

**Interview avec Michel Cuypers,  
parue en italien dans la revue *Il Regno*, le 15 février 2007,  
à l'occasion de la parution de son livre  
*Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mâ'ida*  
(Rhétorique sémitique 4, Lethielleux, Paris 2007)**

**1. Que signifie votre recherche ? Pourquoi ce livre : *le Festin. Une lecture de la sourate al-Mâ'ida* ?**

Depuis une dizaine d'années, je poursuis une recherche sur la composition du texte du Coran, à l'aide d'une méthode qui a fait ses preuves dans les études bibliques, appelée « analyse rhétorique ». Celle-ci est l'aboutissement de deux siècles et demi d'études sur la Bible, et a été excellemment systématisée depuis vingt ans par Roland Meynet, jésuite, professeur de théologie biblique à l'Université grégorienne, à Rome. Cette méthode est en fait la redécouverte des techniques d'écriture et de composition que les scribes du monde sémitique ancien mettaient en œuvre pour rédiger leurs textes. Le mot « rhétorique » est donc ici à prendre au sens précis de « l'art de la composition du texte » (qui correspond seulement à une partie de ce qu'Aristote entendait par rhétorique : la *dispositio*). Cette *rhétorique biblique* et, plus largement, *sémitique* diffère totalement de la rhétorique grecque dont toute notre culture occidentale a hérité (et même la culture arabe, après son ouverture à l'héritage grec). Elle est fondée sur un principe simple : la *symétrie*, laquelle peut prendre la forme de *parallélismes* synonymiques, antithétiques, ou complémentaires (vous reconnaissez les trois sortes de parallélismes que l'exégèse biblique, à la suite de Robert Lowth et ses *Leçons sur la poésie sacrée des Hébreux*, paru en 1753, a mis en évidence, dans les psaumes), ou encore la forme du chiasme ou « parallélisme inversé » (AB/B'A'), et enfin du « concentrisme », quand figure un centre entre les deux versants symétriques du texte (AB/x/B'A'). Ces correspondances se présentent à divers niveaux textuels : membres, groupes de membres etc., jusqu'à sept ou huit niveaux, pour des textes importants. C'est le repérage de ces symétries qui permet le découpage du texte en unités sémantiques, et la mise en évidence de sa structure, laquelle oriente à son tour son interprétation. Tel est en effet le but final de ces techniques d'analyse, comme de toute exégèse : comprendre le sens du texte.

Ma recherche est donc tout à fait interdisciplinaire, puisque j'applique au Coran un système d'analyse issu des études bibliques.

Bien sûr, au départ, ce n'était qu'une hypothèse de recherche : il fallait vérifier si effectivement l'analyse rhétorique biblique était applicable au Coran. J'ai commencé par analyser de courtes sourates, et très rapidement j'ai acquis l'évidence que ce système convenait parfaitement pour l'analyse du texte coranique : je n'avais rien à changer à la théorie, tous ses principes se vérifiaient exactement dans le texte du Coran. Après l'étude d'une trentaine de sourates brèves, réputées dater des débuts de la prophétie muhamadienne, j'ai voulu entreprendre l'analyse d'une longue sourate. J'ai choisi la sourate 5 (appelée habituellement « la Table dressée », en arabe *al-Mâ'ida*), parce qu'elle serait, selon la tradition, chronologiquement la dernière : ainsi aurait été vérifiée la pertinence de la méthode à la fois pour le début chronologique du Coran, et pour la fin. Ce qui permettrait d'extrapoler raisonnablement et d'affirmer que, selon toute vraisemblance, la totalité du Coran est construit selon ces mêmes principes de composition.

## 2. La rhétorique comme analyse de la structure du Coran : pourquoi ? Avez-vous pratiqué précédemment une lecture « atomiste » ?

