



La fides des Sarrasins et l'īmān des musulmans dans deux traductions latines du Coran (XIIe -XIIIe siècle)

Olivier Hanne

► **To cite this version:**

Olivier Hanne. La fides des Sarrasins et l'īmān des musulmans dans deux traductions latines du Coran (XIIe -XIIIe siècle). Confiance, bonne foi, fidélité; la notion de fides dans la vie des sociétés médiévales, Oct 2012, La Roche sur Yon, France. halshs-02618540

HAL Id: halshs-02618540

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02618540>

Submitted on 25 May 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La *fides* des Sarrasins et l'*īmān* des musulmans dans deux traductions latines du Coran (XII^e-XIII^e siècle)

Olivier Hanne, université d'Aix-Marseille¹

La confrontation au Moyen Âge entre le monde musulman et l'Occident chrétien revêt des formes intellectuelles, car cette lutte s'appuie sur des représentations de l'autre transmises par des textes et des témoignages. En voulant défendre la foi chrétienne, l'apologétique occidentale renforce le sentiment des différences et donc la défiance. Pourtant, certains textes parviennent à dépasser les a priori hostiles pour s'interroger sur la religion adverse. Les Sarrasins avaient-ils la foi ou une certaine foi ? Était-elle une *fides* ou une autre forme religieuse, une hérésie, un judaïsme ou un paganisme ? Cette perception de l'autre à travers le vocabulaire biblique et patristique correspond-elle d'ailleurs à son pendant musulman, l'*īmān* ?

Réalisées à la charnière du XII^e et du XIII^e siècle, deux traductions latines du Coran – des Alcorans –, celles de Robert de Ketton (1143) et de Marc de Tolède (1210), constituent une mine d'informations sur ces questions de regards culturels. Le premier Alcoran retenu, qui est aussi le premier de l'Histoire, est dû à Robert de Ketton (Ketene ou Chester), traducteur de l'arabe venu étudier l'astronomie et la géométrie dans le nord de l'Espagne. À la demande de l'abbé de Cluny, Pierre le Vénérable, en voyage en Castille vers 1142, Robert composa un ensemble de textes sur le Prophète et le Coran, mobilisables dans la lutte contre l'islam. Ce corpus constitue la *Collectio toletana* (Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, manuscrit 1162), qui contient notamment la traduction latine de Robert (f. 26r-138v). Cet Alcoran est le résultat de la collaboration d'un chrétien arabophone et d'un musulman nommé Muḥammad, sans doute peu instruit en latin. Le but de la *translatio* de Robert, énoncé dans la préface, a été de « retirer le voile de [la langue] arabe », de lever la difficulté de la langue étrangère pour mieux réfuter la doctrine adverse². Le propos polémique est parfaitement assumé, même si la traduction s'efforce de rester neutre. Le second Alcoran est celui de Marc de Tolède. Chanoine de la cathédrale de Tolède, reconquise en 1085, membre de l'Église mozarabe, Marc était arabophone de naissance. Traducteur de médecine, notamment des textes de Galien transmis en arabe, il acheva de traduire le Coran en 1210 à la demande de Rodrigo, archevêque de Tolède, et de l'archidiacre Maurice, futur évêque de Burgos. Lui non plus ne nie pas des visées apologétiques en rappelant dans sa préface que les

¹ Les références au Coran sont données comme suit : X.10. Le chiffre romain désigne les sourates et le chiffre arabe les versets. Nos traductions sont librement adaptées de celles de BLACHERE, 1972, et de MASSON, 1980.

² Paris, BNF, ms. latin 3391, f. 14r (*Patrologie latine*, notée PL, t. 189, col. 658) : (...) *ob translationis nostre vilem et dissolubilem ac incompaginatum materiam, pro sui modo prorsus, arabico tantum semoto velamine, tue maiestati prebendam, non minus non obnixae tuum obsequium aggressus sum, confisus nil effectu cassari, quo tuum votum igne divino plenum aspirat. Lapides igitur et ligna, ut tuum deinde pulcherrimum et commodissimum edificium cementatum et indissolubile surgat, nil excerpens, nil sensibilibiter, nisi propter intelligentiam tantum, alterans, attuli, Machometique fumum, ab ipsius tuis follibus extinctum, et puteum ad illius exhaustum tuo vase, ignisque nostri tuo ventilabro fomentum atque fervorem, nostrique fontis eductu tuo discursum, patefecerit*, cf. J. MARTINEZ GAZQUEZ, « El lenguaje de la violencia en el prólogo de la traducción latina del Corán impulsada por Pedro el Venerable », *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, t. 28, 2005, p. 243-252. Nos références à l'Alcoran de Robert reprennent le manuscrit de l'Arsenal, sauf le prologue qui manque dans ce codex.

deux clercs l'ont prié « de traduire ce livre en idiome latin, afin que, confondus par les chrétiens au travers des desseins détestables de Mafomet, certains Sarracènes soient attirés à la foi catholique (...) »³. Sa traduction, bien que sans postérité, est d'une grande qualité, puisqu'il parvient à rendre le sens et la lettre du texte, et même une partie de la rythmique coranique.

Nous identifierons par quel vocabulaire latin ces traducteurs désignent l'*īmān*, la foi musulmane, et, à l'inverse, quelles notions sont traduites par la *fides* latine, et cela dans deux traductions de qualité inégale, Marc dominant mieux la langue arabe et ses subtilités. À travers ces allers-retours sémantiques se joue l'enjeu de la compréhension de l'autre et de l'acculturation de son mode de penser.

L'*īmān* n'est pas tout à fait un équivalent de la notion de foi. La racine du mot (*'MN*), qui indique l'idée de sécurité, de confiance en quelque chose, est très présente dans le Coran, où elle apparaît à six cent dix reprises. Le substantif s'emploie pour un accord de paix, une confirmation, la confiance ou la croyance⁴. Le Coran insiste sur la nécessité de l'*īmān* envers Dieu (ex. : II.108 ; III.193 ; XXX.56 ; XLII.52 ; XLIX.14 ; LIX.23)⁵. Dans la seconde sourate, par exemple, il apparaît à trois reprises, tandis que Robert utilise onze fois le mot *fides* et Marc neuf. Ce premier constat révèle qu'il n'y a pas de correspondance immédiate entre les deux termes pour nos traducteurs. Afin d'éclairer l'approche de la foi dans l'islam des XII^e-XIII^e siècles, c'est-à-dire à l'époque des deux Alcorans, il faut se référer, outre au Coran, aux commentateurs du livre et aux hadiths du Prophète, sources postérieures qui ont construit autour du texte sacré une tradition qui imprègne les lettrés musulmans. Or, l'orientation de leur lecture a de toute évidence influencé les deux traductions⁶.

« Personne n'entrera en enfer qui ait dans le cœur un atome d'*īmān*⁷ », affirme le *Ṣaḥīḥ* de Muslim (mort vers 875). Différentes traditions réputées, transmises notamment par al-Buḥārī (mort en 870), définissent cette notion contraignante, ainsi le fameux « hadith de Gabriel » :

Qu'est-ce que l'*īmān* ? – La foi, dit le Prophète, c'est croire en Dieu, en ses anges, en la comparution devant Lui, en ses messagers, en la résurrection. – Qu'est-ce que l'*islām* ? – C'est

³ Paris, Bibliothèque Mazarine, ms. latin 780, f. 2v-3a (XIII^e siècle), et ALVERNY, 1947, p. 122 : *In hac quoque sollicitudine zelo succensus fidei christiane non minus extitit reverendus Mauricius archidiaconus eiusdem [Ecclesie], litteratura commendabilis, virtutibus insignis, moribus perspicuus, honestate preclarus, sed pari voto parique affectu laboravit, ut liber iste in latinum transferretur sermonem, quatinus ex institutis detestandis Mafometi a Christianis confusi, Sarraceni ad fidem nonnulli traherentur catholicam (...). Ego autem Marchus, humilis eiusdem canonicus, iustis utriusque votis et desideris obedire sattagens, in favorabili opere quam totius operam dedi, et ut votum et desiderium eorum effectui manciparem, librum Mafometi ad petitionem eorum et comodum orthodoxie fidei de arabica lingua in latinum transtuli sermonem.* Pour les autres citations de l'Alcoran de Marc de Tolède, nous utilisons la version de la BNF, ms latin 3394, f. 1r-237r, daté de la fin du XVI^e siècle, mais ne comprenant pas le prologue. ALVERNY, 1947, p. 114, juge cette copie « exécrable ». Une comparaison de détail avec le manuscrit de la Mazarine conduit à nuancer cette opinion.

