



N° SAU/107 - 12 janvier 1972

SIMPLES REFLEXIONS A PROPOS DU CORAN

M. Borrmans

Nous reproduisons ici, avec ses notes, sa "brève note sur l'Islam" et sa "bibliographie", le texte d'une conférence donnée par Maurice Borrmans à la Faculté de théologie de l'Université Catholique de Milan, au cours d'un Colloque sur LIVRES SACRES ET RÉVÉLATION, tenu en cette faculté du 16 au 18 février 1971. Le texte imprimé de l'ensemble doit paraître dans les Actes du dit Colloque, ces prochains mois. N. D. L. R.

Présentation.

Tel qu'il se présente aujourd'hui, avec ses 114 sourates (ou chapitres) classées (sauf la 1^{ère}, la Liminaire, prière de 7 versets) suivant un ordre décroissant de longueur (la 2^{ème} sourate comporte 286 versets et la 114^{ème} n'en a plus que 6 ; mais les dernières sourates répondent mal à ce critère de classement), le Coran ne donne guère une idée du caractère progressif de sa "révélation". Sans doute, la tradition islamique estime-t-elle qu'il aurait été révélé ("descendu" en une seule fois : inzal), dans sa totalité, en la Nuit du Destin (lailat al-qadr), 26-27 Ramadan, comme le laisse entendre la sourate 97^{ème} (1-5). Reprise aussitôt par Dieu, la Révélation aurait alors été transmise par fragments au cours de l'apostolat de Muhammad ("descente" par partes, progressive : tanzil) dont on sait qu'il s'étend de 610 (?) à sa mort (632), l'hégire (ou "migration" de la Mecque à Médine, en 622) y marquant un tournant décisif. Par suite, les sourates (et, parfois, les versets) se répartissent en mecquoises et en médinoises ; on prend bien soin de le signaler au début de chacune d'elles, après lui avoir donné son "nom" (dénomination généralement empruntée à l'un des thèmes majeurs qu'illustre la dite sourate). Comme le résume Ahmad Amin, dans *Fajr al-Islâm* (Aube de l'Islam) (tome I, pp. 267-268) ; "Le Qur'an est "descendu" par fragments au cours de 23 années. Il s'en trouve une partie qui descendit à la Mecque elle atteint les deux tiers du Qur'ân ; il s'en trouve une autre qui descendit à Médine ; elle atteint environ le tiers... Les versets mecquois se bornent à exposer les fondements de la religion et à y convier les Humains... Quant aux mesures législatives concernant les affaires civiles, les affaires criminelles et le statut personnel, elles furent toutes prises après que le Prophète eût émigré à Médine". De nombreux orientalistes ont tenté, pour leur part, de diviser la période mecquoise de la Révélation coranique en 3 étapes distinctes, tenant compte de certains critères fournis à la fois par la critique externe et la critique interne ; de la sorte, les spécialistes européens du Coran en répartissent donc les versets ou sourates en 4 périodes, 3 mecquoises et une médinoise.

Il est certain que la prédication coranique, en sa 1^{ère} période mecquoise (610-616) invitait surtout à la justice sociale et insistait singulièrement sur l'eschatologie ; annonce de la Résurrection, du Jour du Jugement et des "demeures éternelles" (paradis et enfer) ; Muhammad y est présenté comme un "avertisseur" (mundhir), envoyé par Dieu. Dans la 2^{ème} période mecquoise (616-619), au milieu des persécutions et des premières conversions, le Qur'ân affirme l'unicité de Dieu (souvent désigné par al-Rahmân, terme à saveur judéo-chrétienne) et développe le thème fréquent des "prophètes antérieurs",

bibliques ou arabes : à tour de rôle, chaque prophète est envoyé à un peuple impie pour lui rappeler le monothéisme : refusé et persécuté par ce peuple, il est sauvé par Dieu qui détruit le peuple coupable. Le rôle d'Abraham, de Moïse et de Jésus y est particulièrement souligné. Muhammad, "envoyé" (rasûl), n'est qu'un simple mortel mais apporte le Qur'ân, "édition arabe du message éternel". La prédication coranique de la 3^{ème} période (619-622) reflète le climat d'échec et d'impuissance de l'entreprise muhammadienne. Dieu (Allâh) s'y affirme Transcendant et Tout-Puissant. Si l'eschatologie des premiers temps s'y maintient, le thème des prophètes y prend un mode mineur. Le Qur'ân est toujours lié à une seule Écriture en éditions successives, mais l'accent y est mis, avant tout, sur la Volonté divine en même temps que sur la liberté humaine, la foi demeurant un don de Dieu. Les sourates médinoises du Qur'ân, pour leur part, développent l'unicité de Dieu en insistant sur les "interventions" de Dieu dans l'histoire des Musulmans. Les récits prophétiques y sont peu nombreux, mais les textes sur Jésus s'y multiplient. Muhammad y est présenté comme le prophète (nabî) par excellence. Il est vrai que, vis-à-vis des Juifs puis des Chrétiens, les textes médinois révèlent tour à tour qu'il y a tentative d'union, puis conflit, enfin rupture. L'Islam s'y présente alors comme une religion distincte, complète et définitive ; la "cité terrestre" elle-même en reçoit ses lois et ses règlements ; l'État médinois demeurera un idéal perpétuel pour les peuples musulmans.

Transmission.