C'est une expérience absolument commune à tout lecteur – en tout cas à tout lecteur non-musulman qui n'a pas grandi avec ce texte depuis son enfance – d'être déconcerté et vite découragé par l'apparent désordre du texte coranique. Celui-ci ne se déroule pas de manière linéaire, comme le développement progressif d'un ou de plusieurs thèmes, tel que nous l'a appris la rhétorique grecque. Les sujets, dans le Coran, s'entremêlent ; un thème à peine abordé est aussitôt interrompu, pour réapparaître éventuellement plus loin. Des incises introduisent parfois un sujet totalement étranger au contexte. Bref, le lecteur a très vite l'impression d'une totale incohérence, et se trouve emporté malgré lui dans une lecture atomiste de fragments indépendants les uns des autres. Remarquez qu'il n'y a pas que nous, Occidentaux modernes, à avoir cette impression. Déjà dans le Coran, des nouveaux musulmans font remarquer la chose au Prophète (Coran 25, 32), et dans les premières générations musulmanes, certains critiqueront cet aspect du Coran, ce qui donnera lieu à toute une série d'ouvrages qui tenteront de justifier la cohérence (*nazm*) du Livre. Leurs arguments, à vrai dire, ne sont pas convaincants, et ne portent que sur des détails, en sorte que le problème demeura entier. Les islamologues occidentaux modernes pendant longtemps ont simplement pris acte de cette incohérence du texte, comme un fait d'évidence. Et comme ils pratiquaient tous la méthode historico-critique, ils trouvaient dans les incohérences du texte des arguments pour détecter des couches rédactionnelles, des insertions tardives ou des remaniements du texte qu'ils n'hésitaient pas parfois à restituer dans un ordre plus « logique », en déplaçant certains versets.

La recherche d'un ordre du texte apparaissait donc comme un vrai défi. Quelques rares islamologues ont, dans les années 1980, tenté de comprendre la composition des brèves sourates de l'époque mekkoïse (la première époque de la révélation coranique), avec des résultats très partiels. Mais eux-mêmes déclaraient qu'il était désormais impossible de trouver un ordre quelconque dans les longues sourates composites de l'époque médinoïse (les sourates qui se situent au début du texte du Coran, mais qui sont chronologiquement réputées les dernières). Comme mes analyses sur les brèves sourates avaient donné des résultats tout à fait positifs, il fallait tenter l'essai sur les longues sourates médinoïses. D'où est né *Le Festin*.

## 3. En quoi votre lecture diffère-t-elle des autres lectures ?

Essentiellement, dans le fait que l'analyse rhétorique du texte permet une *lecture contextuelle*.

Le morcellement du texte a sans doute été la principale raison pour laquelle tous les commentaires classiques commentent le texte verset par verset, de manière « atomiste », en dehors de toute considération du contexte littéraire immédiat de ces versets. C'est aussi la raison pour laquelle ils expliquent les versets par des éléments externes au texte, ce qu'ils appellent techniquement les « occasions de la révélation » : en recourant à des anecdotes ou des faits de la vie du Prophète, puisés dans les traditions (*hadîths*) attribués au Prophète ou à ses compagnons, ils donnent la raison historique pour laquelle tel ou tel verset a été révélé, lui donnant ainsi un certain sens.

Or, quand un verset est resitué dans son contexte, délimité par la structure textuelle dont il fait partie, son véritable sens apparaît souvent sans qu'on ait besoin de recourir à ces « occasions de la révélation », dont on peut penser que, le plus souvent, elles ont été forgées *post eventum*, pour expliquer les obscurités du texte.

Je donne un exemple. Le verset 2,106 fait dire à Dieu : « Dès que Nous abrogeons un verset ou dès que nous le faisons oublier, nous le remplaçons par un autre, meilleur ou semblable ». Ce verset est présenté par les juristes, les *fuqahâ'*, comme le fondement coranique de leur théorie de l'abrogation, selon laquelle certains versets du Coran en abrogent d'autres. Cette théorie a permis de résoudre d'apparentes contradictions entre les versets, surtout les versets normatifs. On a donc considéré que les versets les plus récents abrogeaient les plus anciens, et pour déterminer quels étaient les versets les plus récents, on a admis *a priori* que les versets les plus durs et les plus restrictifs devaient être les plus récents et qu'ils abrogeaient les versets plus doux ou plus tolérants, qui les précédaient. Or, pour en revenir au verset 2, 106, si on le resitue dans son contexte, on voit qu'il ne veut absolument pas dire cela : c'est une réponse à des juifs qui protestaient contre Muhammad parce qu'il avait proclamé, dans sa récitation du Coran, des versets de la Torah, tout en les modifiant. A cette accusation de « falsification », Dieu répond qu'il est libre d'abroger une révélation antérieure par une nouvelle, meilleure. Il s'agit donc d'une abrogation de la Torah par le Coran et non du Coran par lui-même. Cette question est d'une extrême actualité, car les extrémistes islamistes se servent de l'argument de l'abrogation pour considérer notamment que les versets les plus durs de la sourate 9 (versets 29,73), incitant les musulmans à combattre les infidèles, abrogent autour de 130 versets plus tolérants qui ouvrent les voies d'une coexistence pacifique entre les musulmans et les autres communautés. Fidèles à la logique de l'abrogation telle qu'ils la comprennent, les extrémistes considèrent (comme déjà certains commentateurs anciens) que la sourate 9 est la dernière sourate révélée, abrogeant notamment les versets plus « ouverts » et tolérants de la sourate 5, alors que tout, dans cette dernière, montre qu'il s'agit d'un texte-testament, qui clôt la révélation.

