël ...** ». Il est qualifié d'homme de promesse (*Sâdiq Al-wa'd*), de Prophète (*Nabi*) et de Messenger (*Rasûl*) : « **mentionne Ismaël dans le Livre ; il**

était sincère en sa promesse ; ce fut un apôtre et un prophète ; il ordonnait à sa famille la prière et l'aumône. Il était agréé par son Seigneur ». (Coran XIX, 54-55).

Aux cotés d'Abraham et d'Isaac, le Coran met Ismaël au nombre des ancêtres de Jacob, dont les descendants se tinrent à la Tradition monothéiste de leurs pères. Voici, donc, d'une manière rapide, comment le Livre sacré des Musulmans nous trace le portrait d'Ismaël. Un portrait discret sans aucune revendication, si ce n'est celle de la foi en un Dieu unique, la foi de tous les Prophètes : d'Adam jusqu'à Mohammad. Cependant, les récits coraniques concernant Ismaël sont mis en exergue par la critique occidentale, afin de montrer que le Coran dépend de la Révélation judéo-chrétienne et s'en détache ensuite pour un prophétisme arabe, et c'est surtout au sujet de la parenté entre Abraham et Ismaël et la participation de ce dernier à la Ka'ba, que la critique du Coran se pose des questions.

En fait, la constatation simple, que le lecteur du Coran peut faire, est qu'il n'a jamais nié l'existence des révélations antérieures⁵¹ et le verset coranique suivant rend patent cette vérité : « **Il [Dieu] a fait descendre sur toi [Mohammad] le Livre avec la vérité, en tant que confirmateur de ce qui était avant Lui [Le Coran]. Il avait fait descendre la Torah et l'Évangile en tant que direction, auparavant, pour les hommes** » (Coran. III, 3). Certes, la Bible donne plus de détails concernant Ismaël que le Coran, qui se veut discret sur sa parenté

⁵¹ Il est vrai que le Coran les a critiqués, mais il ne les a jamais négligés, au contraire il assure leur continuité. Cf. *Coran*, XII, 111; XV, 9-12 ; XI; 49.

avec les Arabes, et qui se veut universel ; Sinon, il retombera dans l'exclusivisme qu'il reproche aux Gens du Livre : **« Les Juifs et les Chrétiens ont dit : "Nous sommes les fils de Dieu et ses préférés". Dis : " Pourquoi, alors, vous punit-Il pour vos péchés ? Non ... ! Vous êtes des mortels, comptés parmi Ses créatures. Il pardonne à qui Il veut ; Il punit qui Il veut »**. (Coran V, 18).

Quant à la parenté d'Abraham avec Ismaël, on peut, en fait, affirmer que ce lien de parenté était déjà connu dans la prédication coranique à la Mecque : ainsi, la sourate XIV, qui est considérée comme mecquoise par les Musulmans et la critique, nous rapporte une prière dans laquelle Abraham dit : **« ...Notre Seigneur ! J'ai établi une partie de mes descendants dans une vallée stérile, auprès de ta maison sacrée, Ô Seigneur afin qu'ils s'acquittent de la prière. Fais en sorte que les cœurs de certains s'inclinent vers eux ; accorde-leur des fruits, en nourriture. Peut-être, alors, seront-ils reconnaissants. »** (XIV, 35-37). Nous avons déjà vu que les commentateurs soutiennent que cette cité est la Mecque et la Maison sacrée est bien sûr la Ka'ba. Quant à la descendance dont il est question, ils affirment que c'est Ismaël et sa mère. Dans la même sourate et dans la même prière, la parenté d'Abraham à Ismaël est affirmée par le Coran, où dans le verset 38 Abraham loue Dieu de lui avoir donné Ismaël et Isaac en dépit de son âge avancé : **« Louange à Dieu ! Dans ma vieillesse, Il m'a donné Ismaël et Isaac ! Mon Seigneur est celui qui exauce la prière. »**

Il est donc évident que, dans les sourates mecquoises et médinoises, Abraham et Ismaël ne sont pas étrangers l'un à l'autre comme le prétendent quelques

orientalistes, puisqu'on trouve partout ailleurs dans le Coran où Ismaël est cité avec Isaac, comme son frère et placé souvent avant lui, et avec les autres Prophètes, de la même souche abrahamique.

Quant au Isaac, ce fils cadet d'Abraham est mentionné quinze fois dans le Coran. Il est tenu en haute estime chez les Musulmans. Il fait partie de cette longue lignée d'Envoyés de Dieu dont la mission est de faire parvenir aux hommes le message divin, à ce propos le Coran dit : « **Nous t' [Mohammad] avons envoyé révélation, comme Nous avons envoyé révélation à Noé et aux prophètes venus après lui, [comme] Nous avons envoyé révélation à Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob, aux tribus (Asbāt), à Jésus, à Job, à Jonas, à Aron, à Salomon ... à David ... en tant que Prophètes annonciateurs et avertisseurs, pour que les Hommes n'aient nul argument [à faire valoir] contre Allah, après [venue] des Prophètes. Allah est puissant et sage** »⁵².

La naissance d'Isaac est rapportée dans plusieurs passages : d'abord, Dieu annonce à Abraham « la venue d'Isaac, Prophète parmi les justes » et les bénit tous deux (Coran XXXVII, 112-113), ensuite dans un passage plus important, lorsque les messagers divins ayant trait à Loth vinrent vers Abraham et lui annoncèrent la naissance prochaine d'un fils, Isaac, et d'un petit fils, Jacob « **Nos anges sont venus à Abraham avec la bonne nouvelle ...la femme d'Abraham se tenait debout et elle riait. Nous lui annonçâmes la bonne Nouvelle d'Isaac et, de Jacob après Isaac** » (XI, 71). Etonnée, Sara a oublié que cette naissance émanait de la volonté divine, d'où la

⁵² Le Coran, IV, 163-165.

rectification des anges « **l'ordre de Dieu te surprend-t-il ? Que la miséricorde de Dieu et ses bénédictions soient sur vous ô gens de la maison ! Dieu est digne de louange et de gloire !** »⁵³ .