Tel est donc le Qur'ân dans sa présentation actuelle : il y faut toujours s'enquérir de l'ordre chronologique des sourates et des versets, et s'interroger sur les "causes occasionnelles" (asbâb) de la révélation des uns et des autres, ce qui oblige à recourir à l'hagiographie (vie du Prophète ou sirâ) et au hâdith (la "science des asbâb" est une des parties intégrantes de l'exégèse coranique). Se présente-t-il, d'ailleurs, en un texte unifié, fixé une fois pour toutes, ne varie-t-il pas ? Il est évident qu'à la mort de Muhammad, les sourates et versets, par lui "annoncés et transmis", devaient à la mémoire des fidèles "huffâz" et à l'initiative de quelques scribes d'être répétés non sans variante ou conservés sur "des morceaux de peau, des omoplates, des côtes de palme, des pierres plates, etc..." , non sans imprécision dans l'écriture. Si, très vite, les sourates en furent classées telles qu'elles le sont aujourd'hui, on disposait cependant de divers "collecteurs" du Qur'ân ; Ubay b. Ka'b à Damas, Abû Mûsâ al-Ash'ari à Basrâ, Miqdâd b. 'Amr à Hims, Ibn Mas'ûd à Kûfa et surtout Zayd b. Thâbit à Médine qui avait confié ses "feuillettes" (suhûf) à Hafsa, veuve de Muhammad et fille de 'Umar. Devant la multiplicité des "recensions" et dans la crainte des divergences politico-religieuses qui pourraient s'ensuivre, 'Uthmân (3^{ème} successeur de Muhammad et son beau-fils en même temps, 644-655) décida de faire choix (vers 650) de la recension de Zayd b. Thâbit, sur avis d'une Commission de plusieurs membres. Un "Ductus consonantique" unique était ainsi fixé (bien que sa "scriptio defectiva" en réduisit la valeur à celle d'une sténographie) : sur ordre du calife, des copies en furent expédiées dans les capitales provinciales de l'Empire et on détruisit alors les exemplaires (partiels ou complets) des autres recensions. Celles-ci, cependant, continuaient à justifier des lectures différentes d'un texte ou l'absence des points diacritiques permettait de lire un même "signe" graphique, b, t, th, n ou y. C'est vers 700, sous le règne de l'Omeyyade 'Abd al-Malik (685-705) que, sous l'influence d'al-Hajjâj (gouverneur d'Irak), on introduisit les points diacritiques donnant à chaque signe graphique une seule valeur consonantique et les voyelles ainsi que le sukûn qui permettaient de lire ces consonnes suivant une seule vocalisation, et donc un seul sens. C'est alors, d'ailleurs, que l'on reconnut qu'il était licite de lire différemment certains mots ou passages du Qur'an, d'où les 7 lectures (qirâ'at) officiellement reconnues (auxquelles on en adjoint parfois 3 ou 7 autres) : Nâfi' (Médine), Ibn Kathir (la Mecque), Abû 'Amr (Basra), Ibn 'Amîr (Damas), 'Asîm, Hamza et al-Kisâ'i (Kûfa). Là encore, les "provincialismes" sont le reflet d'écoles lexicographiques, de traditions particularistes et d'options socio-politiques. On sait que le Coran est d'ordinaire cité par les Musulmans sans nulle numérotation ; à la rigueur rappelle-t-on le titre de la sourate évoquée. C'est avec certains Orientalistes que les sourates et les versets se virent dotés de chiffres. En 1923, le roi Fu'ad d'Égypte chargea la Bibliothèque Nationale du Caire d'éditer un Coran numéroté à son tour, dont le texte enfin fixé en tous ses détails orthographiques et stylistiques serait à considérer comme une Vulgate coranique valable pour tous ; c'est la "lecture de 'Asîm qui fut alors retenue par la Commission royale. Tel est le Coran "Fu'ad" auquel on recourt d'ordinaire, aujourd'hui, chez les Sunnites. Si certains groupes marginaux, orthodoxes et hétérodoxes, recourent encore à des lectures "tolérées" ou même à des recensions "dépassées", il n'empêche que la majorité des Musulmans estiment aujourd'hui le Coran "Fu'ad" comme le plus fidèle à une tradition unitaire du Texte sacré.

Commentaire.

Rédigé en "langue arabe claire", le Qur'ân demeure étroitement lié à la langue en laquelle il a été "révélé" (dialecte du Hijâz ou koiné poétique de l'Arabie septentrionale) et au "quasi-miracle" qu'il représente au plan littéraire (critère esthétique de crédibilité) : jamais une instance officielle musulmane (sauf en certaines situations marginales) n'a envisagé, toléré ou décidé une traduction officielle du Coran en une autre langue. Pour comprendre le Livre sacré des Musulmans, il faut donc passer par la langue arabe et se référer aux très nombreux commentaires grammaticaux, lexicographiques, juridiques, philosophiques, théologiques et mystiques qui ont été rédigés à son sujet au cours de l'histoire. Qu'il nous suffise d'évoquer ici les grands commentaires (tafsîr) classiques de Tabari (mort en 923), principalement fondé sur le hadîth, de Zamakhshârî (mort en 1144), essentiellement philosophique et grammatical, de Râzî (mort en 1209), surtout théologique (et aussi le plus intelligent dans les autres domaines), de Baydâwî (mort en 1286), très concis mais relevant de toutes les sciences. Pour les temps modernes, il faut signaler le commentaire d'Alûsî (mort en 1854, Bagdad) qui reprend l'essentiel de ses prédécesseurs, et celui de Manâr donc de Muhammad 'Abduh et de Rashid Rida (morts respectivement en 1905 et 1935) les représentants orthodoxes du Réformisme moderne, qui interprètent originalement le Coran en fonction des thèses de la Renaissance arabo-musulmane contemporaine.

Il est certain que plus d'un problème se pose aux Commentateurs du Qur'ân. Bien sûr, point n'est question, pour eux, de faire la critique externe ou interne du Coran, ou de poser le problème de ses sources ; le Qur'an est une "révélation" et procède d'une dictée, directe ou indirecte, faite par Dieu. Muhammad n'en est jamais que le "transmetteur" ; à la différence même de Moïse et de Jésus il n'a aucun pouvoir de faire des miracles. Les seuls miracles qui authentifient sa mission, en un sens, sont justement ces ayat ("versets" ou "péricopes") coraniques dont les Humains et les Jinn sont incapables de produire une semblable. Si la "révélation" (wahy) est "bourdonnement ou bruissement confus pour le simple prophète (nâbî)", elle est parole claire, "accablante" (Coran, 73,5), transmise à l'Envoyé (rasûl) : ce wahy est distinct de l'inspiration (ilhâm) que l'on reconnaît au saint personnage (walî), car il s'agit ici d'une "dictée surnaturelle" (L. Massignon), de Dieu ou de l'ange intermédiaire (Gabriel), que le prophète écoute (Sam') et transmet (tabligh). Les théologiens ash'arites diront que ce wahy-révélation n'est, dans le prophète, qu'un statut (hukm) externe et transitoire (alors que les philosophes et les shî'ites imâmîtes en font, chez lui, une qualité de nature, liée à son "degré d'être"). Il s'ensuit donc que le motif de crédibilité en la "mission de Muhammad" réside en ce caractère "inimitable" du Coran (i'jâz) : inimitabilité de sa forme littéraire (la grammaire et la rhétorique arabe trouvent ici tout naturellement leur place), inimitabilité de son contenu (qui fournira ample matière au "concordisme" de nombreux contemporains).