#### 4. Qu'est-ce qui permet d'affirmer cela ?

La seule analyse rhétorique ne permet pas d'arriver à cette conclusion. Mais c'est encore une contextualisation de la sourate qui y conduit, mais cette fois, dans le cadre d'une approche *intertextuelle*. Cette sourate contient en effet plusieurs citations tout à fait claires de la Bible ou de textes para-bibliques : la révolte des fils d'Israël qui refusent d'entrer dans la Terre sainte (reprise du livre des Nombres), l'assassinat d'Abel par Caïn, la loi du talion, une sentence de la Mishna (reprise textuellement), des scènes apocryphes de l'enfance de Jésus, ainsi qu'une évocation assez mystérieuse de la dernière Cène (d'où le titre de la sourate). Ces choses sont connues depuis longtemps. Mais une lecture attentive du texte révèle nombre d'autres réminiscences bibliques, moins apparentes mais non moins réelles, qui, mises ensemble, ne laissent aucun doute sur l'arrière-fond deutéronomique de la sourate : le mélange de lois et de récits, le thème central de l'Alliance, celui de l'entrée dans une terre sainte, le vocabulaire (répétition de « l'aujourd'hui » de Dieu, les injonctions à l'obéissance aux préceptes, etc.). Or, le Deutéronome se présente comme le testament prophétique de Moïse qui clôt le Pentateuque, la Torah : il meurt d'ailleurs en fin du livre. Selon la tradition, la sourate 5 aurait été révélée lors du solennel pèlerinage d'adieu du Prophète, qui serait mort très peu de temps après. La similitude de situation est frappante, si ce n'est que Moïse n'entre pas lui-même dans la Terre sainte, alors que Muhammad, lui, se trouve, avec sa communauté triomphante dans la terre sainte du sanctuaire de la Mekke. Le récit de la révolte des fils d'Israël, s'il figure d'abord dans le livre des Nombres, est repris dans le Deutéronome. Or, ce récit est la clé de compréhension de toute la sourate 5 : il figure le refus des gens du Livre, juifs et chrétiens, d'entrer dans l'alliance islamique, alors que les musulmans, eux, y sont entrés. Tout à la fin de la sourate, l'évocation de la Cène est encore liée à la thématique de

l'Alliance, dans un contexte où se lisent des traces du discours d'adieu de Jésus, en saint Jean, autre discours-testament. Enfin, il faut remarquer que la sourate se termine par le jugement de Jésus qui nie formellement devant Dieu avoir proclamé être le fils de Dieu et proclame solennellement, au contraire, le plus pur monothéisme (5, 116-117). Tel est le dernier mot, chronologiquement parlant, de la révélation coranique, et il correspond exactement à la fin du texte du Livre, puisque la sourate 112 proclame le même monothéisme intransigeant, niant toute filiation en Dieu (les sourates 113 et 114, deux prières qui ne figuraient pas dans certains codex primitifs, doivent être considérées comme un encadrement liturgique du Coran, avec la sourate 1 : la sourate 112 est donc la conclusion réelle du Livre).