Par ailleurs, plusieurs versets parlent d'Isaac et de son fils Jacob comme des descendants donnés à Abraham⁵⁴. Isaac est également qualifié d'élus⁵⁵, de serviteur de Dieu et de Prophète⁵⁶, de béni⁵⁷, d'homme comblé de bienfaits de Dieu⁵⁸ et autres qualités. On lit dans la sourate XXIX, 26 : « **Et Nous lui avons accordé Isaac et Jacob, et Nous avons mis dans sa descendance la Prophétie et le Livre** ».

Notons, enfin, que le parcours de tous ces Prophètes est porteur d'exemples et de leçons spirituels pour tous les croyants. D'ailleurs, le Coran le dit explicitement : « **Dites : " Nous croyons en Dieu, à ce qui nous a été révélé, à ce qui a été révélé à Abraham, à Ismaël, à Isaac, à Jacob et aux tribus ; à ce qui a été donné aux prophètes, de la part de leur Seigneur. Nous n'avons de préférence pour aucun d'entre eux ; nous sommes soumis à Dieu** »⁵⁹ .

c) Comparaison

⁵³ Le *Coran*, XI, 73. Dans une autre sourate, on trouve aussi qu'Abraham a été, merveilleusement, surpris : « Ils dirent : "... Nous t'annonçons un garçon plein de science" Il dit : "Qu'allez-vous m'annoncer, quand la vieille m'a touché ?" » Le *Coran* : XV, 53-54.

⁵⁴ Le *Coran* : VI, 84; XIX, 49-50 ; XXI, 72.

⁵⁵ Le *Coran* VI, 87; XIX, 58; XXXVIII, 47.

⁵⁶ Le *Coran* XIX, 49; XXIX,27 ; XXXVII,112.

⁵⁷ Le *Coran* XII, 6 ; XXXVII,113.

⁵⁸ Le *Coran* : XII, 6; XIX, 58.

⁵⁹ Le *Coran* II, 136.

Le Judaïsme et l'Islam ont chacun élaboré leur version de l'arbre généalogique d'Abraham, chargeant de connotations positives et parfois négatives Sara et Hagar, Isaac et Ismaël. Hagar la servante pour les Juifs devient l'épouse noble et pure pour les Musulmans. Ismaël est l'aîné et Isaac est l'élu. Contrairement à la Bible, le Coran insiste sur le caractère non hiérarchique entre les Prophètes en général et entre les fils d'Abraham en particulier (Sourate II, 136). D'après ce verset, il sera très clair qu'Ismaël dans le Coran ne constitue pas une revendication pro-musulmane contre les Juifs. Les Musulmans sont intégrés dans la communauté des croyants dont le père est le Prophète Abraham et le Dieu est Unique.

Dans la tradition juive le sacrifice d'Isaac est considéré en quelque sorte comme l'annulation de la première alliance d'Ismaël faite par la circoncision. Cette hypothèse est bien confirmée par un passage rabbinique : **« Ismaël se vantant du mérite qu'il avait à endurer la circoncision déjà âgé de treize ans plutôt qu'à huit jours comme Isaac, celui-ci se déclare prêt à donner sa vie en témoignage d'obéissance à Dieu »**. Ainsi pour la tradition rabbinique l'alliance d'Isaac est souvent perçue non seulement plus importante que l'alliance d'Ismaël mais elle en est l'abrogation. Dans certains cas, comme dans le livre des Jubilés, c'est l'âge même de la circoncision d'Ismaël qui est évoqué pour l'exclure de toute alliance possible⁶⁰.

Mais ces interprétations exclusivistes, comme le rappelle Römer, vont à l'encontre du texte biblique où le

⁶⁰ *Le livre des Jubilés*, éd. 1993, p. 37.

personnage d'Ismaël revêt un caractère important, voire principal. Non seulement la Torah relate l'histoire de la naissance d'Ismaël, mais elle l'inclut aussi dans l'alliance que Dieu établit avec Abraham. Le récit relate aussi l'intervention divine aussi bien pour sauver Ismaël et sa mère d'une mort certaine que pour la promesse d'une grande descendance. Mais bien que ce soit la circoncision qui permet de définir le lien étroit qui unira Ismaël et Isaac, l'alliance divine sera accordée essentiellement à ce dernier dans la Torah. En ce sens Römer écrit : « **C'est presque un paradoxe dans la mesure où Ismaël participe au signe de l'alliance avant Isaac** »⁶¹.

Au chapitre XVII de la Genèse Ismaël est inclus dans l'alliance que Dieu établit avec Abraham. Genèse XXI relate à la fois l'expulsion d'Hagar et d'Ismaël et l'intervention divine en faveur de la mère et de l'enfant. À la mort d'Abraham, Isaac et Ismaël se retrouvent pour l'enterrement de leur père (Gn. XXV ,9). Le narrateur nous dit encore que la descendance d'Ismaël, comme plus tard celle de Jacob, comporte douze «tribus», Ismaël est donc tout sauf un personnage secondaire⁶².

La promesse qu'Isaac sera le porteur de la bénédiction divine ne signifie pas pour autant que Dieu aurait annulé sa double promesse faite à Hagar : d'abord, au moment de sa fuite devant Sara (Gn. XVI, 10-11) ; puis, après que Sara l'eut chassée une deuxième fois (Gn. XXI, 17-18). Autrement dit, selon le texte biblique, Dieu explique à Abraham que la vocation d'Isaac n'annule pas

⁶¹ Römer Thomas, 1999, « Isaac et Ismaël concurrents ou cohéritiers de la promesse ? Une lecture de Genèse 16 », in *Etudes Théologiques et Religieuses*, p. 170.

⁶² Cf. Römer, *op.cit.* , pp. 169-170.

celle d'Ismaël, et que la deuxième promesse n'efface pas la première (Gn. XVII, 20).

Comme on l'a déjà montré pour Hagar, on pourrait affirmer que les interprétations négatives de la figure d'Ismaël dans la littérature rabbinique vont à l'encontre de l'esprit du texte biblique⁶³. Dans ce cas, on pourrait parler, d'une inversion symbolique qui concerne le droit d'aînesse d'Ismaël et ses conséquences en matière d'héritage. L'héritage dont il est question ici est beaucoup plus symbolique et spirituel que matériel. C'est l'héritage de toute une tradition prophétique qui représente une alliance avec Dieu. Juifs et Musulmans cherchant à défendre le droit de leur ancêtre à l'héritage abrahamique, tentent de légitimer leur propre héritage de cette alliance avec le divin.