Le texte coranique "se refermant sur lui-même", puisqu'il s'agit d'une dictée divine, devait donc développer une exégèse sui generis d'où étaient exclus des problèmes chers à l'exégèse chrétienne (problème des sources et des traductions, part de l'auteur inspiré et étendue de l'inspiration, etc...). Puisque Dieu parle à l'homme dans le Qur'ân, comment le texte pouvait-il en être lu et compris ? Tout le problème est là. Plusieurs types d'exégèse étaient possibles et virent effectivement le jour, avec des succès divers. Il y a, d'une part, le commentaire philologique "dont la fécondité est presque insoupçonnable pour des esprits occidentaux" (R. Arnaldez), fondé sur une connaissance exacte et parfaite de la langue arabe, langue de la Révélation. Chose curieuse, la grammaire elle-même aura permis à beaucoup de dépasser l'interprétation littéraliste chère aux zâhirites comme Ibn Hazm de Cordoue. "Ainsi la théorie des significations sous-entendues ou implicites que les grammairiens édifiaient, conduisait directement à corroborer l'idée d'un sens caché (bâtin) au-dessus du sens extérieur (zâhir) qu'on pouvait atteindre non par l'oreille, mais par le cœur, grâce à un secours direct de Dieu" (R. Arnaldez). Il y a, d'autre part, le commentaire canonique, ou juridique, puisque le Coran lui-même fournit un embryon de Code applicable à toutes les situations humaines : l'emploi de l'impératif donne-t-il à l'acte impéré (dans le Qur'ân) le caractère "obligatoire" ou celui d'être simplement "permis" ? Long débat où s'affrontèrent les disciples de Malik et ceux d'al-Shafi'i... avant d'appeler le "raisonnement par analogie" (qiyâs) à la rescousse pour élargir le champ d'application du texte coranique. En outre, un commentaire philosophique et surtout théologique s'est souvent développé. Si les philosophes (falasîfa) ont maintes fois utilisé le texte du Coran pour illustrer ou confirmer leurs thèses, les théologiens ont eu à développer tout leur talent d'exégèse "littéraliste" pour résoudre les problèmes soulevés par les attributs de Dieu, la Prédestination et la Liberté humaine. Enfin il reste toujours une place pour une interprétation allégorique (ta'wil) chère aux commentaires mystiques à travers une intériorisation de la loi : l'opposition, dans l'homme, entre les lèvres (le langage) et le cœur n'est-elle pas parallèle à celle de la "lettre" (zahir ce qui apparaît) et l'"esprit" (bâtin, ce qui est caché) du texte coranique ? Aidés déjà par les subtilités même de la grammaire, les partisans d'une telle

méthode pouvaient aboutir à une mystique ésotérique et à une gnose hétérodoxe pour lesquelles le commentaire était purement "allégorique". L'histoire en connaît plus d'un exemple. Sans aller aussi loin et tout en restant respectueux du sens littéral du Qur'ân, bien des "spirituels" musulmans ont pu développer un commentaire mené à la lumière d'une expérience vécue : "un commentaire par l'épreuve qu'on fait, en soi, du Coran en observant fidèlement la Loi (shari'â) qu'il apporte et en voyant concrètement où cela mène" (R. Arnaldez).

Quelles sont les orientations actuelles de l'exégèse coranique entendue dans le sens qui vient d'être précisé ? Il semble que les commentaires publiés récemment par les Arabo-Musulmans tendent à répondre au double souci de trouver de nouveaux arguments pour en montrer le caractère inimitable et de demander au Coran des directives pratiques pour la vie privée et publique afin de revenir à une observation plus réelle de la Loi et d'obtenir ainsi le triomphe de l'Islam. Dans cette perspective, on trouve donc des commentaires de "direction" pour guider les Musulmans, car le Qur'ân contient tout pour le salut de l'homme, des commentaires "littéraires" qui tendent à démontrer, par une analyse stylistique renouvelée, les qualités uniques de la langue coranique (cf. Le cheikh Amîn al-Khouli, au Caire) et des commentaires "scientifiques" qui prétendent, au nom d'un "concordisme" facile (mais relevant de l'inimitabilité du contenu du Coran), retrouver dans le texte même du livre les derniers développements des sciences exactes et les ultimes inventions de la technique moderne (rotation de la terre, spoutniks, bombe à hydrogène, voyages interplanétaires...). Ce dernier genre de "commentaire", largement pratiqué par de "petits" professeurs, est rejeté par l'ensemble des Musulmans cultivés. A la différence de ces divers types de commentaires (1), les commentaires Indo-Pakistanaïques du Qur'ân procèdent d'une inspiration différente : qu'il s'agisse d'Abu 'l-Kâlam Azâd (1888-1960), de Muhammad 'Inayat Allah Khan al-Machriqi (né en 1888) et de Ghulâm Ahmad Parwez (né en 1903) ils s'intéressent davantage à la qualité et au contenu de l'enseignement coranique tout en s'écartant d'un littéralisme trop strict (2). L'influence d'un Ahmad Khan et d'un Ameer Ali y demeure vive ; les méthodes d'interprétation s'en ressentent assez fort. C'est ainsi qu'à leur suite, de nombreux Musulmans contemporains considèrent volontiers qu'il serait opportun de "relativiser" l'importance des versets concernant le statut personnel tout comme on a su "relativiser" ceux qui intéressaient le droit pénal (dans la cité moderne, on ne coupe plus la main du voleur (Coran, 5,42) et on ne flagelle plus les fornicateurs (Coran 24,2) etc... Il est certain qu'une compréhension plus large des asbâb al-nuzûl ("causes occasionnelles" de la révélation) permettrait de distinguer plusieurs niveaux d'anthropologie dans le texte coranique lui-même ; pour l'heure, rares sont ceux qui pensent à y recourir. Les tendances actuelles de l'exégèse coranique restent celles qui viennent d'être décrites.

Quelques "Problèmes".

