

Guillaume Dye

Le Coran et son contexte Remarques sur un ouvrage récent

The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu, edited by Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx, Leiden, Boston: Brill (Text and Studies on the Qur'ān 6), 2010, 864 pp.

Ce long ouvrage est le fruit d'un colloque intitulé *Historische Sondierungen und methodische Reflexionen zur Korangenesse: Wege zur Rekonstruktion des vorkanonischen Koran*, qui s'est tenu à Berlin en 2004. Il semble que certaines communications prononcées alors ne soient pas incluses dans le livre. En revanche, plusieurs textes, déjà publiés, avant le colloque, en allemand, sont ici reproduits en traduction anglaise.

Le livre doit beaucoup aux responsables du projet *Corpus Coranicum*¹: l'introduction est en effet rédigée par Angelika Neuwirth et Nicolai Sinai; il y a deux contributions de Neuwirth, une de Sinai, et une de Michael Marx. Des collaborateurs du projet, ainsi que des enseignants et chercheurs de la Freie Universität Berlin (Nora Schmid, Kyrill Dmitriev, Isabel Toral-Niehoff), signent également un article. Plus généralement, l'ouvrage possède une *ligne éditoriale* assez nette, notamment dans sa seconde partie, où la majorité des auteurs (avec au moins une exception) adhèrent, plus ou moins explicitement, au «paradigme nöldekien», que l'on pourrait résumer en deux thèses: premièrement, le texte coranique, tel qu'il nous est parvenu, représenterait l'expérience d'une communauté ayant existé autour de Muḥammad à La Mecque et à Médine entre 610 et 632; deuxièmement, nous pourrions, et même nous devrions, comprendre et organiser le Coran selon l'ordre (chronologique) dans lequel Muḥammad l'aurait proclamé. Nöldeke allait jusqu'à affirmer que le Coran était parfaitement authentique, autrement dit, qu'il ne contenait pas d'interpolations («der Koran enthält nur echte Stücke»²). C'est certes là une affirmation radicale que certains contributeurs de l'ouvrage seraient sans doute prêts à nuancer (et sur laquelle Nöldeke lui-même est plus tard revenu). Néanmoins, une telle approche aura forcément tendance à limiter l'importance du travail éditorial, voire rédactionnel, effectué sur le texte coranique *après* la mort du Prophète.

1 Voir la présentation du projet à l'adresse suivante: <http://koran.bbaw.de/> (consulté le 1^{er} mars 2012).

2 Theodor Nöldeke, *Orientalische Skizzen*, Berlin, Paetel, 1892, p. 56.

Il est à peu près impossible de présenter une recension détaillée pour un recueil aussi long – vingt-sept contributions, et plus de huit cents pages. Je m'attacherai donc essentiellement à donner une idée assez précise du contenu de l'ouvrage, en étant parfois un peu rapide sur certains chapitres. J'ajouterai, lorsque cela me paraîtra pertinent, quelques remarques de détail, et je discuterai plus longuement plusieurs aspects du «paradigme nöldekien» qui informe la seconde moitié de l'ouvrage.

Le Coran et son contexte

Le livre comporte deux parties. La première («The Qur'an's historical context», pp. 27-403) contient douze contributions. Son but est de fournir un certain nombre d'informations sur le contexte politique, économique, culturel et linguistique du Coran et de l'islam primitif – pour l'essentiel, l'Arabie préislamique. Norbert Nebes («The Martyrs of Najrān and the End of Ḥimyar: On the Political History of South Arabia in the Early Sixth Century», pp. 27-59) étudie l'un des événements les mieux documentés de l'histoire de la péninsule arabique au VI^e siècle, à savoir le massacre de Najrān. Le sujet est bien connu, et Nebes en donne une synthèse utile³. En revanche, je ne puis le suivre quand il écrit: «We find an echo of the events of the time in the Qur'an, where Q 85: 4 mentions the *aṣḥāb al-ukhdūd*, i. e. the «companions of the pit». Commentators of the Qur'an have frequently seen this as being a reference to the Christian martyrs of Najrān burnt alive by Dhū Nuwās» (pp. 84-85). Certes, c'est ainsi que beaucoup de *mufasssīrūn* ont compris le passage, mais il y a de solides raisons de penser que le Coran parle ici de tout à fait autre chose⁴.

Barbara Finster («Arabia in Late Antiquity: An Outline of the Cultural Situation in the Peninsula at the Time of Muhammad», pp. 61-114), dans la traduction anglaise d'un bel article déjà paru⁵, présente une remarquable étude de la situation culturelle dans la péninsule arabique aux VI^e et VII^e siècles. Les résultats des fouilles récentes, et donc les témoignages architecturaux (sur lesquels Finster insiste avec pertinence) et épigraphiques, aussi bien du nord que du sud de la péninsule, montrent bien l'importance des contacts politiques, religieux et culturels, entre l'Arabie et les régions voisines. Il paraît désormais difficile de ne pas recon-

3 On mentionnera, sur le même thème, un recueil récent: *Juifs et chrétiens en Arabie aux V^e et VI^e siècles. Regards croisés sur les sources*, édité par Joëlle Beaucamp, Françoise Briquel-Chatonnet et Christian Robin (Collège de France – CNRS, Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 32), Paris, Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2010.

4 Cf. Manfred Kropp, «Koranische Texte als Sprechakte am Beispiel der Sure 85», dans Markus Groß und Karl-Heinz Ohlig (Hg.), *Vom Koran zum Islam* (Inārah 4), Berlin, Hans Schiler Verlag, 2009, pp. 483-491.