⁶³ Selon Zucker, ce sont les interprétations tardives, surtout dans la littérature talmudique et certaines exégèses du Moyen Âge, qui ont assigné un rôle très négatif à Ismaël, sa mère et leurs descendants. Zucker, *op. cit.*, pp. 38-39.

VII- Hospitalité et intercession d'Abraham.

a) la version biblique

Dans le chapitre de Genèse XVIII, 1-8, le narrateur nous présente Abraham offrant l'hospitalité aux trois visiteurs inconnus. Cette scène se déroule juste après la cérémonie de la circoncision collective d'Abraham et de toute sa maisonnée. Le patriarche est malade et souffre de la blessure de la circoncision⁶⁴. Mais au lieu de se reposer à l'ombre de sa tente, il se tient à l'extérieur "**dans la chaleur du jour**", prêt à accueillir les voyageurs de passage. Lorsqu'il aperçoit les trois étrangers, il court à leur rencontre, se prosterne devant eux, les prie de faire halte chez lui.

Après avoir accueilli ces trois visiteurs Abraham prépare un somptueux repas comme le montre les versets 6-8, description très exacte de la manière dont on recevait les hôtes de passage chez les anciens nomades. Le patriarche s'occupe de tuer le veau pour l'apprêter, tandis que Sara fabrique des galettes. Abraham se réserve le droit de servir lui-même les étrangers, il leur présente lui-même la viande apprêtée. Et, pendant que les trois visiteurs assis à terre, mettent la main au plat, Abraham se tient cérémonieusement debout devant eux prêt à les servir. La section finit par "**ils mangèrent**". Et si Yahvé est l'un des trois visiteurs, on peut remarquer que voilà un passage de la Bible où il est dit qu'Il mange avec d'autres (v. 8).

⁶⁴ Selon le commentateur Rachi, Abraham était malade au troisième jour de la circoncision et Yahvé vient pour lui rendre visite. Cf. *Le pentateuque accompagné du commentaire du Rachi*, p.99.

Selon le texte, ces visiteurs ne sont pas comme les autres, ils savent que la femme d'Abraham s'appelle Sara et qu'elle n'a pas d'enfant. Puisqu'ils demandent à Abraham : "**où est Sara, ta femme ?**". Il répondit : "**elle est dans la tente**". Le texte poursuit au singulier et l'hôte reprend à l'adresse d'Abraham : "**Je reviendrai vers toi l'an prochain; alors ta femme Sara aura un fils**" (v. 10). Par cette annonce d'un fils à Abraham de Sara, l'hôte révèle davantage son caractère divin. De ces versets on peut comprendre qu'Abraham a offert un sacrifice d'hospitalité comme la réponse à une théophanie, à une révélation exceptionnelle de la divinité. Quelques versets plus tard, la scène de l'hospitalité s'achève avec le départ des visiteurs.

Le repas terminé, les trois personnages, accompagnés d'Abraham, s'engagent sur la route qui mène à Sodome et Gomorrhe. Ces deux villes, de par leurs mœurs dissolues, sont considérées comme le symbole de la dépravation, c'est pourquoi Yahvé confie au patriarche qu'Il se propose de détruire ces agglomérations humaines. Devant cette révélation, Abraham fait une admirable prière d'intercession au nom des pieux qui résident parmi ces pécheurs. Mais, il apparaît qu'il n'y a même pas dix justes à Sodome. Les seuls habitants qui peuvent, dans une certaine mesure, se prévaloir de ce statut sont Loth, neveu d'Abraham, qui s'était installé, ainsi que sa femme et ses deux filles, qui seront tous sauvés, au dernier moment, par deux envoyés célestes qui avaient visité Abraham ; le reste de la ville sera anéanti. Tout au début de sa fuite, la femme de Loth sera transformée en statue de sel pour s'être retournée une dernière fois vers la ville dont elle était issue.

b) la version islamique

Abraham est appelé le père des hôtes (*abû-l-difân*) car sa tente comportait quatre ouvertures afin que les voyageurs puissent entrer en venant des quatre points cardinaux. Le Coran garde le souvenir de son hospitalité somptueuse à l'égard des trois visiteurs mystérieux à qui il offre un veau grillé : « ... **Paix ! Lui dirent les Messagers.- Paix ! Leur dit-il, et il ne tarda pas à leur servir un veau rôti** »⁶⁵. Pour Abraham, comme pour les Musulmans jusqu'à aujourd'hui, l'hospitalité à l'égard de l'étranger n'est pas seulement un devoir moral de première importance, elle est une exigence fondamentale de la foi.

Parmi les autres événements de la vie d'Abraham que le Coran relate explicitement c'est l'intercession d'Abraham. On trouve plusieurs récits dans des sourates mecquoises (XI, 69-83 ; XV, 51-74 ; LI, 24-37) où il est question de ces anges appelés, tantôt messagers de Dieu, tantôt hôtes, auxquels Abraham offre un festin qui montre son hospitalité. Ces récits sont les plus proches de la Genèse XVIII où les deux libellés soulignent à plusieurs reprises le caractère miraculeux de la venue au monde du second fils d'Abraham, alors trop âgé ainsi que son épouse. Il y est question du châtement du peuple de Loth et de l'intercession d'Abraham. Cependant, une lecture très attentive nous montre que les diverses sourates du Coran rapportent les faits d'une façon dissemblable.

Dans la sourate XV, les hôtes annoncent tout de suite la naissance d'Isaac, sans que Sara apparaisse, après quoi ils déclarent «**nous sommes envoyés vers un peuple criminel**». Le Coran ne parle pas de Sodome et de

⁶⁵ Le *Coran*, XI, 69. Voir aussi la sourate LI, 26.

Gomorrhe, et ne fait allusion qu'à une seule ville sans en dire le nom. Le récit de son anéantissement est très bref : Dieu fait partir Loth et sa famille pendant la nuit, avec l'ordre de ne pas se retourner (XV, 65) ; mais il n'est pas dit que la femme de Loth a enfreint cet ordre, les hôtes ayant annoncé par avance qu'elle ne serait pas sauvée, car Dieu leur révèle : «**nous avons décidé qu'elle est de ceux qui restent en arrière**» (Coran XV, 60-71).