⁴ URVOY, 2007, p. 347 ; SIDDIQUI, 2008, p. 103.

⁵ Pour une analyse de la foi dans le Coran, nous renvoyons entre autres à GARDET, 1967, p. 32-38 ; GAUDEFROY-DEMOMBYNES, 1969, p. 449-455 ; ANAWATI-GARDET, 1981, p. 331-345 ; SMITH, 2002.

⁶ Ce qu'a démontré Th. E. BURMAN, « Tafsīr and Translation : Traditional Arabic Qur'ān Exegesis and the Latin Qur'āns of Robert of Ketton and Mark of Toledo », *Speculum*, 73, 1998, p. 703-732, repris dans *Reading the Qur'ān in Latin Christendom, 1140-1560*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009, p. 36-59.

⁷ Cité par GARDET, 1971, p. 1201 ; al-Buḥārī propose un hadith équivalent, *Ṣaḥīḥ*, n° 44 (trad. Chakroun, t. 1, p. 94-95).

adorer Dieu sans rien lui associer, dit le Prophète, accomplir la prière, payer l'aumône légale, jeûner en ramadān⁸.

La tradition des VIII^e-X^e siècles distingue donc la foi, don de Dieu qui seul accorde la connaissance de la voie droite, de l'*islām*, qui est la piété et l'accomplissement des rituels. L'objet de la foi n'est pas un savoir sur Dieu ou une participation à la vie divine, mais un corps doctrinal, culturel et comportemental qui valide le statut juridique de la personne au sein du groupe des croyants⁹. Les différentes écoles du *fiqh*, la science du droit, et du *'ilm al-kalām*, la « science de la Parole » ou théologie de l'islam, ont une approche complexe du problème de la foi, chacune essayant de hiérarchiser ses éléments constitutifs : l'adhésion intérieure, le contenu de la croyance et l'acte public de foi dans sa forme verbale – le *qawl* – ou dans l'accomplissement des œuvres prescrites. Le *qawl* l'emporte dans l'école hanafite apparue dès la fin du VIII^e siècle et devenue officielle sous les abbassides¹⁰. L'objet de l'expression vocale n'est pas tant l'adhésion personnelle que la *ṣahāda*, la profession de foi de la communauté. L'école ash'arite, fondée au X^e siècle et défendant l'absolue volonté et puissance de Dieu, relie essentiellement la foi au *taṣdīq*, à un jugement intérieur, lequel doit toutefois s'exprimer verbalement¹¹. Les tendances hāriǧites, nées au VII^e siècle, parce qu'elles valorisent l'action politique, définissent les œuvres comme constitutives de la foi¹². Fondamentalement, les différentes écoles n'ont pas cherché à éclairer l'acte de foi par la question des rapports de l'intelligence et de la volonté. Le Coran n'écarte pourtant pas l'hypothèse de la liberté : « Quiconque le veut qu'il soit croyant, et quiconque le veut qu'il soit infidèle » (XVIII.29), mais ce dernier est alors voué à l'enfer.

Dans le passage suivant, le Coran rappelle que Moïse est venu vers les juifs avec des preuves de Dieu pour leur proposer une alliance – un *miṭāq*¹³ –, mais ils ont préféré adorer le veau d'or. Ils burent alors l'eau contenue dans le veau, symbole de la tentation (II.93) :

Alors, ils ont été abreuvés dans leur cœur par le veau, à cause de leur impiété (*bi-kufrihim*). Dis : Votre *īmān* provoque pour vous le malheur / le mal, si vous êtes des croyants (*mū'minīn*).

Parce qu'ils mentent et nient le prophète, le verset refuse aux juifs le qualificatif louangeur de *mū'minīn*, participe actif de la même racine que *īmān*. En se disant « croyants », ils attirent le malheur sur eux, sorte de « communion des indignes » musulmane. La phrase est ainsi traduite dans les deux Alcorans :

⁸ *Ṣaḥīḥ*, n° 50 (t. 1, p. 100). Voir aussi cet autre hadith repris par Muslim : « Le Prophète a dit : l'homme n'a l'*īmān* que s'il croit en quatre choses : s'il témoigne qu'il n'y a point de divinité, si ce n'est Dieu ; que je suis l'envoyé de Dieu chargé d'enseigner la vérité ; s'il croit en la résurrection après la mort ; s'il croit au décret divin pour le bien et le mal, le doux et l'amer », cf. GARDET, 1971, p. 1201 ; ANAWATI-GARDET, 1981, p. 434 ; SIDDIQUI, 2008, p. 103-105.

⁹ ANAWATI-GARDET, 1981, p. 335. La doctrine du juriste et théologien Aḥmad ibn Ḥanbal (mort en 855) est l'une des plus achevées concernant la foi. L'*īmān* « est parole, acte, intention et attachement à la Sunna ». Dépassant l'application des rites, la foi varie selon la sincérité du croyant, ses qualités morales et le don de Dieu, cf. H. LAOUST, « Aḥmad ibn Ḥanbal », *EI*, vol.1, p. 284.

¹⁰ Lire les analyses sur la foi hanafite par W. MADELUNG, « Early Sunnī Doctrine concerning Faith as Reflected in the *Kitāb al-Īmān* of Abū Ubayd al-Qāsim b. Sallām (d. 224/839) », *Studia islamica*, 32, 1970, p. 233-254.

¹¹ GARDET, 1971, p. 1199.

¹² R. ARNALDEZ, « Khāriǧisme », *DI*, p. 468.

¹³ Le mot renvoie dans le Coran à l'alliance au Mont Sinaï. Le mot devient *fedus dilectionis* chez Robert et simplement *fedus* chez Marc. La Vulgate préfère la notion de *pactum* (Ex 19, 5).

ROBERT : (...) ayant gardé intérieurement l'amour du veau, vous fûtes les adversaires de votre loi¹⁴.

MARC : (...) ils ont bu le veau dans leurs cœurs, parce qu'ils ont blasphémé. Et dis : Ce que vous demande votre foi est pernicieux, si vous croyez¹⁵.

Robert simplifie l'arabe et s'en éloigne en voulant l'éclairer. Marc est plus fidèle au texte-source, mais peut-être moins clair. Chez le premier l'*īmān* est synonyme de *lex* et chez le second de *fides*. Un autre extrait confirme ces quelques différences. Il concerne les querelles qui sont faites au Prophète par les païens de la Mekke, comme jadis les juifs entrèrent en contradiction avec Moïse¹⁶ :

CORAN, II.108-109 : Qui échange l'*īmān* contre l'impiété (*kufra*) s'écarte du chemin (*sabīl*). Parmi les Gens du Livre (*ahli-l-kitāb*), beaucoup voudraient vous éloigner de votre *īmān* avec impiété (*kuffāran*), par jalousie de leur part (...).