Il est certain que le Qur'ân n'a jamais manqué de poser de graves questions à la conscience musulmane. L'une des plus importantes et des plus dramatiques à la fois ne fut-elle pas celle de son caractère "créé ou incréé" ? On sait quelle est la vénération des Musulmans pour la Parole de Dieu exprimée dans le Qur'ân : comment fallait-il appréhender cette Parole ? Dans leur souci d'éviter toute forme de multiplicité en Dieu, les Mu'tazilites (école théologique qui donnait un rôle primordial à la raison dans l'explicitation du donné révélé et triompha à Bagdad dans la 1^{ère} moitié du IX^{ème} siècle) niaient en Dieu l'existence d'attributs distincts de l'essence. Contre la tendance alors dominante qui faisait participer le Coran au caractère éternel de la Parole même de Dieu (attribut), ils affirmèrent que le Coran n'était pas incréé et firent même porter leur "inquisition" sur ce thème : tout fonctionnaire se devait d'affirmer que le Coran est "créé", au risque de perdre sa place ou de goûter la prison (cf. Ahmad b. Hanbal). La réaction populaire puis celles des théologiens orthodoxes qui devaient triompher avec l'Ash'arisme officiel jusqu'à nos jours allait affirmer aussitôt que l'attribut divin de la Parole est éternel comme tous les attributs divins, distincts de l'essence divine (ils ne sont "ni Dieu lui-même ni autre chose que Dieu", selon la formule hanbalite) : si la Parole de Dieu n'est pas éternelle mais créée dans le temps, Dieu aurait été muet avant cette création alors qu'il est au moins en puissance de parler... de plus, le Coran contient des vérités éternelles, etc... Parfois même on dira, avec les hanbalites extrémistes, que le Coran en tant qu'écrit, appris par cœur et prononcé, est tout entier éternel, sans que l'on distingue entre l'attribut éternel de la Parole et sa formulation créée en langage humain (le Coran écrit) : "tout ce qui est entre les 2 couvertures" (mâ bayna l-daffatayn) est incréé. Comme le dit un manuel de théologie assez récent (les "*Perles théologiques*" d'al-Jaza'iri), "le Coran ne relève pas du langage humain, mais il est la Parole du Créateur des forces et des puissances, Parole qu'Il a révélée pour confirmer la véracité de Son envoyé et authentifier ses dires... Il n'est le plus grand des miracles que parce qu'il est un signe rationnel, permanent tout au cours du temps et visible, à chaque instant, de l'œil de l'esprit".

C'est au sujet des "anthropomorphismes" du Qur'ân que durent également s'affronter les tendances classiques de l'exégèse musulmane. Il est dit, dans le Livre, que le "Rahmân (Dieu) s'est assis sur son trône" (20,5), que "la main de Dieu est sur leurs mains" (48,10), qu'Iblis a refusé de se prosterner "devant ce que j'ai créé de mes deux mains" (38,74) et que toute créature doit supporter "le Jugement de ton Seigneur, car tu es sous Nos yeux" (52,48). Si, pour les Mutazilites, ces versets devaient être compris allégoriquement (ta'wîl) ils sont, par contre, lus littéralement par les théologiens classiques de l'Ash'arisme (les Anciens), suivant "un sens qui convient à la Majesté de Dieu", sans qu'en soit connu ou compris le "comment" (kayfa), car "rien (de la créature) n'est semblable à Lui (laysa ka-mithlihi shay'))" (refus de l'analogie) ? D'autres théologiens (Ash'arites postérieurs et commentateurs modernes) interprètent la "session" par "la maîtrise suprême", la "main" par le bienfait ou la "puissance" et les "yeux" par la "protection" et la "providence", parce que "si ces expressions ne sont pas interprétées métaphoriquement et détournées (ainsi) de leur sens littéral, elles feront croire à l'assimilation" (tashbîh, univocité de sens entre le Créateur et la créature). Si beaucoup retiennent comme valable une telle position, "en cas de nécessité", ils rappellent aussitôt que, d'ordinaire, il faut affirmer la littéralité du texte tout en s'abstenant de s'interroger sur le "comment".

C'est encore au sujet de la "science de l'abrogeant (Nâsikh) et de l'abrogé (Mansûkh)" que bien des commentateurs s'opposèrent, surtout dans l'élaboration des règles du droit canonique. Que le Qur'ân ait été communiqué par parties au cours de 23 années en des situations diverses exposait son texte à des "révisions partielles et successives". "Dès que nous abrogeons un verset ou le faisons oublier, dit Dieu, nous apportons un meilleur ou un semblable" (2,106). Toute une science devait en jaillir, qui tiendrait compte du sens global (mujmal) ou détaillée (mufasssal), général ('am) ou particulier (khâss) des versets, de l'ordre chronologique des révélations et des "causes accidentelles" (asbâb) qui avaient suscité ces dernières, de l'abrogation partielle ou totale des versets antécédents, etc... Étant donné le style sémitique de la langue coranique, prompt à affirmer des vérités apparemment contraires (Dieu cause tout, mais l'homme est libre) et les principes unificateurs (et simplificateurs) des écoles théologiques, la science de l'abrogeant et de l'abrogé pouvant prendre de singulières extensions et servir parfois des causes assez discutables. D'autre part, les versets "abrogés" demeuraient dans le Coran, continuaient à être lus, médités et utilisés par certains. On pouvait à l'occasion y découvrir de subtiles permanences, telle l'interprétation faite par Ibn Hazm du verset sur le testament (2,180 : le "testament obligatoire" et le droit de représentation en héritage !). Comme on le voit, qu'il s'agisse de son "intemporalité", de sa "littéralité" ou de son "intégrité", le Qur'an ne cesse pas de poser plus d'une question au commentateur ou au lecteur musulman.

Perspectives actuelles de "lecture" ?