Revenons à la scène de l'hospitalité d'Abraham qui offre un repas somptueux à ses visiteurs. Le rédacteur de ce chapitre dans la Genèse laisse le lecteur comprendre que Yahvé était l'un ou même le chef de ces hôtes mystérieux qui goûtèrent au plat que le patriarche leur a servi. Par contre, les récits coraniques parlent certainement des anges envoyés par Dieu à Son serviteur Abraham, ils ne touchèrent guère au veau présenté par ce dernier, car dans la conception musulmane, les anges ne mangent pas et ne boivent pas non plus. Ce qui a fait, d'ailleurs, peur à Abraham. Ensuite, la crainte quitte Abraham qui intercède en faveur du peuple de Loth au nom de ce dernier (Coran. XXI, 31-32).

A propos de cette intercession d'Abraham, le Coran n'en parle pas plus, sinon que Dieu déclare Son jugement « **Ô Abraham ! Renonce à cela ! L'ordre de ton Seigneur vient sûrement, un châtement inéluctable les attend** » (Cor. XI, 76). Là aussi, on trouve une différence entre les récits coraniques et le récit biblique qui relate la question, où on trouve Yahvé s'entretenant avec le patriarche... Il se propose de détruire ces villes où se déroulent des pratiques abominables perpétrées par le peuple de Loth. Avec une déférence, le patriarche, intercédant en faveur de ces coupables, essaie de démontrer à Yahvé qu'en détruisant systématiquement ces

agglomérations humaines, Il pourrait châtier des justes qui résident dans ces villes. Il s'ensuit un marchandage de miséricorde à l'orientale entre Abraham et le Seigneur : « **Vas-tu vraiment supprimer le juste avec le pécheur ? Peut-être y a-t-il cinquante justes dans la ville... Yahvé répondit : " Si je trouve à Sodome cinquante justes dans la ville (sic), je pardonnerai à toute la ville à cause d'eux" ... Abraham reprit : Mais, peut-être, des cinquante justes en manquera-t-il cinq... quarante... trente... vingt... dix...** » (Genèse XVIII, 23-32). En fin du compte, les dix justes ne se trouvèrent pas dans la ville, puisque celle-ci fut détruite sauf Loth l'étranger, qui fut sauvé (Genèse XIX, 9).

Ce qui est commun entre les deux récits biblique et coranique, c'est l'intercession d'Abraham et que Dieu introduit Son Ami dans le secret de Son jugement et de Ses intentions à l'égard du peuple de Loth. Quant aux variantes, qu'elles soient grandes ou minimes, elles doivent être notées car elles orientent parfois un détail du récit dans un sens particulier (par exemple, la soumission immédiate d'Abraham qui ne discute pas avec Dieu lorsqu'il intercède pour Sodome – donc l'exaltation certaine du sens de la transcendance de Dieu, qui est une idée indispensable pour la théologie musulmane). Enfin, le Coran, s'étendant assez longuement sur l'anéantissement de la cité coupable, se sert du caractère eschatologique de cet événement pour avertir une fois de plus les incroyants des châtements dont ils sont menacés en cette vie et dans l'au-delà.

c) Comparaison finale :

Nous pouvons clairement constater que la figure d'Abraham dans le Coran est liée au Monothéisme et toutes les phases de sa vie n'ont d'autre intérêt que de mettre cette doctrine coranique en lumière. Et si Dieu lui a annoncé une descendance, nous constatons en fait que cette descendance annoncée n'est donnée à Abraham que pour perpétuer sa Foi monothéiste. Cette question est d'ailleurs d'une importance capitale. Nous voyons en effet comment le Coran opère ainsi comme un renversement de la donnée biblique où la primauté est donnée à l'aspect de la promesse. Dans ce sens, Y. Moubarac écrit : **«Il semble en effet que le but essentiel de l'histoire coranique d'Abraham soit l'exaltation du Monothéisme et c'est là-dessus que le débat s'engage avec les Scripturaires tout autant qu'avec les Associationnistes arabes. Or les récits de la Genèse semblent caractériser la Révélation faite à Abraham par un autre objet que le monothéisme, à savoir la promesse. C'est de toute façon la Promesse qui est l'objet spécifique de la Foi d'Abraham dans le Nouveau Testament (Gal. et Rom). Le Qor'ân opérerait donc comme un renversement total de la présentation biblique en subordonnant la Révélation de la promesse au point de vue dogmatique du Monothéisme»**⁶⁶.

Dire encore que l'importance d'Abraham dans l'Islam vient de sa parenté avec les Arabes, par le biais de son fils Ismaël, est un argument vain, puisqu' Abraham, lui-même, a renié son propre père incrédule (Coran IX,

⁶⁶ Y. Moubarac, 1951 « Abraham en Islam » in *Cahiers Sioniens*, n°2 p. 111.

114) et le Coran offre plusieurs exemples où les enfants et les épouses des Prophètes sont, sévèrement, châtiés parce qu'ils n'étaient pas croyants, tels le fils de Noé, la femme de Loth, l'oncle de Mohammad ...etc. En effet, les liens de sang ne comptent plus quand ils font obstacle à la foi. Les Arabes, d'ailleurs, sont durement traités à l'occasion⁶⁷. L'Islam est formel là-dessus; il fait dépendre le charnel du spirituel, de sorte que les hommes les plus liés à Abraham sont ses adeptes (Cor. III, 68).

Ainsi, quand le Coran met en exergue l'histoire d'Abraham, il ne le fait pas pour excommunier les descendants d'Isaac, ni pour garder en communion ceux d'Ismaël, comme le pensent certains auteurs tels que M. Hayek qui écrit : **«La revendication par le Coran de la promesse faite à Abraham a été une réaction contre l'exclusivisme d'Israël tendant à accaparer cette promesse faite à lui seul, à l'exclusion de tous les autres peuples. Pour la tirer à lui, le Coran fait prévaloir des titres de consanguinité abrahamique par l'intermédiaire d'Ismaël, et semble de ce fait même verser dans le même exclusivisme qu'il reproche aux descendants d'Isaac ... Elle [la filiation d'Ismaël] reprend après vingt-cinq siècle sa revanche»**⁶⁸.