ROBERT : (...) ne vous éloignez jamais de la foi pour aller vers les incrédules. Ceux qui ont les livres voudraient, parce qu'ils sont conduits par l'envie, que vous preniez la mauvaise loi, alors que vous adhérez à la seule loi reconnue comme vraie¹⁷.

MARC : (...) quiconque échange les blasphèmes à la place de la foi dévie du chemin de la vérité. Beaucoup de ceux qui ont reçu le livre, conduits par l'envie, veulent vous faire revenir de votre foi vers le blasphème¹⁸.

Le texte arabe oppose les notions d'*īmān* et de *sabīl* à celle de *kufra*. Cette dernière est l'exacte antonyme de la foi. Dans la poésie antéislamique, le mot *kāfir* désigne l'ingrat qui cache les bienfaits reçus. Dans le Coran, il prend une dimension religieuse en stigmatisant l'ingrat envers Dieu (XXVI.19 ; XXX.33) puis l'infidèle (LXXIV.10)¹⁹. La suite du texte fait clairement référence aux chrétiens (II.110). Quant au *sabīl*, il est le chemin de rectitude, la voie de Dieu qui conduit au Paradis (VII.146), mais revêt aussi une forte connotation militaire (ex. : II.217, 246). Selon le commentateur al-Ṭabarī (mort en 923), il faut se prémunir des chrétiens et des juifs qui nient le Prophète, ne professent pas Dieu et ignorent ses « signes » (*ayāt*), terme qui désigne ses prodiges, ses preuves, mais aussi les versets du Coran (II.99)²⁰. L'*īmān* revêt dans ce verset une nette dimension de confession doctrinale, difficile toutefois à isoler d'un comportement extérieur, le *sabīl* en l'occurrence. Robert et Marc tentent chacun de trouver un couple antagoniste comme dans le texte-source. Robert oppose *fides* et *incredulitas*, mais retrouve ensuite sa traduction du verset II.93 en distinguant la *lex vera* de la *lex mala*. Marc, lui, préfère l'alternative *fides* / *blasphemium*. Les exemples ne manquent pas illustrant ces mêmes choix interprétatifs de la part de Robert (*lex*) et de Marc (*fides*)²¹.

¹⁴ (...) *vituli tamen amorem intrinsecus custodientes, vestre legis adversarii fuistis* (f. 27v-28r).

¹⁵ (...) *putati sunt in cordibus suis vitulum, quia blasphemaverunt. Dicque : quoniam perniciosum est id quod mandat vobis fides vestra, si vos creditis* (f. 7r).

¹⁶ Dans la *Sīra*, la biographie officielle du Prophète, le verset fait allusion au poète juif Ka'b bin al-Ašraf qui insultait les compagnons de Mahomet (éd. Wüstenfeld, t. 2, 1859, p. 548-553, et t. 1, p. 453).

¹⁷ (...) *nequaquam ad incredulos a fide discedentes. Habentes autem libros vellent, invidia ducti, vos adherentes legi recognita vera malam accipere legem* (f. 28r).

¹⁸ (...) *quicumque commutat blasphemia pro fide deviat quidem a via veritatis. Vellent plures qui receperunt librum, reducere vos preter fidem vestram ad blasphemiam, invidia ducti* (f. 7v).

¹⁹ URVOY, 2007, p. 348-349.

²⁰ *Ġāmi' al-bayān*, vol. 1, p. 440-441.

²¹ Par exemple au verset II.111-113, Dieu ironise sur le fait que juifs et chrétiens se réservent le Paradis : « voilà leur foi / confiance (*amāniyuhum*) ». Robert : *Alter enim alterum, nullius esse legis asserit, utroque librum legiferum habente* (f. 28r). Marc : *Et dixerunt : non ingrevietur Paradisum nisi qui fuerit*

Dans l'Occident latin, la notion de *lex* est polysémique, puisqu'elle peut s'appliquer aux domaines juridique et religieux. Isidore de Séville, dont les définitions ont imprégné le vocabulaire des lettrés médiévaux, en offre une approche complexe. Il propose une définition légale inspirée de l'Antiquité romaine (« La loi est la constitution d'un peuple²² »), une définition religieuse opposant la loi divine à la loi humaine²³, et une approche tirée de la Bible en identifiant dans le Pentateuque la loi donnée par Moïse²⁴. Cette *lex* juive doit cesser quand le Christ vient²⁵, ce qui était déjà l'opinion de saint Paul (Rm 3, 19). La *lex* est une préfiguration de l'Évangile, que l'on peut appeler la « loi nouvelle²⁶ ». Le terme implique donc l'idée de littéralisme et de révélation incomplète. Une phrase de sa préface rattache clairement Robert à cette perception isidorienne de la *lex*, marquée par le rapport au judaïsme :

Cette loi [sarrasine], bien qu'elle soit terriblement mortifère, a l'avantage de porter témoignage à ceux qui voient et qui ont été élus, et de défendre l'argument très ferme de la sainteté et de l'excellence de notre loi²⁷.

Selon l'Alcoran de Robert de Ketton, l'*īmān* serait donc un corps doctrinal religieux caduque, légal voire légaliste, proche de la tradition biblique juive. Sans ignorer une certaine dimension ethnique quand on l'associe à un adjectif (*Iudaeorum*, *Sarracenorum*), le terme de *lex* – trop péjoratif dans ce contexte – ne peut recouper parfaitement la notion musulmane qui implique un comportement et l'intégration de la personne dans un collectif. Toutefois, *lex* et *īmān* ont en effet en commun un double aspect juridique et doctrinal. Robert s'éloigne encore de la réalité coranique en définissant le texte sacré comme la *Lex Mahumet* ou la *Lex Saracenorum*²⁸. Or, le Coran n'est pas la loi (même dans les sens transmis par Isidore), ni le *fiqh*, ni le *'ilm al-kalām*, mais une racine du droit²⁹. Pour la tradition, c'est une *risāla*, un « message », une « mission envoyée du ciel », ou plus simplement le *kitāb* (« écrit, livre »).

Iudeus aut Christianus, ipsa est fides eorum (f. 7v-8r). Autres exemples chez Marc : (...) *pervertent vos post fidem vestram in blasphemia* (III.100 ; f. 25r) ; *audivimus preconem ad fide vocante* (III.193 ; f. 30r).

²² *Etymologiae*, V, 10, 1 : *Lex est constitutio populi, quam maiores natu cum plebibus sancierunt* (PL, t. 82 ; col. 199A).

²³ *Op. cit.*, V, 1 : *Omnes autem leges, aut divinae sunt, aut humanae* (col. 198C).

²⁴ *Op. cit.*, VI, 1, 5 : *Hi sunt quinque libri Moysi, quos Hebraei Thora, Latini Legem appellant. Proprie autem lex appellatur, quae per Moysen data est* (col. 229B).

²⁵ *Op. cit.*, VI, 2, 38 : *Ubi enim Christus advenit, sacerdotium Iudaeorum obmutuit, lex et prophetia cessavit* (col. 234A).

²⁶ *Op. cit.*, VI, 2, 7 : *Deuteronomium Graeco sermone appellatur, quod Latine interpretatur secunda lex, id est repetitio et evangelicae legis praefiguratio, quae sic ea habet quae priora sunt, ut tamen nova sint omnia quae in eo replicantur* (col. 230C).

²⁷ *Lex tamen ista licet letifera multis in locis, maximum testimonium, argumentumque firmissimum sanctitatis et excellentie nostre legis, videntibus et electis prebet* (ms. latin 3391, f. 14r). Les expressions utilisées dans le prologue de Marc donnent au mot *lex* le même sens que chez Isidore (*lex evangelica*, *lex christianorum*, *lex Christi*, *articuli legi*, *lex decalogi*). En méprisant la loi juive et en refusant la loi chrétienne, trop difficile, Mahomet a constitué une troisième loi, ce qui fait de ce terme un équivalent de la notion moderne de religion (*ex utraque legem terciam conderet*, f. 1v).