Comme le souligne avec raison le Père Hayek dans sa thèse sur *le Christ de l'Islam*, tout chercheur impartial ne peut pas aborder la lecture du texte coranique sans y impliquer "trois niveaux de compréhension". Il y a d'abord le contenu objectif des termes arabes tels qu'ils étaient utilisés et compris au début du VII^{ème} siècle dans la péninsule arabique : rares sont hélas les témoins littéraires qui permettent de s'en faire une idée exacte au plan religieux. Il y a ensuite la pensée que Muhammad y entendait transmettre (aspect subjectif de son utilisation du vocabulaire arabe, que la conscience musulmane réduit au minimum quand elle ne la nie pas), laquelle ne peut être développée qu'à partir du contexte coranique lui-même (ou du hadîth également, mais avec précaution) ; or celui-ci reste souvent obscur et allusif. On peut légitimement penser que le sens obvie des termes arabes du Qur'an était plus riche et, parfois, plus négatif (dans ses refus) que celui qu'y entendait mettre Muhammad. De toute façon, le 3^{ème} niveau de lecture doit tenir compte de l'interprétation historique qu'en ont donnée 13 siècles de Commentaires officiels et officieux en Islam, suivant la diversité des écoles sans doute mais aussi selon un "consensus" étonnant qui représente assez bien l'Orthodoxie musulmane en la matière. C'est ainsi que, pour ne parler que des mystères chrétiens, on peut valablement penser que Muhammad aurait voulu nier, dans le Qur'ân, une fausse Trinité (une "triade" d'ailleurs) et une fausse Incarnation (filiation charnelle), mais il n'en demeure pas moins qu'au niveau du texte lui-même les termes arabes, dans leur formulation, ont une portée universelle et absolue, si bien que la Tradition musulmane ne s'y est pas trompée en y lisant la négation des véritables mystères chrétiens de la Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption (négation de la crucifixion de Jésus). On pourrait également évoquer ces 3 niveaux de lecture à propos des termes al-Rahman (le Miséricordieux), Kalîma (Verbe) et Rûh (Esprit) ; la Tradition musulmane de fait, y a vu un attribut particulier de Dieu, la parole proférée par Dieu créateur et l'ange Gabriel envoyé à Ses messagers. Le lecteur moderne du Qur'ân doit donc tenir compte de ces "trois niveaux" de compréhension pour parvenir à une lecture totale du Qur'ân : il ne saurait se contenter d'une recherche visant à savoir ce que Muhammad a voulu transmettre par le Coran ou à établir quel est le sens objectif du texte, pour son époque, mais il se doit surtout d'apprendre comment les Musulmans ont compris et comprennent encore le texte du Qur'an à

travers ou au terme de 13 siècles d'histoire au cours desquels la conscience musulmane a pu préciser davantage quels étaient des critères de lecture du Coran.

Sans s'attendre donc à ce que les Musulmans tentent enfin d'appliquer au "phénomène coranique" les méthodes d'herméneutique chères aux exégètes de la Bible (3), on peut s'interroger cependant sur la manière selon laquelle des Modernes, abordent la lecture du Coran et résolvent les problèmes de son interprétation. A suivre, par exemple, un Mustafa Mahmûd dans son "essai de compréhension moderne" du Coran (4) qui se situe à mi-chemin entre les exigences traditionnelles d'une exégèse "spécialisée" du Qur'an et les audaces de certains intellectuels musulmans soucieux de secouer l'ankylose de la pensée islamique, on se retrouve dans un climat assez conforme aux perspectives qu'on vient de souligner. Sans cacher ses "attaches mystiques" et sans nier ses références aux "autres religions", l'auteur tente une "compréhension" qui, sans rien enlever aux exigences classiques du commentaire (tafsîr), permettrait d'en dépasser les limites. Rappelant quels sont les dangers d'une interprétation du sens "caché" du Coran, Mustafâ Mahmûd résume ainsi sa pensée ; "Cela nous amène à la position qu'il faut tenir en ce qui concerne l'interprétation du Coran. Il faut s'attacher à la lettre de l'expression et à la signification littérale des mots, sans entreprendre une interprétation allégorique du sens caché, à moins que les mots coraniques eux-mêmes ne l'indiquent et ne l'inspirent. Nous interprétons donc le Coran par le Coran, dans son sens littéral (apparent) et son sens (interne) caché, à la condition que notre interprétation du sens caché ne s'oppose pas à la signification littérale des mots ou qu'elle ne la nie pas. L'interprétation du sens caché n'est acceptable que si elle appuie et confirme le sens littéral... Nous n'y sommes autorisés qu'en cas de nécessité. Telles sont les limites que dicte la nature de ce Livre précis, où une lettre n'en précède une autre que pour une raison profonde et une impérieuse nécessité" (pp. 159-160). Dès lors, la "compréhension" du Coran que se permet Mustafâ Mahmûd s'articule en trois étapes ; d'abord, une acceptation réfléchie du sens littéral du Coran, quitte à y reconnaître une étrange concordance entre son texte et les inventions de la science moderne, puisque le Qur'ân-miracle reste un défi permanent aux époques et aux siècles" ; ensuite, un esprit de soumission dans l'acceptation des versets "mystérieux" (ghayb), dans la conscience que "Dieu est plus savant", mais sans s'interdire parfois quelques tentatives d'interprétation symbolique ; enfin, une interprétation du sens "caché" (bâtin) du Coran, surtout quand il s'agit de réalités dernières (paradis et enfer), car le mystère de Dieu demeure, dont "l'homme s'approche", ici-bas, par l'ascèse, et, dans l'au-delà, par la "vision" de Dieu. Il reste entendu, en effet, que "Dieu n'a pas besoin de notre prière rituelle, ni de notre jeûne... Il est le Louant et le Loué, car Il est seul l'Existant en vérité et nous ne sommes qu'une émanation de Sa générosité". En attendant, "la beauté littéraire du Coran, preuve de son inimitabilité,... " fournit au croyant un moyen unique d'accéder à "l'Unité de Dieu", avant de la méditer et de la goûter, en refusant de se faire le "centre du monde" (forme moderne d'associationnisme, shirk), car c'est en cela que réside "la dimension spirituelle de l'homme". Ainsi donc, littéraliste et mystique à la fois, la compréhension de Mustafâ Mahmûd entend bien utiliser tous les apports de l'interprétation classique du Coran dans la multiplicité de ses formes.