### **5. Est-ce que vous considérez qu'il est important maintenant d'aborder le Coran avec une méthodologie scientifique, à l'instar de l'herméneutique et de l'exégèse biblique ?**

Je le crois de la première importance, en effet. L'exégèse traditionnelle, après avoir donné tout ce qu'elle pouvait, a épuisé ses ressources depuis longtemps : pendant des siècles on n'a fait que répéter les commentaires des trois ou quatre premiers siècles de l'hégire. Les grands commentaires classiques restent des références et il faut les consulter, notamment pour les questions de grammaire ou de philologie. Mais ils ne peuvent guère répondre aux préoccupations de l'homme moderne, qui vit dans un tout autre monde. C'est bien pourquoi sont apparus, au XX<sup>e</sup> siècle, d'importants commentaires idéologiques, dont les plus connus sont ceux de l'Indo-pakistanaï Mawdûdî et de l'Égyptien Sayyid Qutb, l'idéologue des Frères musulmans. Ce sont des interprétations du Coran en fonction de préoccupations sociales et politiques actuelles. Les courants islamistes contemporains s'en réclament directement. Leur slogan est celui du retour au Coran, au-delà de toutes les déviations et décadences de l'histoire de la communauté musulmane. Mais c'est bien là la question : comment « revenir au Coran » ?

La voie la plus rapide et la plus facile est de projeter sur le Coran ses propres aspirations, en manipulant le texte à volonté. Un nombre croissant d'intellectuels musulmans dénoncent vigoureusement cette manière de procéder et réclament une étude scientifique du texte, comme les chrétiens l'ont fait pour la Bible. Le chemin est évidemment beaucoup plus long et laborieux, et les résultats en sont imprévisibles, d'où peut-être, la crainte qu'elle suscite. Du côté musulman, la recherche dans ce sens n'en est (à quelques exceptions près) qu'à ses premiers balbutiements, alors que l'orientalisme, depuis un siècle et demi, a déjà fourni une masse énorme de données (que l'on peut trouver notamment dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, et la toute récente *Encyclopaedia of the Qur'ân*). Les grands centres de théologie musulmane, comme l'Université al-Azhar, au Caire, restent jusqu'à ce jour très méfiants à l'égard de ces méthodes modernes.

### **6. Comment arriver au cœur du Coran, sans se laisser prendre par les diverses traditions interprétatives qui peuvent en faire dévier ?**

La « méthode », si l'on peut dire, n'est pas différente de celle que requiert toute autre recherche scientifique, et c'est *l'esprit critique*. Cela demande toute une ascèse de l'esprit : savoir prendre du recul par rapport à l'objet d'étude, être prêt à remettre en question les idées reçues et à découvrir l'inattendu (il n'est pas vrai qu'on ne trouve que ce que l'on cherche !), rien affirmer sans en avoir fait la démonstration, se plier, dans l'étude du texte, à la discipline des sciences humaines modernes (linguistique, histoire, critique littéraire, notamment). Le penseur français d'origine algérienne, Muhammad Arkoun, a dit avec raison et quelque

humour que la manière la plus efficace de lutter contre la violence et le terrorisme des extrémistes islamistes serait d'imposer, dans le cycle d'éducation des jeunes, la lecture de l'*Encyclopédie du Coran*, fruit de ce type d'approche scientifique et critique du Livre. La grande difficulté, au Moyen-Orient, est que l'éducation repose essentiellement sur la tradition et la mémorisation, et non sur la réflexion et l'esprit critique. Il y a là un phénomène de culture qui rend problématique le progrès scientifique en général, et l'évolution de l'exégèse en particulier.

**7. Est-ce que votre approche du texte coranique peut donner l'impression d'attaquer l'islam, ou au contraire, de parvenir à la pureté de la foi coranique ?**