²⁸ *Prephacio Roberti translatoris ad dominum Petrum Cluniacensem abbatem in libro legis Sarracenorum quem Alchoran vocant* (ms. latin 3391, f. 17r ; ms latin 3390, f. 28r). *Lex pseudoprophete Mahumet, que arabice Alchoran, id est collectio preceptorum vocatur* (ms. Arsenal, f. 26r).

²⁹ La tradition musulmane a acquis dès la fin du II^e siècle la même autorité que le Coran, selon ce principe reconnu : « La Sunna peut juger / expliquer le Coran et le contraire n'est pas possible », formule inspirée par al-Dārimī (I, 153, n° 587, cité par D. W. BROWN, « Sunna », *EI*, vol. 9, p. 915). Sur cette question, cf. Cl. GILLIOT, « Tradition », *DI*, p. 827-834.

Marc de Tolède traduit l'*īmān* par une autre notion complexe, la *fides*, dont les sens englobent notamment la fidélité, la croyance, la profession de foi et même la doctrine. Le chapitre des *Sententiae* d'Isidore qui traitent de la *fides* se situe au second livre, entre le passage consacré à la sagesse et celui sur la charité et l'espérance. L'auteur situe donc la foi dans le triptique des vertus théologiques. Le propos de son chapitre est de lier la foi professée extérieurement à celle qui est crue intérieurement, l'intelligence apportant son indispensable et volontaire concours³⁰ :

1. On ne peut parvenir à la vraie béatitude, si ce n'est par la foi ; est bienheureux celui qui vit bien en croyant juste et en vivant bien il garde une foi droite (...).

6. Dieu considère la foi dans le cœur, là où les hommes ne peuvent se dissimuler, eux qui fignent par la bouche de professer la vérité et qui retiennent dans leur cœur l'impiété de l'erreur.

7- (...) La foi qui est crue dans le cœur et confessée par la bouche conduit au salut.

Les *Etymologiae* confirment cette définition de la *fides* comme proclamation de vérités qu'il faut croire intérieurement et qui, parallèlement à l'espérance et à la charité, conduisent au salut :

En outre, dans le culte de la religion, trois choses sont recherchées avec soin chez les hommes en vue d'honorer Dieu, à savoir la foi, l'espérance, la charité. Dans la foi, il y a ce que nous devons croire ; dans l'espérance ce que l'on doit espérer ; dans la charité, ce que l'on doit aimer³¹.

De nombreuses expressions du prologue de l'Alcoran de Marc confirment qu'il suit les définitions transmises par Isidore, où la *fides* a clairement le sens de confession des vérités doctrinales³². La transposition de l'*īmān* vers la *fides* est juste au premier abord, puisque les deux termes recouvrent une quadruple dimension : la doctrine, la sincérité intérieure, la profession de foi, la sotériologie. Manquent toutefois deux aspects fondamentaux à la *fides* : la référence aux œuvres (qui concerne la *caritas*) et l'aspect communautaire³³. À l'inverse, l'*īmān* n'implique pas la participation de l'intelligence. Marc préfère à la vision juridique et intégratrice de l'*īmān* dans l'islam des VIII^e-XIII^e siècles une approche spirituelle et dynamique de la *fides* développée dans le cadre des vertus chrétiennes³⁴. Toute connotation péjorative s'efface ici.

Mais de telles conclusions appellent des nuances, car les deux Alcorans font aussi usage – quoique rarement – de l'autre notion, la *fides* chez Robert et la *lex* chez Marc. Le verset II.143 rappelle par exemple que Muḥammad changea la direction de la prière – la *qibla* – de Jérusalem vers la Mekke :

³⁰ II, 2, 1 (éd. P. Cazier, Turnhout, Brepols, CCSL, vol. 111, p. 94-95) : *I. Non posse ad veram beatitudinem pervenire, nisi per fidem ; beatum autem esse, qui et recte credendo bene vivit, et bene vivendo fidem rectam custodit (...). 6. In corde respicit Deus fidem, ubi se non possunt homines excusare, qui ore simulant veritatis professionem, et corde retentant erroris impietatem. 7. (...) Fides enim quae corde creditur, confessione oris ad salutem profertur (cf. Rm 10, 10).*

³¹ VIII, 2, 3 (col. 295C-296A) : *Tria sunt autem quae in religionis cultu ad colendum Deum in hominibus perquiruntur, id est fides, spes, caritas. In fide, quid credendum ; in spe, quid sperandum ; in caritate, quid sit amandum.*

³² Ex. : *in fidem Sancte Trinitatis ; christiani fidem colerent sancte Trinitatis ; articulos fidei ; docere fidem.*

³³ Toutefois, la *fides* peut aussi intégrer au Moyen Âge un projet de gouvernement social, cf. Ch. Grellard « La religion comme technique de gouvernement chez Jean de Salisbury », *Cahiers de civilisation médiévale*, 53, 2010, p. 237-254.

³⁴ Nous utilisons l'adjectif « dynamique » dans le sens où l'objet de la *fides* sera connu *in visione* ou *per speciem* après la mort, ainsi chez Augustin, *De Trinitate*, XIV, 18 (éd. W. J. Mountain, Turnhout, Brepols, CCSL, vol. 50, 1968, l. 21).

Nous avons fait la *qibla* vers laquelle tu te tournes, pour savoir qui suit l'envoyé et qui retourne sur ses pas. C'était important / difficile pour ceux que Dieu guide. Dieu ne perd pas votre *īmān*.

Robert ne traduit pas la dernière phrase³⁵. Marc, exceptionnellement, opte pour l'idée de loi : « Dieu ne veut pas que votre *lex* se perde³⁶ ». Le contexte du verset semble justifier un tel choix, pourtant contradictoire avec l'équivalence systématique *īmān* / *fides* de cet Alcoran. En effet, selon les commentateurs musulmans, le terme *īmān* renvoie ici aux prières accomplies par les vrais croyants en direction de Jérusalem. Le Coran vient les rassurer : leurs rituels sont valides³⁷. Marc choisit donc *lex* car le sens culturel l'emporte sur la dimension doctrinale³⁸. En outre, le verset arabe est construit en opposition aux juifs, porteurs de l'ancienne loi. Il est donc possible que Marc, fin connaisseur de la langue arabe et du Coran, ait voulu proposer une subtilité de traduction qui prenne en compte le contexte de sa source et ses commentaires exégétiques.

Lorsque, pour le seul verset II.108 (cf. *supra*), Robert de Ketton traduit *īmān* par « foi » puis par « loi », il identifie dans le premier cas la vertu (opposée à son antonyme l'incrédulité) et dans le second cas un équivalent du concept moderne de religion (d'où la « bonne » et la « mauvaise loi »). Loin d'être un raffinement de traducteur, cette distinction pour le même terme arabe démontre une méconnaissance de la nature de l'*īmān* musulman et son transfert vers la théologie chrétienne. Les autres cas rencontrés chez Robert semblent tout aussi douteux³⁹. Sa traduction utilise à quelques reprises le mot *fides* sans rapport apparent avec le Coran arabe. Ainsi, lorsque Dieu proclame : « Nous avons contracté une alliance (*mītāq*) avec les fils d'Israël » (II.83), Robert traduit : « Des fils d'Israël ont adhéré à la foi en certains livres⁴⁰ ». Or, le *mītāq* n'est pas la croyance en l'Ancien Testament, mais un contrat ou un traité, compris comme la double alliance adamique et mosaïque. De la même façon, il christianise cet autre passage :

CORAN, II.213 : Dieu a répandu les envoyés (*nabiyyin*), qui annoncent (*mubašširīna*) et avertissent (*munḍirīna*).