Il semble en effet que c'est dans cette ligne d'une "interrogation renouvelée" que se situe également la recherche de nombreux penseurs musulmans contemporains qui, délivrés des querelles ou des techniques d'Écoles et, parfois, poussés par les requêtes parallèles et les exigences de la réflexion chrétienne, s'essaient à relire le Coran avec un "regard neuf". Qu'il s'agisse du "Christ dans le Coran" par Ali Merad (5) ou de "l'homme dans le Coran" par Muhammad Talbî (6), la recherche n'élimine aucun des apports positifs de l'interprétation classique, qu'ils soient philologiques ou théologiques, mais elle a l'honnêteté de penser que tout n'a pas été dit dans le Coran. Le texte même du Livre semble s'avérer incomplet ou, du moins, confie de nombreuses interrogations au seul "mystère de la volonté divine" sur les êtres et les mondes. Si l'interprétation classique des termes kalima et rūh, à propos de Jésus, est même rectifiée pour rendre à ces mots coraniques le contenu plus riche qu'ils auraient eu au VII^{ème} siècle, la question est alors posée, dans toute son acuité, de la nature de Jésus et de sa place suréminente dans l'Histoire (7) : "L'essentiel des affirmations coraniques au sujet du Christ forment une sorte de plaidoyer pour Jésus : il y a des éléments qui sont donnés sur un ton décisif, mais il y en a d'autres qui sont proposés comme un sujet de réflexion, pour les Musulmans et les Gens du Livre... Le Coran pose (donc) des vérités de foi, au sujet du Christ, mais sa visée fondamentale, à cet égard, semble être de provoquer la réflexion humaine, plutôt que de fournir les ultimes réponses. C'est dire qu'il serait présomptueux pour le Musulman de croire détenir toute la vérité au sujet du Christ et de refuser de s'engager dans la voie ouverte par le Coran, pour la recherche d'autres témoignages" (p. 15, in Mérad). De même, "l'homme" dans le Coran, selon Muhammad Talbî se voit confier un dépôt (amâna) que la création entière a refusé de porter (33,72), ce qui lui vaut une place tellement éminente dans le cosmos que les Anges sont invités par Dieu à se prosterner devant lui (Adam) (2,34) (Satan s'y refusera d'ailleurs, pour ne rien associer à l'adoration due à Dieu seul). C'est grâce à un usage judicieux de la "science" que l'homme serait à même d'accomplir cette mission bien qu'il soit pétri d'argile, créé faible et plein de contradictions, capable du meilleur et du pire. Il y a donc là une "épreuve" (5,48),

voulue par Dieu, mais dont la finalité échappe à la réflexion du croyant : "C'est dire qu'il y a dans la création de l'homme un dessein de Dieu. Mais que ce dessein reste insondable : Dieu n'a pas voulu le révéler. Ce dessein de Dieu, insondable pour les Anges, l'est encore plus pour nous. Mais le Musulman est cet être, qui doit faire confiance à Dieu. Car c'est là le sens étymologique du mot "islâm" s'en remettre à Dieu. Cela ne nous empêche pas de réfléchir... L'avenir est incertain, mais il est ouvert".

Une véritable lecture du Coran peut donc ouvrir sur le "mystère" de la volonté divine. Tel qu'il a été transmis jusqu'à nos jours et tel qu'il est appris dans son texte arabe, le Livre sacré des Musulmans peut donc mener ces derniers très loin, s'ils savent en comprendre le contenu, aidés par toute une tradition exégétique, et en renouveler l'aspect "existentiel" en y cherchant des réponses divines aux questions essentielles que l'homme religieux se pose encore aujourd'hui. Tout ce qui vient d'être dit souligne, en effet, quelles en sont les richesses et les limites : n'oublions pas, cependant, qu'il est actuellement le "viatique" de 500 millions d'hommes et de femmes qui, grâce à lui, accèdent à la connaissance d'un Dieu unique et transcendant qui intervient dans l'histoire des humains et n'est pas étranger à leur vie, car il est le "Bienfaiteur miséricordieux".

Maurice BORRMANS



Brève note sur l'Islam

L'Islâm (nom d'action signifiant "soumission"... à Dieu) "consiste, selon un hadith (c'est-à-dire à une tradition remontant à Muhammad), en ce que l'on témoigne qu'il n'y a pas d'autres dieu que Dieu (litt. ; "le Dieu) et que Muhammad est l'envoyé de Dieu, que l'on accomplisse la Prière (rituelle), que l'on remette l'Aumône légale, que l'on jeûne pendant le mois de Ramadân et que l'on se rende en pèlerinage à la Maison (de Dieu), si l'on est en état de le faire". Tels sont les cinq "piliers" du culte (ou de la "pratique") en Islâm : la shahâda, la salât, la zakât, le siyâm, et le hajj. On sait que la double formule de la shahâda (avec adhésion du cœur) suffit, à elle seule, pour témoigner de quelqu'un qu'il embrasse l'Islam et "se soumet" à Dieu : elle a valeur salvifique. La prière doit être faite, idéalement, cinq fois par jour, à des heures précises, selon une liturgie détaillée. L'aumône-légale consiste en un impôt analogue à la dîme, qui permet de purifier l'usage que l'on fait des biens de ce monde. Le jeûne diurne du mois de Ramadan témoigne, à sa façon, d'une ascèse individuelle et communautaire qui vise un but similaire. Le pèlerinage, à son tour, réunit chaque année, à La Mecque, des Musulmans du monde entier dans l'unité d'un ensemble de rites et l'égalité d'une même attitude devant Dieu : il est souvent l'occasion d'une conversion personnelle.

La "foi" (îmân), toujours selon ce même hadith, "consiste à croire en Dieu, en Ses anges, en Ses livres, en Ses apôtres et au jugement dernier, et à croire également dans la prédestination, en bien et en mal". Il ajoute aussi, que l'îhsân (le "bien-agir") consiste à servir Dieu comme si on Le voyait ; car si on ne Le voit pas, Lui nous voit". Croire en Dieu, "c'est croire qu'Il est doté de tous les attributs de perfection et dépourvu de tous les attributs d'imperfection". Ces attributs, auxquels correspondent les 99 "noms divins" chers à la piété musulmane, sont traditionnellement répartis, dans la théologie musulmane classique, en "attribut de l'essence : l'existence ; attributs essentiels (qualifiant l'essence divine, en niant une imperfection ("attributs négatifs") : pré-éternité, post-éternité,...) ; attributs conceptuels (qui ajoutent au concept à l'essence ("attributs existentiels" : Puissance, Volonté, Science...) ; attributs de l'acte divin (qualifiant Dieu dans son action sur les créatures : Création, Visibilité...). Pour les Musulmans, Dieu est "Un, Vivant, Substituant, Miséricordieux, et Tout-Puissant, Créateur du ciel et de la terre, Ayant parlé aux hommes, Manifestant les décrets de Sa volonté (parfois mystérieuse), Rétribuant tous les hommes ressuscités au Jour du Jugement, chacun selon ses oeuvres... "