Tenir de tels propos, c'est afficher une méconnaissance profonde du message coranique qui a pour but d'abolir toute revendication raciale. Et, si le Coran évoque le récit d'Abraham, c'est pour rendre patente

⁶⁷ «Les Bédouins disent : "Nous croyons". Dis [Mohammad] : "Vous ne croyez pas, mais dites plutôt : "Nous avons adhéré extérieurement à l'Islam, tandis que la foi n'a point pénétré vos cœurs" » Le Coran, XLIX, 14.

⁶⁸ M. Hayek, *Le mystère d'Ismaël*, pp. 184-190.

la vérité à propos de la polémique de la filiation et de l'héritage abrahamique : d'un côté, les Gens du Livre se vantaient de leur descendance d'Abraham à travers son fils Isaac et se voulaient ses seuls héritiers ; de l'autre côté, les Quraychites faisaient prévaloir eux aussi, leur descendance directe d'Abraham à travers la lignée d'Ismaël et se réservaient la fonction de gardiens de la Ka'ba. Ainsi, ni les uns ni les autres n'ont l'exclusivité ; par contre « **les plus dignes d'Abraham ce sont bien ceux qui l'ont suivi..** » (Coran III, 68). D'ailleurs, quand on récite la prière dans laquelle Abraham dit : « **Mon Seigneur ! Fais de cette cité un asile sûr. Préserve-nous, moi et mes enfants, d'adorer des idoles, - Ô mon Seigneur ! – car elles ont égaré un grand nombre d'hommes. Quiconque me suit est des miens, mais, pour quiconque me désobéit, tu es celui qui pardonne, tu es miséricordieux...** »⁶⁹. On s'aperçoit que cette prière n'est pas marquée par l'exclusivité. Et au lieu d'être limitée à une race, la demande d'Abraham de bénédiction est, au contraire, dégagée à la fin de la prière où il n'est plus question ni d'Isaac, ni d'Ismaël, mais des croyants (*mu'minûn*) uniquement. Et même quand Abraham demande la perpétuation de l'imâmâ dans sa descendance, Dieu y apporte la rectification nécessaire : « **"Je [Dieu] vais faire de toi un guide pour les hommes". Abraham dit : "Et pour ma descendance aussi ?" Le Seigneur dit : "Mon alliance ne concerne pas les injustes" »** (Coran II, 124). Le Coran ne reconnaît aucun lien de filiation matricielle qui ne serait pas fondée sur la foi et la piété.

⁶⁹Le Coran XIV, 35-36.

Ainsi, le Coran s'attache à Abraham comme un vrai croyant religieux « *hanîf* ». Ayant prêché à son peuple, comme tous les autres Prophètes, le Dieu unique, mais avec peut-être plus de véhémence, Abraham est délivré de l'épreuve du feu où le précipitent les idolâtres pour être transporté dans « **la terre de bénédiction pour l'univers** » (XXI, 71). Cette hégire abrahamique est à considérer ; de même le Prophète mecquois a sans doute vécu la sienne, comme le début d'une ère nouvelle. C'est un événement capital dans l'histoire religieuse de l'humanité. Abraham est à jamais le chef de file des pèlerins du Dieu unique. Il ouvre pour toujours la marche de tous ceux qui « **émigrent vers leur Seigneur** » (XXIX, 25). Comme Loth, qui suivait Abraham, nous dirigeons tous nos pas à la trace du premier des expatriés.

Abraham n'a point revu les murs d'Ur en Chaldéa- sa ville natale- et si pour toute demeure, la Bible ne lui fait acquérir qu'une tombe, le Coran ne lui fait bâtir de maison que pour Dieu. Peut-être faut-il y voir la spiritualité que le pèlerinage et l'hégire pour Dieu symbolisent. De toute façon, la fondation de la Ka'ba et l'institution du pèlerinage invitent les cœurs fidèles à se tourner vers la paix paradisiaque, la paix même de Dieu.

Il est à remarquer que, dans la Bible comme dans le Coran, la geste du patriarche est relatée entre deux épreuves : le sacrifice de sa paternité et de sa famille qu'on peut appeler le sacrifice du passé et le sacrifice de son fils unique qu'on peut appeler le sacrifice de l'avenir. Entre ces deux grands sacrifices, Abraham passe par d'autres épreuves (huit ou neuf) que le commentaire rabbinique souligne : l'émigration, la famine qui a frappé le pays de Canaan, le moment où Abraham est parti en Égypte et la captivité de Sara, la guerre contre les ravisseurs de Loth,

la circoncision, la stérilité de Sara, le renvoi de Hagar et d'Ismaël etc.

Enfin, après cette comparaison des récits concernant Abraham dans la Torah et le Coran, on peut constater que l'histoire d'Abraham se déroule entre ces grandes épreuves et résume pour ainsi dire la succession des générations humaines. De même, son hégire et son sacrifice réalisent en substance la destinée religieuse de l'humanité entière. La relation de ces événements à l'ensemble des croyants des trois religions est, d'ailleurs, nettement marquée tout au long de l'histoire d'Abraham.

IX- Conclusion.

Au terme de cette recherche et après notre analyse et nos investigations, nous sommes amenés à faire les constatations suivantes :

Le Judaïsme aussi bien que l'Islam ont présenté le personnage d'Abraham comme la figure par excellence de l'ancêtre de leurs adeptes. C'est pourquoi, dans les deux religions, Abraham est considéré comme un père. Toutefois, une conception différente de cette appartenance les sépare. Dans le Judaïsme, la généalogie abrahamique reste absolument nécessaire à la représentation religieuse où l'Isaac et l'Israël spirituels ont remplacé l'Isaac et l'Israël charnels. Ainsi le Judaïsme se veut l'héritier non seulement spirituel, mais physique du Patriarche. Dans l'Islam, Abraham est le modèle de foi à suivre afin d'atteindre le monothéisme pur, et c'est cette foi pure qui unit les enfants d'Abraham. Cette remarque est soutenue par plusieurs versets où Isaac est toujours associé à son frère Ismaël. Cela est clair et évident dans le Coran II, 133

où la descendance par Isaac n'est pas moins marquée que celle par Ismaël ; le don prophétique de celui-ci ne dépasse aucunement le legs de celui-là.