ROBERT : Dieu envoie [au peuple] les prophètes, afin de proclamer la foi et l'espérance⁴¹.

Le verset arabe indique que les prophètes apparus avant Muḥammad annonçaient la bonne nouvelle du Coran et prévenaient de la venue imminente du

³⁵ *Tibi tamen nunc huc nunc illuc aspicienti, tuisque ad meorum propriorum notitiam, qui sunt mediatores gentium testes, suum prophetam proprium testem habentes* (f. 29r).

³⁶ *Similiter statuimus vos populum medius, ut essetis testes hominibus et legatus vobis testis, et nos statuimus meridianus in quo eratis, nisi ut sciamus qui sunt qui imitatur legatus, et qui retrorsum abeunt, quamquam sit difficile, nisi illis quos Deus dirigit, nec Deus vult legem vestram deperire* (f. 9rv).

³⁷ Al-Buḥārī, 65, 18-20 (trad. Houdas, t. 3, p. 258-259) ; *Sīra*, éd. Wüstenfeld, t. 1, p. 455-456.

³⁸ On le voit aussi traduire l'arabe *Tawrah* (de l'hébreu Torah) par *lex decalogi* (III.93, f. 25r).

³⁹ Par ex. : *Aliquibus autem repudiatis forsan Deus meliores, firme fidei, iugiter orantes et multum elemosinarias, tum coniugatas tum virgines earum loco restituet* (LXVI.5 ; f. 130r), le mot *fides* traduit la racine *'MN* mais dans un sens proche de la confiance. Notons que Robert s'éloigne de sa source, laquelle qualifie ces épouses de « croyantes, soumises » (*mū mināt, qānitāt*).

⁴⁰ *Filii quidem Israel fidem libris in quibusdam adhibentes* (f. 27v). Marc : (...) *et quando suscepimus fedus filiorum Israel, ne adoraretis nisi Deum* (f. 6r).

⁴¹ *Humano generi, toti prius unigenti, Deus prophetas mittens, ut ei fidem et spem intimarent, eosdem libris veracibus boni malique discretivis instruxit* (f. 31r). Marc : *Homines erant populus unus et destinavit eis Deus evangelizatores et monitores et transmisit eis librum veritatis, ut iudicaret inter homines* (f. 14v-15r).

jugement (racine *NDR* : « se tenir sur ses gardes, avertir quelqu'un d'un danger »)⁴². L'Alcoran détourne sa source en les transformant en apôtres des vertus théologiques, dont la *fides*.

Comme Robert de Ketton, Marc a recours occasionnellement à la *fides* là où l'*īmān* n'apparaît pas, preuve de l'autonomie des deux mots dans chaque corpus sémantique et doctrinal. Ainsi, lors d'un départ en voyage, si un fidèle laisse à quelqu'un une *maqḅūda* (« dépôt, gage »), le Coran demande que la somme soit écrite scrupuleusement (II.283). Marc traduit cette *maqḅūda* (racine *QBD* : « serrer la main, contracter ») par *pignus* et *fides*, dans le sens de caution ou de confiance⁴³.

La langue arabe développant son vocabulaire à travers des racines trilitères, cette première analyse doit être complétée par l'étude des traductions des dérivés de la racine *'MN*. De ces trois lettres proviennent, outre le mot *īmān*, « la sincérité, la confiance » (*amana*), « la fidélité, la loyauté » (*amāna*), ainsi que la quatrième forme verbale *āmana* (plus de cinq cents occurrences dans le Coran) signifiant : « apporter la sécurité, donner confiance, croire ou adhérer à un message⁴⁴ ». Robert de Ketton, particulièrement hésitant, n'offre pas de synonyme systématique à ce verbe et opte pour des périphrases où l'on retrouve la notion de loi (*conversio ad legem tuam*⁴⁵), mais aussi celle de foi prise comme adhésion (*conversio ad fidem*⁴⁶) et comme doctrine prêchée (*predicare fidem Creatoris*⁴⁷). Dans le cas de la fréquente apostrophe « ceux qui croient », « ô vous qui croyez » (*al-laḏīna amanuwa*), Robert utilise toujours un substantif éloigné du texte-source : *boni* ou *boni viri*⁴⁸, qui n'est pas sans rappeler les assesseurs et témoins dans les tribunaux médiévaux, rapprochant ainsi les musulmans des garants d'une bonne justice, plus que des croyants⁴⁹. Quelques décennies plus tard, l'expression renverra aux *boni homines*, les proto-cathares de l'assemblée de Lombers et leur chef Olivier (c. 1176). Les musulmans feront alors figure d'hérétiques. Enfin, on lit aussi sous sa plume *credere*⁵⁰, lequel traduit le verbe *āmana* chez Marc de Tolède⁵¹. Or, *credere* ne comprend pas l'idée de sécurité et de protection qui constitue la racine même du mot arabe. Marc, et dans une moindre mesure Robert, opte pour une profession de foi, alors que le terme coranique suggère l'intégration dans un statut, une communauté protectrice et une assurance intérieure. En monde latin, *credere* a des implications

⁴² Al-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, vol. 2, p. 334-335.

⁴³ (...) *et si fueritis in via, et non inveneritis scriptorem, pignus superponatur. Quod si alterum alteri cedat, ille cui fides adhibita est, solvat fidem suam, et Deum caveat Creatorem suum, non occultetis testimonium* (f. 20r).

⁴⁴ Ou, plus précisément : « diriger son âme vers la protection de Dieu », d'après J. HOROVITZ, *Koranische Untersuchungen*, Berlin-Leipzig, 1926, p. 55, 59. Par ex. : LIII.28 ; LXXVII.50 ; LXXXV.8 ; XC.17.

⁴⁵ II.75 (f. 27v). L'expression latine est loin de l'arabe (*yū'minūlakum*).

⁴⁶ II.6 (f. 26r), ou encore *adhibere fidem* (II.285, f. 34r).

⁴⁷ II.136 (f. 29r).

⁴⁸ Par ex. : II.76 (f. 27v), II.278 (f. 33v).

⁴⁹ Ch. DU FRESNE DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, t. 1, réimp., Graz, Akademische Druck U. verlagsanstalt, 1954, p. 688-699.

⁵⁰ II.91 : *Qui dicentes vos nulli nisi libro vobis dato credere, vestre legi resistitis hunc suum confirmatorem respuentes, si boni estis cur prophetas perimitis ?* (f. 27v).

⁵¹ Par ex. : II.75-76 (*qui cum occurrunt eis qui credunt, dicunt : Credimus*, f. 6r) ; II.91 (*et quando dicitur eis : Credite in id quod destinavit Deus, dicunt : Credimus in id quod destinavit nobis*, f. 6v) ; III.52 (*nos sumus qui deffendimus Deum, credimus in Deum*, f. 23r).

intellectuelles immédiates, ainsi chez saint Augustin (*Crede ut intelligas*⁵²), ce que ne sous-entend nullement *āmana* en monde musulman. Les deux traducteurs acculturent ici les modes de penser de leur source.