Croire aux Anges, c'est affirmer qu'ils existent, "créés de lumière" et composés de matière "subtile" : certains sont messagers, d'autres "veillent sur les hommes", etc... Croire aux Livres, c'est affirmer que Dieu a "fait descendre" la Torah (le Pentateuque), l'Évangile, les Psaumes et le Coran. A l'exception des Psaumes, recueil de prières confié à David, les autres livres apportent une loi nouvelle, respectivement aux Fils d'Israël, aux disciples de Jésus et aux Musulmans, mais le Coran "abroge tous les livres antérieurs à lui", d'autant que ceux-ci ont été altérés et manipulés (tahrif), si bien que ni les Juifs ni les Chrétiens n'en possèdent le texte exact. Le Coran s'impose d'ailleurs par son langage clair et le caractère inimitable (i'jâz) de sa forme littéraire et de son contenu religieux. Croire aux Prophètes, c'est reconnaître que Dieu a envoyé des hommes élus par Lui à certains peuples. Ce sont Adam, Idrîs (Hénoch ?), Noé, Salih, Abraham, Loth, Ismaël, Isaac, Jacob, Joseph, Job, Shu'ayb, Moïse, Aaron,

Dhû 1-Kifl (Josué ?), David, Salomon, Élie, Élisée, Jonas, Zacharie, Jean-Baptiste (Yahyâ), Jésus et Muhammad. Croire au dernier jour, c'est attendre l'interrogatoire du tombeau puis s'attendre à un Jugement Universel qui interviendra après une Résurrection générale : chacun sera rétribué au prorata de ses attitudes profondes, le "croyant pécheur" s'y voyant fixer temporairement un statut particulier. Paradis et Enfer, consistant en biens créés et, accidentellement, en une "vision" ou "dévoilement" de Dieu, réalisent alors pour tous une "situation définitive".

Quant à la croyance dans la prédestination, elle consiste à croire "que tous les actes des hommes, qu'ils soient libres, comme se lever, s'asseoir, manger et boire, ou nécessaires, comme faire un chute, se réalisent par la volonté du Très-Haut, par le Décret qu'Il a pris à leur égard dans la pré-éternité, et par la connaissance qu'Il en a avant le moment de leur réalisation".

Toute la conduite du Musulman, individuelle et communautaire, vis-à-vis de Son Créateur ("culte") et de Ses créatures ("transactions humaines"), s'inspire donc non seulement des principes mais aussi des explicitations détaillées que lui fournissent le Coran, d'abord, et le Hadîth, ensuite. Celui-ci, en effet regroupe l'ensemble des paroles, des silences et des gestes que l'on rapporte (et que l'on contrôle par une "science spéciale") de Muhammad et de ses Compagnons immédiats : il intervient, en cas de silence du texte coranique, pour fournir une orientation musulmane à la solution de tout problème posé. La compréhension du texte coranique est donc d'une urgence extrême, dans la perspective musulmane, puisque le Livre Sacré ne dit pas seulement des "vérités" sur Dieu et sur l'homme, mais transmet également les "ordres de Dieu" jusque, parfois, dans les moindres détails, tel un véritable "droit canon". Aucun problème contemporain ne peut se poser à la conscience musulmane sans qu'aussitôt y soit impliquée une "lecture" du Coran et une "interprétation" de son texte ! On saisira, par là, l'importance de son texte et de son "exégèse".

Maurice BORRMANS.



Bibliographie essentielle

Traduction :

- (française)

R. BLACHERE, *le Coran*, traduction selon un essai de reclassement des sourates. Paris, G. P. Maisonneuve, 1947, tomes II et III. Réédité depuis, selon l'ordre traditionnel et numérique des Sourates, Paris, G. P. Maisonneuve, 1957, un seul volume.

D. MASSON, *le Coran*, traduction avec introduction et notes (sur les thèmes), Paris, NRF, éd. de la Pléiade, 1967.

M. HAMIDULLA, *le Coran*, (avec une liste des traductions parues dans toutes les langues depuis le XII^{ème} siècle), Paris, Club français du Livre, 1959. .

- (italienne)

L. BONELLI, *Il Corano*, (trad. e note), Milano, Hoepli, la éd. 1929 ultime éd. 1965.

A. BAUSANI, *Il Corano*, introduzione, trad. e commento ; Firenze, Sansoni, 1955.

M. M. MORENO, *Il Corano*, introduzione, trad. e note, Torino, UTET, 1967.

Etude :

R. BLACHERE, *Le Coran*, Paris, C. P. Maisonneuve, 1947, tome I ; repris et synthétisé in *Le Coran*, Paris, PUF, (coll. Que sais-je ?), 1966.

NÖLDEKE THEODOR, *Geschichte des Qorâns*, Gottingen, 1860, repris et complété par Fr.

- Schwally, Bergsträsser et Pretal de 1909 à 1938. Réédité en un volume par G. 01m ; Hildesheim, 1961.
- JEFFERY A. , *Materials for the history of the Qur'ân*, Leiden, Brill, 1937, (index, 1951)
- JEFFERY A. , *The foreign Vocabulary of the Qur'ân*, Baroda (Inde), 1936.
- JEFFERY A. , *The presents status of Qur'ânic studies, in report on Current Research on the Middle East*, Spring 1957, Washington, The Middle East Institute, 1957, pp. 1-16.
- PARET R. , *Grenzen der Koran forschung, Bonner Orientalistische Studien*, Stuttgart, Kohlhammer, 1950
- MOUBARAC Y. , *Abraham dans le Coran*, Vrin, 1958.
- MOUBARAC Y. , *Moïse dans le Coran*, in *Moïse, l'homme de l'Alliance* (n° spécial des *Cahiers Sioniens*, 1954), pp. 373-391.
- BALJON M. S. *To seek the face of God in Koran and Hadith*, Acta Orientalia, Copenhagen, 21 (1953), nc 4, pp. 254-266.
- BALJON M. S. , *The 'Amr of God in the Koran*, ibidem 23 (1959), pp. 7-18.
- d'ALVERNY A. , *la Prière selon le Coran*, in *Proche-Orient Chrétien* 10 (1960), pp. 212-226, et 303-317 ; 11 (1961), pp. 3-16.
- BLACHERE R. , *Note sur le substantif nafs dans le Coran*, in *Semitica*, 1 (1948) ; pp. 66-77
- GAUDEFROY-DEMONBYNES M. , *Le substantif gayb dans le Coran*, in *Mélanges L. Massignon*, Beyrouth, Inst. Français de Damas, 1957, t. II, pp. 245-250.
- JOMIER J. , *Le nom divin "al-Rahman" dans le Coran*, ibidem, pp. 361-381.
- CHELHOD J. , *Note sur l'emploi du mot Rabb dans le Coran*, in *Arabica* 5 (1958), pp. 159-167.
- CORBON J. , *Notes sur le vocabulaire de prédication des premières sourates mekkoises*, in *Mélanges de l'Université de St Joseph*, Beyrouth, 36 (1959), pp. 149-195.
- CORBON J. , *Le sens du Dhikr à travers la Bible et le Coran*, in *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales*, Le Caire, 7 (1962-1963), pp. 81-108.
- BIRKELAND Harris, *The Interpretation of Surah 107*, In *Studia Islamica*, 9 (1958) pp. 13-30
- PARET R. , *Signification coranique de Halifa et d'autres dérivés de la racine Halafa*, in *Studia Islamica*, 31 (1970), pp. 211-218.
- CORBON J. , *La zakât, étude philosophique*, in *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales*, Le Caire, 7 (1962-1963), pp. 207-217.
- CASPAR R. , *L'Islam et les pauvres*, in *Mission de Charité*, Paris, II (juillet 1963), pp. 314-334.
- M. ALLARD, M. ELZIERE, J-C. CARDIN et F. HOURS, *L'Analyse conceptuelle du Coran sur cartes perforées*, Paris.