On a également constaté qu'Ismaël, dans le Coran, ne constitue pas une revendication pro-arabe contre les Juifs. Les Musulmans sont intégrés dans la communauté des croyants dont le père est Abraham et Dieu est unique. Aussi la divergence symbolique et le sens du déplacement d'Ismaël vers Isaac, et qui concerne aussi Hagar et Sara, sont-ils à rechercher, non pas dans le Coran, mais dans la tradition rabbinique. Ceci indique que certaines polémiques qui concernent Ismaël se sont faites sous un autre rapport que l'esprit du texte sacré. La signification de ces déplacements, comme le fait remarquer P. Bonte (1999), déborde par l'effet de la généalogie légitime du Prophète de l'Islam et de l'ensemble des Arabes. Les dimensions politiques et idéologiques de toutes ces transformations, dans un sens comme dans l'autre, sont indéniables. La tension, inventée par les commentateurs Juifs, entre Ismaël et Isaac devient alors un paradigme de la tension entre Juifs et Arabes.

En ce qui concerne le recours de certains commentateurs musulmans aux sources bibliques, cela apparaissait surtout dans les parties historiques, là où le texte coranique est concis et allusif. Mais, si les orientalistes appellent ce recours référentiel par le terme «emprunt», les Musulmans le nomment par le vocable arabe «*al-Isrā'iliyāt* », c'est-à-dire qu'« **Ils se réfèrent à des explications dérivées, spécialement de la tradition**

juive, tout en incluant les Gens du Livre»⁷⁰. Ces informations, ainsi puisées du fond biblique et haggadique apparaissaient chez certains commentateurs du Coran, des chroniqueurs, des auteurs musulmans des histoires des prophètes (Qisas al- anbiyâ’).

Cependant, s'il est vrai que certains commentateurs musulmans ont été épris de certains motifs bibliques, il est aussi, vrai qu'à partir du VIII^{ème} siècle certains écrits midrashiques juifs ont été influencés par la tradition musulmane, comme le confirme bien B. Heller : «**La Aggada tardive ... a, sans doute, fait des emprunts au Coran** »⁷¹.

Ainsi, le *Pirqué de Rabbi Eliezer*, qui a, certainement, vu le jour en Palestine aux environs du VIII^{ème} siècle, contient des emprunts provenant du contexte islamique. Citant à titre d'exemple l'histoire islamique très connue de la visite qu'Abraham rend à son fils Ismaël, et durant laquelle il rencontre successivement ses deux brus nommées 'Âïcha et fâtima. En fait, ces deux noms sont répertoriés dans la tradition musulmane comme étant ceux de la femme du Prophète Mohammad et sa fille auréolées de toutes les vertus chez les Musulmans. L'auteur de ce midrash a, donc, décrit Abraham et son fils Ismaël à partir d'éléments hagiographiques du Prophète Mohammad.

Ainsi, l'histoire d'Abraham dans le Coran n'a pas été influencée par le récit biblique, c'est pourquoi on peut

⁷⁰ Abû Subha, *Al-Isrâ'iliyât wa al-Mawdû'ât fi Kutub at-Tafsir*, le Caire, Maktabat as-sunnâ, 1988, p.28.

⁷¹ B. Heller, «L'influence juive ou chrétienne sur les légendes coraniques», *Revue des Etudes Juives*, p. 229.

confirmer que, dans la conception musulmane, le cri au plagiat, prétendu par les orientalistes, est un faux cri. Tout au plus, on parle d'emprunt coranique à la Bible, là où il y a une vérité de connaissance commune mentionnée par la même Providence aussi bien dans les Ecritures Saintes que dans le Coran. Une Providence qui ne saurait se contredire. Pour les Musulmans, dans le Coran, c'est Dieu qui parle ; c'est Lui qui rappelle du passé ce qu'Il veut. Car nul mieux que Lui ne saurait rappeler l'Histoire ; nul mieux que Lui n'en connaît la signification profonde.

Le Judaïsme a élaboré la première version du patriarche Abraham, chargée de connotations positives et parfois négatives : Sara est la femme du patriarche et Hagar la servante étrangère ; Ismaël est l'aîné et Isaac est l' élu. L'Islam restaure le récit biblique d'Abraham, en lui apportant certaines modifications sur quelques points importants ; c'est ce qui nous a permis de parler d'une version coranique et d'une interprétation islamique. Cette interprétation s'inscrit dans toute une conjecture où l'histoire d'Abraham apparaît comme l'une des articulations généalogiques majeures du texte coranique avec le monothéisme biblique. La commémoration rituelle annuelle des rites du pèlerinage et de la fête du sacrifice, célébrant le geste d'Abraham, par l'immolation d'un mouton, est à cet égard, cruciale; puisqu'elle réactualise et donne corps au récit Abrahamique.

Dans cette optique, on peut considérer que l'histoire d'Abraham constitue un croisement permanent de ces deux religions, tout en constatant que si cette histoire est une manifestation significative de leur origine commune, elle met néanmoins en évidence quelques divergences qui existent entre les deux traditions. Les sources juives que nous avons consultées manifestent des polémiques et

des malentendus qui ne disparaîtront pas d'un coup. Mais les points sur lesquels les diverses branches de l'héritage patriarcal se rencontrent sont considérables ; chacune gagnerait à être attentive aux interprétations de l'autre, en essayant de comprendre la convergence des valeurs spirituelles qu'elles portent.

Le Coran a raconté l'histoire d'Abraham non seulement dans le but de rectifier la tradition juive sur Abraham en le présentant comme le prédicateur par excellence du monothéisme, mais aussi afin d'orchestrer le thème de l'épreuve, véritable pédagogie spirituelle à l'adresse des croyants. Cela nous permet de dire que les deux textes sacrés en question semblent se tourner vers une direction complètement différente de celle soutenue dans la controverse judéo- musulmane. En effet, dans les deux traditions, la lumière est, plutôt, projetée sur le cœur de l'histoire, sur la foi et la soumission totale d'Abraham à la volonté de Dieu, sur le dialogue qui consiste aux questions et aux silences humains des protagonistes face au mystère divin.