La dernière forme importante tirée de la racine *ʾMN* est son participe actif *mūʾmin* (plur. : *mūʾminūn*) qui apparaît plus de deux cents fois dans le Coran⁵³. Il désigne celui qui apporte la sécurité ou garantit la protection. Il peut s'agir de Dieu lui-même (LIX.23), mais aussi de tout fidèle ou affidé, le terme balançant entre le soutien à une foi partagée et la participation à une alliance d'égaux. Le Coran associe à ces « croyants » ou « adhérents » des qualificatifs récurrents : *muḥsinūn* (« vertueux, excellents », II.58), *muttaqūn* (« craignants, tremblants », II.177 ou II.241), *ḥāšīʿūn* (« déférents, humbles », II.45). Mais ces nombreuses qualités morales et religieuses sont simplifiées dans l'Alcoran de Robert qui se contente des expressions maladroites de *boni*, *boni viri* ou *bone mulieres*⁵⁴, voire de *credentes*⁵⁵. Le *bonus* est celui qui conserve la *lex*. La nuance morale l'emporte, sans être très précise⁵⁶. Le choix sémantique de Marc est plus logique : parce que l'*īmān* est la *fides*, le *mūʾmin* est le *fideles*⁵⁷. Selon Isidore de Séville, « fidèle vient de ce que l'on fait (*fit*) ce qu'on dit ou un bien qu'on a promis⁵⁸ ». Le *fidelis* garde scrupuleusement la confiance qu'il a jurée ou professée envers le Christ. La traduction a le mérite d'être cohérente et finalement assez proche de la lettre du texte arabe, même si elle néglige la dimension collective et reprenne un vocabulaire chrétien. Si Robert ne peut éviter des interprétations erronées ou indirectement péjoratives, Marc tente de trouver le mot juste et le moins inadéquat dans le monde latin, tout en gardant une unité sémantique à l'ensemble de sa traduction.

Élargissons le prisme de cette étude aux termes arabes participant au champ sémantique de l'*īmān*. De fait, la racine *ʾMN* est fréquemment associée dans le Coran à une autre, *SLM*, qui a donné le verbe *aslama* (« se livrer, s'abandonner ») et, bien sûr, les substantifs *islām* et *muslim* (« musulman »)⁵⁹. Le premier terme coranique indique la pacification, la soumission, l'abandon et aussi la nouvelle croyance. Dans la tradition, il renvoie plus spécifiquement au respect des rituels garantissant la distinction entre ce qui est *ḥalāl* (« ce qui est délié de l'interdit, du tabou ») et ce qui est *ḥarām* (« inviolable,

⁵² Sermon 118 (*PL*, t. 38, col. 672), repris par Anselme de Cantorbéry (mort en 1109) dans son *Proslogion*, I, 1 : *credo ut intelligam* (éd. F. S. Schmitt, vol. 1, 1946, p. 100).

⁵³ Par ex. : XVI.97 ; XVII.19 ; XXXIII.36 ; XL.28 ; LXIV.2.

⁵⁴ II.285 (f. 34r) ; V.90 (f. 48r) ; XXII.77 (f. 90r) ; IV.25 (f. 40v) ; XXIV.31 (f. 92v) ; etc.

⁵⁵ III.84 (f. 35r) ; XXXV.7 (f. 108r).

⁵⁶ Au verset II.153, le Coran pousse les fidèles à la constance (*ṣabr*) et aux prières (*ṣalwāt*). Robert transpose le passage à travers une morale chrétienne (*bonique sibi per abstinentiam, patientiam, orationes, prodesse velint*, f. 29r). Marc est plus conforme au texte arabe (*legente vobis miracula nostra, librum et sapientia, et docetem vos que ignorabatis*, f. 9v).

⁵⁷ Nous ne donnons que quelques exemples. II.278, Robert : *Boni itaque viri, Deum timete et fenerare pretermittite* (f. 33v), à comparer avec Marc : *Vos qui creditis, timete Deum et finite quod remansit de fenore si fidelis estis et si non feceritis et accipite arma Dei et legati* (f. 19v). II.285, Marc : *Credidit legatus in id quod sibi a Creatore suo destinatus est, et omnes fideles crediderunt in Deum et angelos eius et scripturas et prophetas non distinate* (f. 20rv). IV.25, Marc : *Et qui non valet inopia prepediente cum castis contrahere fidelibus cum a illis quas possidet iuenculis fidelibus* (f. 32v). Les deux *fideles* traduisent le pluriel féminin *mūʾmināt*.

⁵⁸ *Etymologiae* VIII, 2, 4 : *Proprie autem nomen fidei inde est dictum, si omnino fiat quod dictum est aut promissum. Et inde fides vocata, ab eo quod fit illud quod inter utrosque placitum est, quasi inter Deum et hominem* (col. 296A).

⁵⁹ SMITH, 2002, p. 167-169.

sacré, tabou »)⁶⁰. L'*islām* relèverait plus d'une pratique et d'une piété que l'*īmān*⁶¹. Celui qui professe le message sans respecter le culte est *mū'min* et non *muslim*⁶². Le « musulman » est l'homme soumis à son Dieu, pacifié (la racine *SLM* suggère aussi la paix). Les deux Alcorans simplifient ces notions en identifiant l'*islām* comme une *lex*⁶³. Robert définit les *muslimūn* comme des *adorantes Creatorem* et Marc des *oblati*⁶⁴, terme qui rend bien l'abandon qu'implique *muslim*. Quant au mot « loi », particulièrement impropre, il permet cependant de retrouver dans l'*islām* un ensemble de règles rituelo-légales.

La notion centrale de *dīn* exprime dans les sourates les plus anciennes la venue du jour du jugement. À la fin de la période mekkoise, elle s'applique désormais à la « direction » obligatoire, juste et vraie (*dīn al-ḥaqq*), expression assez vague englobant à la fois l'*īmān* et l'*islām*. Mais c'est de ce dernier mot qu'elle se rapproche le plus (ex. : V.3), puisque *dīn* finit par désigner à la fois la religion comme ensemble de prescriptions culturelles contraignantes, la croyance et la rétribution des actes⁶⁵. En raison sans doute de sa proximité avec l'*islām*, Robert et Marc comprennent ce concept comme l'équivalent de la *lex*, perdant ainsi les nuances de jugement et de caractère obligatoire⁶⁶ :

CORAN, II.132 : Abraham a ordonné à ses fils, ainsi que Jacob : Ô mes fils, Dieu choisit pour vous le *dīn*. Ne mourez pas sans être *muslimūn*.

ROBERT : Lorsque Abraham fit connaître à son fils et à Jacob le commandement, il dit : Ne changez pas avant de mourir cette loi sainte et bien aimée qui vous a été donnée par Dieu⁶⁷.

MARC : Et Abraham, parlant à ses fils et à Jacob, leur annonça : Mes petits enfants, Dieu a choisi pour vous la loi, ne mourez pas avant de vous être offerts⁶⁸.

Tous deux réduisent le champ lexical et notionnel du texte-source⁶⁹. Relevons toutefois une occurrence pour laquelle l'Alcoran de Robert paraît plus complexe que Marc de Tolède :

CORAN, III.85 : Et qui recherche un autre *dīn* que l'*islām*, alors il ne sera pas agréé par Lui, et dans l'autre [monde] sera parmi les perdants.

⁶⁰ Sur cette question du tabou dans l'islam, cf J. JOMIER, « Religion », *DC*, p. 727-728 ; GAUDEFRY-DEMOMBYNES, 1969, p. 458-461.

⁶¹ À nuancer avec ANAWATI-GARDET, 1981, p. 139 et 334-335.

⁶² XLIX.40, cf. GARDET, 1967, p. 27-29.

⁶³ Par ex. Robert : V.43 (f. 44r) ; Marc : III.19 (f. 21r) et III.85 (f. 24v).

⁶⁴ II.136-137. Robert : *Tu ergo fidem Creatoris illis predica, penitus persuadens (...), nullis per te segregatis firmam fidem adhibeant, Creatorem adorantes* (f. 29r). Marc : *Non distingo inter eos, et nos ei sumus obliti. Quod si crediderint sicut vos credidistis, directi sunt* (f. 9r). Marc emploie aussi une formule amplifiée à la place d'*oblatus* : *in fide Ismaelitarum* (III.102, f. 25v).