- JOMIER J. , *Bible et Coran*, Paris, Cerf, 1959 ; tr. italienne : *Il Corano è contro la Bibbia ?*, Milano, Nuava Accademia, 1961.
- ABDELJALIL J. M. , *Marie et l'Islam*, Paris, Beauchesne, 1950.
- HAYEK M. , *Le Christ de l'Islam*, textes présentés, traduits et annotés, Paris, Le Seuil 1959.
- HAYEK M. , *Le mystère d'Ismaël*, Paris, Mame, 1964.
- MICHAUD H. , *Jésus selon le Coran*, Neufchâtel, Delachaux et Niestlé, 1960.
- CASPAR R. , *La foi musulmane dans le Coran*, étude de thèmes et perspectives théologiques, thèses dactylographiées, Grégorienne, Rome, 1965 ; de larges extraits en ont été publiés in *Proche-Orient Chrétien*, 18 (1968), pp. 17-28 et 140-166 ; 19 (1969), pp. 162-193.
- ANAWATI G. C. , *Le nom suprême de Dieu* (ism Allah al-A'zam), in *Atti del III congresso di studi Arabi e Islamici* (Revello 1966), 58 p.

NOTES

1. Cf. J. JOMIER, *Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Egypte révélées par une polémique récente (1947-1951)*, in *MIDEO*, Le Caire, 1 (1954), pp. 39-72 ; idem, *L'exégèse scientifique du Coran d'après le Cheikh Amin al-Khuli*, in *MIDEO* 4 (1957), pp. 269-280 ; idem, *Le Cheikh Tantawi Jawhari (1862-1940) et son commentaire du Coran* in *MIDEO* 5 (1958), pp. 115-174 ; idem, *Le commentaire coranique du Manar (tendances modernes de l'exégèse coranique en Egypte)*, Paris, G. P. Maisonneuve, 1954, 362 p. Cf. aussi R. ARNALDEZ, *Aspects de l'exégèse coranique*, in *L'Homme devant Dieu* (Mélanges offerts au Père de Lubac), tome 3 : Perspectives d'aujourd'hui, Paris, Aubier, 1964, pp. 51-60.
2. Cf. J. M. S. BAJON, *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)* Leiden Brill, 1961, X-135 p. , qui s'étend assez sur Abû 'l-Kalâm Azâd et son *Tardjumân al-Qur'an* (Vol. 1, 1930), vol. 11, 1936 ; revu en 1945), sur Muhammad 'Inayat Allah Khan al-Machriqi et son *Hadith al-Qur'ân* (1951) et sur Ghûlam Ahmad Parwez et son *Ma'arif al-Qur'ân* (1941-1949).
3. Hormis les projets d'analyse structuraliste de la pensée coranique, proposée par Md Arkoun dans son introduction à la réédition récente de la traduction du Coran par Kasimirski, il faut bien reconnaître que la question ne se pose pas d'une "critique" du Livre, au sens occidental du terme. Un Hasan Hanafi à qui l'on doit un livre intitulé : *Les méthodes d'exégèse : essai sur la science des fondements de la compréhension ('ilm usai al-fiqh)*, Conseil Supérieur des Arts, Le Caire, 1385/1965, CCLXXVII et 564 p. (recension et critique par M. Allard, in *Travaux et Jours* (Beyrouth), n° 32, juillet-septembre 1969, pp. 83-97, sous le titre : Un essai d'anthropologie musulmane) ne semble pas disposé à faire application des dits principes au texte coranique lui-même : faut-il souligner que, lors d'une rencontre islamo-chrétienne (cf. *Bulletin du Cercle St Jean Baptiste* t. VI, 8 juin 1966, pp. 389-410), il a éprouvé le besoin d'y critiquer l'authenticité du Nouveau Testament pour ne retenir comme "paroles de Jésus" que celles prononcées par Jésus ressuscité, tout ce qui précède ne venant que pour authentifier sa mission.
4. Mustafa Mâhmûd, *al-Qur'ân, muhâwala li-fahm 'asri* (Le Coran, essai de compréhension moderne), par Dar al-shûrûq, Beyrouth, 1970, 304 p.
5. Conférence publique donnée à Rome (Pontificio Istituto di Studi Arabi) en 1968 et publiée in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, Aix-en-Provence, ne 5, 1^{er} et 2^{ème} semestre 1968, pp. 79-94.
6. Conférence faite devant un cercle privé, à Tunis, le 3 février 1969.
7. Jésus est Kalima et rûh, d'une part, et n'est pas bashar, (humain-charnel) d'autre part. Quel est donc le mystère de la Volonté divine sur lui, puisqu'il est créé directement par Dieu dans le sein virginal de Marie (un peu comme Adam) qu'il a le pouvoir de faire des miracles, et singulièrement de ressusciter des morts, qu'il échappe à la mort pour être appelé auprès de Dieu et qu'il sera le Signe de l'Heure à la fin des temps.



S. M. A. Comprendre
20, rue du Printemps
PARIS
C. C. P. : 15 263 74