L'islam ne s'est pas construit à partir du Coran seul. Les traditions (*hadîths*) attribuées au Prophète qui forment la *sunna* (ou les traditions remontant aux imams, pour les chiites), et ensuite l'élaboration du droit musulman (le *fiqh*) et de la loi (*chari'a*) ont joué un rôle au moins aussi important, sinon plus. Le commentaire (*tafsîr*) du Coran fait partie de cette Tradition, et s'appuie en très grande partie sur les *hadîths* sensés expliquer le texte en fournissant les « circonstances de la révélation ». L'analyse rhétorique prend le texte tel qu'il est, dans sa version canonique, et seulement le texte. Méthodologiquement, elle fait abstraction de la Tradition (du moins dans un premier temps). Et comme elle aborde le texte d'une toute autre façon que la Tradition, elle aboutira souvent à des interprétations qui ne concordent pas avec celle-ci. Pour autant, elle n'attaque en rien ce qui fait le cœur de la foi musulmane, tout au contraire : elle la met davantage en lumière, en la débarrassant d'ajouts qui l'ont encombrée, au long de l'histoire. L'exemple que j'ai donné plus haut en est une preuve : la fin chronologique de la révélation muhammadienne (fin de la sourate 5) et la conclusion du Livre (la sourate 112) ont un contenu strictement identique, soulignant le fait que le monothéisme islamique rejette rigoureusement l'idée de la filiation divine de Jésus. On est là au cœur du credo musulman. On pourrait encore donner l'exemple de l'évocation de la Cène, dans les versets 112-115. Les commentaires traditionnels sont extrêmement décevants, traitant le texte comme un récit merveilleux, décrivant avec complaisance la riche nourriture du repas que Dieu fait descendre du ciel. Or, une lecture attentive du texte y repère nombre de réminiscences du discours sur le pain de vie, en saint Jean, chapitre 6, ce qui donne immédiatement une toute autre dimension au texte, comme allusion à la nouvelle alliance apportée par Jésus et le choix qui s'impose aux apôtres (et aux chrétiens) d'entrer dans cette alliance ou de la dépasser, dans l'alliance apportée par Muhammad. La lecture contextuelle et intertextuelle permet de sortir de l'anecdotique pour rejoindre des dimensions théologiques ignorées des commentateurs anciens, et cependant tout à fait conformes à la foi islamique.

**8. Est-ce que les théologiens musulmans vont comprendre que l'analyse rhétorique du texte ouvre à une interprétation du texte qui devrait permettre un renouveau de l'exégèse coranique, comme elle le fait pour l'exégèse biblique ?**

Ces choses-là prennent du temps. Souvenons-nous des difficultés rencontrées par l'exégèse moderne avec l'Église catholique, à ses débuts. Il y a aussi des écoles de pensée : l'analyse rhétorique biblique a dû s'imposer, non pas contre, mais à côté de l'approche historico-critique de la Bible, qui a longtemps été la seule école reconnue. Vu l'énorme poids de la tradition en islam, on peut prévoir que les choses y avanceront plus lentement ( «avec une vitesse géologique » plaisantait un grand connaisseur de l'islam !). Ce sera sans doute la tâche lourde et difficile des intellectuels musulmans, ayant parfaitement assimilé l'esprit

scientifique moderne, de faire le lien entre les théologiens traditionnels et les approches nouvelles du texte coranique. Ces intellectuels, eux, sont parfaitement conscients de l'enjeu. C'est pourquoi je n'ai pas hésité à solliciter une préface pour mon livre de la part d'un éminent chercheur musulman, le professeur Mohamed-Ali Amir-Moezzi.

### **9. L'analyse rhétorique situe le Coran dans le contexte de la littérature sémitique antique. Qu'est-ce que cela comporte ? Quelles en sont les conséquences ?**

Cela suppose d'abord que l'on considère le Coran en tant que texte littéraire. Déjà dans les années 1930, le grand penseur et écrivain égyptien Taha Husein réclamait le droit de lire le Coran comme œuvre littéraire, aux côtés d'Homère ou de Shakespeare.

Le fait d'analyser le Coran sous l'angle de la rhétorique sémitique, situe en effet ce texte dans le cadre de la littérature sémitique de l'Antiquité tardive. On sait les résistances de l'islam traditionnel à une telle approche, puisque le Coran y est considéré comme Parole divine, descendue du Ciel, où elle est conservée sur une Table céleste. Cette Parole est par conséquent supposée n'avoir aucun lien d'origine avec quelque réalité terrestre. Cette position théorique ne tient évidemment pas dans la pratique : le Coran est écrit en « langue arabe claire », comme il le dit lui-même, une langue qui a donné prise, dès les débuts de l'exégèse coranique, à des analyses grammaticales et lexicologiques, en lien avec la langue arabe existante, en un lieu et une époque bien définis. Dès lors, on ne voit pas pourquoi cela poserait un vrai problème théologique de considérer la composition du texte sous l'angle de sa similitude avec la composition des autres textes sémitiques de l'Antiquité ? La rhétorique, comme nous l'avons définie, n'est pas autre chose, en somme, qu'une grammaire du texte, à un niveau supérieur de la grammaire des mots et de la phrase.