⁶⁵ Al-Buḥārī, 65, 1 (trad. Houdas, t. 3, p. 249) ; GARDET, *EI*, « Dīn », vol. 2, p. 301-304 ; *ibid.*, 1967, p. 29-32.

⁶⁶ Quelques exemples chez Robert : *lex sancta et dilecta* (II.132, f. 28v) ; *lex* (II.217, f. 31r ; XVI.52, f. 76v ; XLII.13, f. 116v), et Marc : III.85 (f. 24v) ; III.24 (f. 21v) ; V.3 (f. 41v).

⁶⁷ *Abraham quoque preceptum idem filio suo et Iacob intimans inquit : Hanc legem sanctam atque dilectam, vobis a Deo datam, ante mortem ne mutetis* (f. 28v).

⁶⁸ *Et premonuit Abraa filios suos et Iacobi, dicens : Filioli, Deus elegit quidem vobis legem, nolite mori priusque sitis obliti* (f. 8v).

⁶⁹ Marc conserve toutefois la cohérence de sa traduction puisqu'il utilise le mot *lex* à propos de l'expression *yum al-dīn* (I.3 ; *dies legis*, f. 1r) qui signifie « le jour de la religion » ou plutôt « de la rétribution ». Mais ce littéralisme ne permet pas de comprendre le sens de la phrase qui annonce le jugement final. Robert quant à lui ne traduit pas l'expression.

ROBERT : Quelqu'un cherche par foi à suivre autre chose que la loi ? Tout incrédule sera compté parmi les damnés dans le monde à venir⁷⁰.

MARC : Et qui désire une autre loi que celle des Ismaélites ne sera pas reçu par Lui. En effet, il sera damné dans le monde à venir⁷¹.

Le texte arabe signifie que, parmi les différents cultes, le seul légitime qui assure le pardon au jour du jugement est celui de Dieu et de son Prophète⁷². L'*islām* est le *dīn* véritable. Marc, fidèle à l'original dans sa construction syntaxique, traduit indifféremment les deux termes arabes par « loi », alors que Robert les distingue. Or, la formulation maladroite de ce dernier tend à suggérer une opposition entre *lex* et *fides*, l'une étant la vraie religion et l'autre un affect spirituel. Pour le lecteur latin, l'Alcoran condamne donc le chercheur de Dieu au nom d'une fausse religion. Ces nuances sont hors de propos dans le texte arabe et chez Marc qui comprend bien que la confrontation dont il est question oppose la loi des Sarrasins (les Ismaélites) aux autres lois, d'où sa traduction par un seul mot des deux notions *islām* et *dīn*. En paraissant simplifier le vocabulaire traduit, Marc s'y ajuste⁷³.

Les antonymes de l'*īmān* mentionnés dans les Alcorans sont, eux aussi, intéressants à relever car ils complètent la perception du texte coranique et de la foi musulmane par chaque traducteur. Le verbe *āmana* apparaît fréquemment dans le Coran en doublon avec *kafara* (« couvrir, cacher, renier, être incrédule »), dont la racine *KFR* a produit aussi *kāfir* (plur. : *kāfirūn*). Ce terme péjoratif stigmatise les « effaceurs », les « infidèles », ceux qui dissimulent ou tordent la vérité qu'ils connaissent, à la fois les musulmans mécréants (ou « hypocrites », *munāfiqūn*), les juifs et les chrétiens⁷⁴. Robert de Ketton aggrave la signification de la racine en traduisant ses dérivés par *negare Deum*, *increduli* et *respuentes*, par opposition à *credentes* ou *boni*⁷⁵. Marc, lui, confronte le couple *kafara* / *āmana* à *blasphemare* / *credere* :

CORAN, II.91 : Quand on leur dit : Croyez (*aminū*) à ce que Dieu fait descendre. Ils disent : Nous croyons (*nū'minu*) à ce qui est descendu sur nous, mais ils nient (*yakfurūna*) ce qui vient ensuite, cette vérité qui confirme ce qui était avec eux. Dis : Pourquoi avez-vous tué les prophètes de Dieu si auparavant vous étiez croyants (*mū'minīn*) ?

ROBERT : Vous êtes ceux qui dites ne croire qu'au livre qui vous a été donné, mais vous vous êtes opposés à votre loi, rejetant celui qui venait la confirmer. Si vous êtes bons, pourquoi tuez-vous les prophètes⁷⁶ ?

MARC : Et quand on leur dit : Croyez en ce que Dieu a envoyé, ils disent : Nous croyons en ce qu'il nous a envoyé ; et ils blasphèment contre ce qui vient après et qui confirme la vérité de ce qu'ils savaient sur Lui. Dis : Pourquoi tuez-vous les prophètes de Dieu avant de croire⁷⁷ ?

⁷⁰ *Quis aliud per fidem quam legem assequi studet ? Omnis quidem incredulus seculo futuro dampnandis annumerabitur* (f. 36r).

⁷¹ *Et qui preter legem Ismaelitarum aliam appetit, non recipiatur ab illo, ipse enim in futuro seculo damnabitur* (f. 24v).

⁷² Al-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, vol. 3, p. 339.

⁷³ Même si l'association *islām* et *lex* est contestable. Nous n'évoquons pas les autres termes coraniques liés à la foi ou à la religion, car moins fréquents : *birr*, *milla*, *hudā*.

⁷⁴ SMITH, 2002, p. 165-167 ; URVOY, 2007, p. 348-349.

⁷⁵ Par ex. : XVIII.29 (f. 81rv : *Divinamque veritatem nullatenus celes, cui quisquis voluerit credat, ceteri maneant increduli*) ; II.152 (f. 29r) ; LX.10 (f. 123r).

⁷⁶ *Qui dicentes vos nulli nisi libro vobis dato credere, vestre legi resistitis, hunc suum confirmatorem respuentes. Si boni estis cur prophetas perimitis ?* (f. 27v).

Enfin, les *ḍāllīn* sont, dans le Coran, les « égarés », ceux qui s'écartent de la route droite, identifiés par la tradition exégétique dans les chrétiens, qui se dévoient par leur Trinité⁷⁸. Robert hésite à les qualifier précisément : ce sont des *increduli*⁷⁹ ou des *erronei*, voire les deux à la fois⁸⁰. Et Marc de traduire par *damnati*⁸¹. Pris au premier degré, l'adjectif *erroneus* (« égaré, perdu ») correspond tout à fait au sens littéral de l'arabe, mais il renvoie surtout aux hérétiques et à tout homme dans l'erreur. Finalement, les deux Alcorans traduisent le mot en l'interprétant vers la forme chrétienne d'exclusion religieuse. Quant aux *mušrikūn*, les « associateurs » polythéistes ou chrétiens⁸², Robert de Ketton les rattache à une autre loi (*alius legis*), et Marc à une idolâtrie (*cum colentibus idola*) antagoniste de la *fides*⁸³.

Conclusion : Les musulmans ont-ils la foi ?

En lisant ces deux traductions latines du Coran, que pouvait comprendre un lettré du XII^e ou du XIII^e siècle de l'*īmān* des musulmans ? L'Alcoran de Robert de Ketton simplifie le texte arabe, le reconstruit et le reformule sous forme de périphrases ou de litotes qui s'éloignent presque systématiquement du sens originel. Même lorsqu'il tente d'enrichir son vocabulaire et sa traduction, Robert ne parvient pas à retrouver la sémantique coranique. La variété des notions désignant la foi musulmane et ses corollaires est réduite à quelques mots – *bonus*, *incredulus*, voire *fides* – et surtout à l'idée de *lex*, transposition monolithique qui est aussi une interprétation aux connotations péjoratives. Au fil des pages de son Alcoran, la foi musulmane prend les traits d'une doctrine caduque, légale et incomplète comme le judaïsme, qui semble se prétendre comme une troisième voie. Elle implique une morale fondée sur les vertus chrétiennes. Chez Robert, la notion de *fides* n'est toutefois pas absente et a même une certaine autonomie, puisqu'on la voit utilisée dans d'autres contextes que l'*īmān*, mais elle a alors le sens de confiance, de vertu théologique ou d'adhésion à Dieu, sans connotation doctrinale.