En d'autres termes, on insiste, en effet, sur la portée symbolique de l'épreuve et de la foi abrahamique. C'est la *Millat Ibrâhîm* qui est une expression significative attestée pas moins de huit fois dans le Coran⁷² pour affirmer la similitude entre la foi professée par Abraham et la religion islamique. L'Islam ne se présente pas comme une religion nouvelle ; et par conséquent, le Prophète Mohammad n'a pas l'intention d'innover par sa prédication. Il entend, au contraire, retrouver les sources du monothéisme primitif et authentique tel qu'il a été proclamé et vécu par Abraham.

⁷² Le Coran II, 135; IV, 125; VI, 161; XII, 38; XVI, 123; XXII, 78.

La mission confiée au Prophète Mohammad consiste donc à restaurer la tradition de ce dernier ; c'est pourquoi, le Coran le désigne ; par *Mudhakkir* (celui qui rappelle) (Coran XXXVI, 69) et se qualifie, lui-même comme *Dhikr* (un rappel) chargé de rappeler la vérité, jadis connue et aujourd'hui trahie, du Dieu Unique⁷³.

Selon l'Islam, Abraham est avant tout le porte-parole d'une vérité théologique. Il transmet à son entourage une révélation que chaque Envoyé divin, y compris Mohammad, devra faire entendre à ses contemporains, c'est le message du monothéisme, du Dieu Unique⁷⁴. C'est pourquoi, Abraham restera toujours une référence de dialogue entre les religions du Livre. Il est le témoin par excellence du monothéisme pur. Il incarne donc l'Islam, il est le type de tout vrai croyant : « **Qui donc éprouve de l'aversion pour la religion d'Abraham, sinon celui qui est insensé ? Nous avons, en vérité, choisi Abraham en ce monde, et dans l'au-delà, il sera du nombre des justes. Son Seigneur lui dit : "Soumets-toi !" Il répondit : "je me soumets au Seigneur des mondes ...** » (Coran II, 130-131). Commentant ce passage, Emilio Patti, dit que ces versets sont les plus importants du Coran se rapportant à Abraham, faisant référence à l'acte d'Islam : la soumission

⁷³ Le Coran VI, 90 ; VII, 2; XVIII, 83; XX, 3; XXI, 50; XXV, 15; XXXVI, 11,69.

⁷⁴ Le Coran II, 132 -133 : « Abraham a ordonné à ses enfants, - et Jacob fit de même – " Ô mes enfants ! Dieu a choisi pour vous la religion ne mourez que soumis à Lui (*muslimûn*) ". Étiez vous présents, lorsque la mort se présenta à Jacob et qu'il dit à ses enfants : "Qu'allez-vous adorer après moi ?" Ils dirent : "Nous adorons ton Dieu, le Dieu de tes pères : Abraham, Ismaël et Isaac, Dieu unique et nous nous soumettons à Lui " ».

à Dieu, acte de confiance et d'obéissance qui constitue "la religion d'Abraham"⁷⁵.

On peut donc remarquer que dans le cas d'Abraham les formes traditionnelles, ont un point de jonction dans les idées véhiculées essentiellement par sa foi dans un monothéisme pur et dans l'acte sans faille du sacrifice de son fils. Après, il est normal que chaque tradition revête une forme propre. Cela ne veut pas dire que ces différences doivent systématiquement s'opposer, mais qu'elles mettent en lumière des aspects plus en adéquation avec leur modalité. Ainsi les noms des personnes, des lieux, ou autres prennent une coloration et une importance différentes selon le prisme religieux envisagé.

Il faut donc comprendre les concepts musulmans à la lumière du Coran et ne pas réduire l'Islam à un sous-produit du Judaïsme qui considère le message du Coran, comme l'équivalent de l'Ancien Testament, et comme s'il n'y avait pas de spécificité à la foi musulmane. Or chaque religion forme un tout avec son vocabulaire propre, ses systèmes de références propres, ses rites propres dont aucun homme d'une autre religion ne pourra faire directement l'expérience sans essayer de comprendre l'ensemble de ce que vit l'autre.

Enfin, le dialogue interreligieux doit être un échange entre des personnes qui se traitent non pas comme adversaires, mais comme partenaires. Le dialogue doit permettre à chacun en découvrant l'autre, de mieux comprendre la spécificité de sa foi et de renforcer sa liberté personnelle.

⁷⁵ E. Platti, 2000 : « L'Islam " la religion d'Abraham" » *Le Monde de la Bible*, N°140, p. 39.

X- Bibliographie :

1- Sources

Aggada du Talmud de Babylone – La source de Jacob – Ein Yaakov, traduite et annotée par Arlette ELKAIM- SARTRE, 8 vol., Lagrasse : Verdier, collection « les dix Paroles », 1982.

AL- BUKHÂRĪ, *Les traditions islamiques*, trad. Octave HOUDAS et William MARCAIS, 4 vol., Paris, 2^{ème} éd ., A. Maisonneuve, 1977.

La Bible, écrits intertestamentaires, sous la direction de A. Dupont- Sommer, Paris, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, 1987.

La Bible, traduction œcuménique de La Bible (TOB), Paris, éd. Cerf, 1998.

La Bible de Jérusalem, nouvelle édition de référence avec notes et augmentée de clefs de lecture, Fleurus – Cerf, 2001.

Le Coran, traduction de Denise MASSON, 2 vol., Paris, Gallimard, collection Folio classique, 1967.

Le Coran, traduction du Cheikh BOUBAKEUR Hamza, Alger, 1989.

FLAVIUS Josèphe, *Les Antiquités juives*, traduction et notes par Etienne NODÉ, 2 vol., Paris, Cerf, 1990.

IBN KATHĪR, *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm*, 5 vol., Le Caire, Dār Misr li-tibā'ah, s.d.

-----, *Qasas al –anbiyā'*, le Caire, 2^{ème} éd: Dār al-Fajr, 1999.

IBN MANZŪR, *Lisān al-'Arab*, 9 vol. dont 3 vol. Index, le Caire, Dār al-Ma'āref, s.d.