En dehors de cette difficulté possible, les musulmans devraient se réjouir de découvrir que ce texte, tant décrié par certains pour son incohérence, est en fait très bien construit, avec beaucoup de finesse, je dirais même, parfois jusqu'à la sophistication. A condition, bien sûr, d'accepter qu'il puisse y avoir une autre logique et une autre rhétorique que celles de la tradition grecque ! Certains musulmans un peu pressés pourront même y voir une preuve du caractère miraculeux du Coran !

### **10. Une question qui est sur toutes les lèvres : est-ce que tout le Coran doit être pris à la lettre ? Qu'est-ce qui peut en être laissé au passé ?**

La question se pose aussi pour la Bible, et la réponse que l'on peut donner est la même. L'exégèse a pour tâche première de dire la lettre du texte, aussi fidèlement que possible. Mais cette lettre est elle-même d'emblée très complexe et pleine de contradictions, apparemment impossibles à concilier. D'où la nécessité d'une interprétation qui tienne compte non seulement du détail du texte, mais aussi de l'ensemble du Livre. Et si l'on croit que ces textes fondateurs sont des textes vivants qui ont encore quelque chose à nous dire aujourd'hui, on ne saurait faire abstraction, dans la lecture, de l'évolution morale et spirituelle de l'humanité. Déjà le grand penseur réformiste égyptien, le cheikh Muhammad Abduh (m. 1905), affirmait que l'on ne pouvait pas mettre tous les versets du Coran sur le même plan : beaucoup d'entre eux sont des versets circonstanciels, qui valaient pour une situation donnée, celle de la fondation de la communauté musulmane, à présent révolue depuis longtemps. A côté de ces versets, il en est d'autres qui reflètent une sagesse universelle, valable pour tous les temps, et c'est sur eux qu'il faut fonder la foi et la pratique religieuse. C'est ce que font, dans leur *Lettre ouverte à sa sainteté Benoît XVI*, la trentaine d'intellectuels signataires, dont un grand

nombre de « grands muftis » de différents pays : ils mettent en avant des versets qui permettent un convivium pacifique des musulmans avec les autres communautés humaines. Cela peut signifier qu'ils considèrent implicitement les versets combatifs, que l'on trouve notamment dans la sourate 9, déjà citée, comme caducs dans leur application. Mais il faudrait que cela soit déclaré officiellement, en toute clarté, et considéré comme définitif et irréversible. Ici, on se heurte à une autre difficulté : celle de l'absence de Magistère, en islam, qui puisse faire une telle démarche.

### **11. Encore une question : avec les musulmans, le dialogue est-il culturel ou religieux ? Un débat en cours (cf. Benoît XVI).**

Sans entrer ici sur l'opportunité ou non des remaniements structurels de la Curie pontificale, il me semble évident que le dialogue avec les musulmans, comme avec les autres religions, ne peut être que les deux à la fois. Si l'on croit aux déclarations du concile Vatican II, dans *Nostra Aetate*, sur les religions, et notamment sur les musulmans, il est clair que l'islam représente une religion majeure de notre temps, plus proche du christianisme, par ses racines historiques, que la plupart des autres religions. Elle a certes un statut différent que le judaïsme, l'arbre sur lequel a été greffé le christianisme, mais elle possède des traits communs essentiels avec notre foi, signalés par le texte conciliaire. L'épître aux Hébreux ne dit-elle pas aussi que « celui qui s'approche Dieu doit croire qu'il existe et qu'il se fait le rémunérateur de ceux qui le cherchent » (He 11,6) ? En écho, le Coran déclare à deux reprises que « ceux qui croient (les musulmans), les juifs, les sabéens et les chrétiens – *quiconque croit en Dieu et au dernier Jour et fait le bien* – n'éprouveront aucune crainte (de l'enfer) et ils ne seront pas affligés » (5,69 et 2,62).

Mais il est vrai que l'islam n'est pas *seulement* une religion, mais aussi une vaste et multiple culture (tout comme le christianisme), et que cet aspect doit également faire partie du dialogue.

Le père Anawati, fondateur de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire, aimait à répéter : « Pas de culture sans religion, pas de religion sans culture ».

Michel Cuypers

[pfjmcuypers@hotmail.com](mailto:pfjmcuypers@hotmail.com)

© *Studia Rhetorica Biblica et Semitica*

Nous remercions la revue *Il Regno*

de nous avoir permis de publier l'original français de ces pages.

[11.04.2007]

[dernière mise à jour : 03.12.2007]