L'Alcoran de Marc de Tolède est remarquable dans sa tentative de coller au texte arabe, à sa syntaxe et à ses images. Parfaitement instruit en arabe, et même dans certaines traditions exégétiques du Coran, Marc évite les traductions maladroitement induisant un jugement, utilise un champ sémantique large et cherche le mot adéquat, sans toujours y parvenir. Le résultat est une traduction d'une grande cohérence, mais

⁷⁷ *Et quando dicitur eis : Credite in id quod destinavit Deus, dicunt : Credimus in id quod destinavit nobis, et blasphemant in id quod est post ipsum, quod est verum attestans ei quod haberent. Dic : Quia occidistis prophetas Dei priusquam crederetis ?* (f. 6r).

⁷⁸ D'après un hadith transmis par Abū 'Ubayd al-Qāsim bin Sallām (mort en 837), *Kitāb al-Amwāl*, éd. Dar al-Sharq, Beyrouth, 1989, n° 766, p. 399 ; BLACHERE, note 7, p. 29, à sa traduction du Coran.

⁷⁹ Par ex. : II.26 (f. 26r) ; II.105 et 108 (f. 28r).

⁸⁰ II.5-6 : *Hec namque sui sequaces in summum ducens, summo bono dicat ac veneratur velut incredulis et erroneis, summum malum vere venturum minatur* (f. 26r) ; *erronei cecique* (III.69, f. 34v) ; V.77 (f. 47v) ; LVI.92 (f. 126v).

⁸¹ I.7 : (...) *dirige nobis viam rectam, quam eis erogasti, non eorum contra quos iratus es damnatorum* (f. 1r).

⁸² Al-Buḥārī, 97, 40 (trad. Houdas, t. 4, p. 635-636).

⁸³ II.221. Robert ne quitte pas son interprétation de la *lex* : *Alius legis feminas in uxores nec ducatis, nec filias vestras viris alius legis nubere permittatis, nisi prius eorum ad vestram legem conversione facta* (f. 31v). Marc limite la condamnation du Coran aux idolâtres, or le verset concerne aussi les chrétiens en tant qu'associateurs (*mušrikāt*) et dépasse le simple problème cultuel : *Nolite contrahere cum colentibus idola, donec convertatur ad fidem, ancilla enim fidelis melior est quam idola[tria]* (f. 15v).

certainement pesante et embarrassée pour un lecteur du XIII^e siècle. Sa translation du Coran vers le latin évite les contresens majeurs, puisque la correspondance qu'il propose entre *īmān* et *fides* paraît assez juste, et surtout dénuée de jugement. Il fait ainsi de la foi musulmane une doctrine professée et crue qui conduit au salut. Pour positive que soit cette adaptation du concept chrétien, elle néglige cependant la nécessité des œuvres et la présence de la communauté dans l'*īmān*, lequel revêt aussi une dimension rituelle et légale sans rapport avec la *fides*. La foi musulmane se pare dans son Alcoran d'une coloration augustinienne hors de propos. Sur les termes périphériques, synonymes ou antonymes, Marc de Tolède est moins pertinent et réduit les significations coraniques, transposant à l'exemple de Robert *islām* et *dīn* en *lex*.

En traduisant le Coran et ses principales notions religieuses, Robert de Ketton et Marc de Tolède ont été contraints de définir la foi des musulmans. Chacun pour ce faire a choisi une voie bien particulière : l'interprétation à travers une acculturation ; la tentative d'une traduction littérale, deux chemins probablement tracés par leurs origines et leur maîtrise différente de la langue arabe. Pour le premier, les Sarrasins sont les enfants de la loi ; pour le second, ils prétendent avoir la foi. Ici, on les découvre proches des juifs ; là, imitateurs des chrétiens. Mais aucun concept ne parvient à traduire l'*īmān* coranique. Tout au long du Moyen Âge, le terme de *lex* constitua le concept prédominant de compréhension de l'islam, isolant l'Alcoran de Marc de Tolède parmi les textes singuliers, inimitables et peu lus.

Bibliographie

Sources

- AL-BUḤĀRI, *Les traditions islamiques*, trad. O. Houdas, W. Marçais, 4 vol., Paris, Publications de l'École des Langues orientales, 1903-1914.
- AL-BUḤĀRI, *Ṣaḥīḥ al-Boukhārī. Arabe-Français*, trad. M. Chakroun, 5 vol. parus, Paris, Al Qalam, 2005-2009.
- AL-ṬABARĪ, *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āyi al-Qur'ān*, 15 vol., Beyrouth, Dār al-Fikr, 1988.
- BLACHERE R., *Le Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1972.
- IBN ISHĀQ, *Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishāk bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hishām*, éd. F. Wüstenfeld, 3 vol., Göttingen, Dieterich, 1859-1860.
- MASSON D., *Essai d'interprétation du Coran inimitable*, Beyrouth-Le Caire, Dar al-Kitab al-Lubnani, Dar al-Kitab al-Masri, 1980.

Études

- ALVERNY M.-T. (d'), « Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 16, 1947-1948, p. 69-113.
- ALVERNY M.-T. (d'), « Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tūmat », *Al-Andalus*, 16, 1959, p. 69-131.
- ALVERNY M.-T. (d'), « Les traductions à deux interprètes, d'arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin », *Traductions et traducteurs au Moyen Âge. Actes du colloque international du CNRS, organisé à Paris, IRHT (26-28 mai 1986)*, dir. G. Contamine, Paris, 1989, p. 193-206.
- ANAWATI G., GARDET L. *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, rééd., Paris, Vrin, 1981 (Études de philosophie médiévale, 37).
- Dictionnaire de l'islam, religion et civilisation*, Paris, Albin Michel, 1997.
- Dictionnaire du Coran* (noté DC), dir. M. A. Amir-Moezzi, Paris, Robert Laffont, 2007 (Bouquins).
- Encyclopaedia of the Qur'ān* (notée EQ), 5 vol., Leiden-Boston, Brill, 2001-2006.
- Encyclopédie de l'islam* (notée EI), 12 vol., Leiden-Paris, Brill-Maisonneuve, 1965-2007.
- GARDET L. *L'islam, religion et communauté*, Paris, DDB, 1967.
- GARDET L., « *īmān* », *EI*, vol. 3, 1971, p. 1199-1202.

- GAUDEFROY-DEMOMBYNES M., *Mahomet*, Paris, Albin Michel, 1969 (L'évolution de l'humanité, 11).
- MARTINEZ GAZQUEZ J., « Trois traductions médiévales latines du Coran : Pierre le Vénérable-Robert de Ketton, Marc de Tolède et Jean de Segobia », *Revue d'études latines*, 80, 2002, p. 223-236.
- MARTINEZ GAZQUEZ J., « Finalidad de la primera traducción latina del Corán », *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, éd. M. Barcelo, J. Martínez Gázquez, Barcelona, 2005, p. 71-78.
- SIDDIQUI A. R., *Quranic Keywords. A reference Guide*, Markfield, Islamic Foundation, 2008.
- SMITH J. I., « Faith », *EQ*, vol. 2, 2002, p. 162-172.
- URVOY M.-T., « Foi et infidélité », *DC*, p. 347-349.