Le Pentateuque, accompagné du commentaire de Rachi et suivi des Haphtarot avec *Targum Onqelos*, 5 vol., traduit en français par Joseph BLOCH, Elie MUNK et E. GUGENHEIM, Paris, 4^e éd. Fondation Samuel et Odette Lévy, 1979.

Midrash Rabba, traduit par Bernard MARUANI et Albert COEN-ARAZI, Verdier, collection «les dix Paroles» 1987.

Pirqê de Rabbi Eliézer, traduit de l'hébreu et annoté par Marc-Alain OUAKNIN et Eric SMILÉVITCH, suivi d'une étude de Pierre-Henri Salfati, Vendier, collection «les dix Paroles», 1983.

QURTUBÎ, *Jami' ahkâm al-Qur'ân*, 20 tomes en 10 vol. Le Caire, éd., Al-hay'a al-'amma li-1-Kitâb, 1987.

RÂZÎ Fakhr ad- dîn, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, 16 vol., Beyrouth, éd Dâr Al-Kutub, 1990.

TABARÎ, *Jâmi' al Bayân fi Ta'wil al Qur'ân*, 15 vol., Beyrouth, Dâr Al-Fikr, 1988.

Talmud de Jérusalem, traduction de Moïse SCHWAB, 6 vol., Paris, Maisonneuve, 1955.

Targum du Pentateuque, traduction de deux recensions palestiniennes complètes avec introd., parallèles, notes et index par Roger LE DEAUT, avec la collab. de Jacques Robert, 5 vol., Paris, éd. Cerf, collection «Sources chrétiennes» 1978-1981.

2- références

ABDESALAM Sadok, « Le sang du sacrifice chez les Soudanais » in Bonte P., Brisebarre A.-M., Paris, CNRS Éditions, 1999, pp. 355-381.

ABÛ SUBHA Muhammad, *Al- Isrâ ' iliyyât wa-I-mawdu' at fi Kutub at-tafsîr*, Le Caire, Maktabat as-sunnâ, 1988.

ARNALDEZ Roger, *Le Coran : guide et lecture*, Paris, Desclée, 1983.

BENSLAMA Fethi, *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, Paris, Aubier, 2002.

BOGART S., *Abraham dans la Bible et dans la tradition juive*, Paris, Cerf, 1983.

BONTE Pierre, **BRISEBARRE** Anne- Marie, et **GOKALP** Altan (sous dir.), *Sacrifice en Islam : Espaces et temps d'un rituel*, Paris, éd, CNRS Anthropologie, 1999.

BUCAILLE Maurice, *La Bible, le Coran et la science*, éd. Internationale Islamic Federation, 2001.

DAGORN René, *La geste d'Ismaël d'après l'onomastique et la tradition arabes*, Genève, Droz, 1981.

DOZEMAN Thomas B., « The wilderness and salvation history in the Hagar Story »,

Journal of Biblical Literature, 1989, 117-1, pp. 23-43.

EMILIO Platti, 2000 « L'Islam " la religion d'Abraham" », *Le Monde de la Bible*, N°140.

FELDMAN Lejb, *La Bible et le Coran : le dilemme Israël-Ismaël*, Genève, éd. La Maison de La Bible, 1988.

JARRELL R.H., 2002, « The birth narrative as female counterpart to covenant », *Journal for the Study of the Old Testament*, 97, pp. 3-18.

JARGY Simon, *Islam et chrétienté : les fils d'Abraham entre la confrontation et le dialogue*, Genève, Labor et Fides; Paris : publications orientalistes de France, 1981.

HAYEK Michel, *Le Mystère d'Ismaël*, Tours, éd. Mame, coll. Concordances, 1964.

HELLER B., «L'influence juive ou chrétienne sur les légendes coraniques», *Revue des Etudes Juives*, XCVII, 1934, pp.212-228.

KALTNER John, 2002: « Abraham's Sons: how the Bible and the Qur'an see the same story differently », *Bible Review*, 45-46, 18-2, pp. 16-23.

LEVIANT Curt, 1999, « Parallel lives: the trials and traumas of Isaac and Ishmael », *Bible Review*, 47, 15-2, pp. 20-25.

MASSON Denise, *Le Coran et la Révélation Judéo-Chrétienne*, Paris, Maisonneuve, 2^{ème} éd. 1980.

MICHAELI Frank, *Le Livre de la Genèse*, Neuchâtel, 2^{ème} éd. Delachaux, 1990.

MOUBARAC Youakim, *Abraham dans le Coran, l'histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'Islam*, Paris J. Vrin, 1958.

NIKAIDO Scott, 2001, « Hagar and Ishmael as literary figures: An intertextual study », *Vetus Testamentum*, 51-2, pp. 219-242.

- PARET** Rudi, «Ibrâhîm», in *E.I.*, 1975, tome III, pp.1004-1005.
- REIS**, Pamela Tamarkin, 2000, « Hagar requited », *Journal for the Study of the Old Testament*, 87, pp. 75-109.
- RÔMER** Thomas, *Abraham : nouvelle jeunesse d'un ancêtre*, Genève, éd. Labor et Fides, 1997.
- , 1999, « Isaac et Ismaël, concurrents ou cohéritiers de la promesse ? Une lecture de Genèse 16 », *Études Théologiques et Religieuses*, 74-2, pp. 161-172.
- SIDERSKY** David, *Les Origines des légendes musulmanes dans le Coran*, Paris, P. Geuthner, 2^{ème} éd. 1983.
- VOGELS** Walter, *Abraham et sa légende*, Genèse 12, 1- 25, 11, Paris, Cerf, 1996.
- VON RAD G.**, *La Genèse*, Genève, éd. Labor et Fides, 1968,
- WENIN** André, « Sarai, Hagar et Abram. Une approche narrative et contextuelle de Gn. 16,1-6 », *Revue Théologique de Louvain*, 2001, 32, pp. 24-54.
- WENSINK A. J.**, «Ibrâhîm», *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden – Paris, 1927-, p. 457 s.
- ZUCKER** David, 1990, « Conflicting conclusions: the hatred of Isaac and Ishmael », *Judaism*, 39-1, pp. 37-46.