5 «Arabien in der Spätantike. Ein Überblick über die kulturelle Situation der Halbinsel in der Zeit vor Muhammad», *Archäologischer Anzeiger* 1996, pp. 287-319.

naître la pénétration profonde du christianisme dans l'Arabie préislamique. Même si Finster n'emploie pas le terme, on pourrait résumer son propos en disant qu'il décrit un processus d'*acculturation* (cf. p. 75). Il semble par ailleurs pertinent de rapprocher la Ka'ba d'autres lieux de cultes (pp. 75-76, 83ss) – notamment chrétiens, comme la Ka'ba de Najrân, ou divers édifices religieux éthiopiens. Bien sûr, il serait imprudent de conclure que la Ka'ba de La Mecque *était* une église, ou n'était *qu'une* église – des cultes «païens» y ont évidemment été pratiqués. Mais il conviendrait de prendre très au sérieux l'hypothèse selon laquelle, à une certaine époque de son histoire, la Ka'ba a été une sorte d'église, dans laquelle était pratiqué le culte d'une communauté chrétienne, éventuellement (et même probablement) «hétérodoxe»⁶.

Mikhail D. Bukharin («Mecca on the Caravan Routes in Pre-Islamic Antiquity», pp. 115-134) reprend le dossier du commerce des épices dans l'Arabie préislamique, et du rôle qu'y jouait La Mecque. La question a bien sûr reçu un nouvel enjeu depuis la publication, en 1987, de l'ouvrage de Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Je n'ai guère de compétence en histoire économique, et je me garderai bien d'entrer dans ce débat, dont on ne peut pas dire qu'il ait obéi aux règles les plus élémentaires de courtoisie académique⁷. Bukharin suit les thèses de Serjeant dont, de manière sans doute un peu rapide, il juge l'analyse des sources arabes «exhaustive» (p. 117) et, doit-on comprendre en filigrane, parfaitement justifiée. Il examine ensuite certaines sources classiques et épigraphiques, notamment sudarabiques, susceptibles de jeter une lumière sur l'histoire du commerce des épices et des parfums.

Il est très probable qu'il faille sérieusement nuancer certaines des analyses de *Meccan Trade and the Rise of Islam*. À vrai dire, Crone elle-même a depuis précisé sa position⁸. Que La Mecque ait joué un rôle dans les routes commerciales de l'Arabie préislamique est évident, et Crone ne le nie d'ailleurs pas. Que ce rôle concerne en partie les épices et les parfums est fort possible. En revanche, que l'activité commerciale de La Mecque, notamment son essor (supposé) peu avant l'époque du Prophète, soit la cause ultime de l'apparition de l'islam, est une *autre* thèse. Montgomery Watt, qui voyait en Muḥammad un prophète de la justice sociale réagissant au développement des inégalités suite à l'intensification de l'activité mercantile à La Mecque, en a certainement été le défenseur le plus résolu.

6 Cf. les remarques en ce sens de Jan M. F. van Reeth, «Ville céleste, ville sainte, ville idéale dans la tradition musulmane», dans Christian Cannuyer (éd.), *Décrire, nommer ou rêver. Les lieux en Orient, Acta Orientalia Belgica* n° 24, 2011, pp. 121-131, notamment pp. 125ss.

7 Je fais surtout référence à R. B. Serjeant, «Meccan Trade and the Rise of Islam: Misconceptions and Flawed Polemics», *Journal of the American Oriental Society* 110, n° 3, 1990, pp. 472-486. Voir la réponse de Crone, «Serjeant and Meccan trade», *Arabica* 39, n° 2, 1992, pp. 216-240.

8 Cf. Patricia Crone, «Qurayš and the Roman army: Making sense of the Meccan leather trade», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 70, n° 1, 2007, pp. 63-88.

Or je ne vois rien, dans les sources étudiées par Serjeant ou Bukharin, qui puisse rendre plus plausible la thèse de Watt.

Une meilleure compréhension de la situation économique de La Mecque peut éventuellement éclairer le contexte de la carrière prophétique et politique de Muḥammad, même si ce n'est sans doute pas dans cette direction qu'il conviendrait de chercher les explications les plus décisives⁹. Il n'est pas certain, en revanche, qu'elle soit susceptible d'apporter un éclairage substantiel sur le *contenu* du texte coranique, dont le moins que l'on puisse dire est qu'il ne multiplie pas les références précises aux aspects «profanes» de la vie à La Mecque...

Une dernière remarque. Bukharin fait une suggestion assez curieuse (p. 122): «Crone questions the identification of Μακροάβα as mentioned by Ptolemy (...), with Mecca. Yet Ptolemy's Macoraba does not, as is often suggested, reflect Epigraphic South Arabian (...) *mkrb* ("a Jewish synagogue"), since Greek **k* (κ) very rarely corresponds to sem. **k*. It seems much more probable to derive the Greek name from Arabic *maghrib* ("West"). Taking into consideration that the map of Arabia that was drafted by Ptolemy was based on the net of trade routes, one may suppose that the southwestern Ḥijāz, and especially the region around today's Mecca, was known to the Greeks and Romans in the mid-second century CE as «the West.» Notons toutefois que *mkrb* ne signifie pas uniquement «synagogue»: il semble qu'une signification plus large, comme «temple, sanctuaire», soit possible. Cela dit, le lien entre grec **k* (κ) et sémitique **g* est attesté à plusieurs reprises (p. 123). Le problème, que Bukharin ne relève pas, est que si cette étymologie est juste, alors Croné a parfaitement raison de contester l'identification de Μακροάβα et de La Mecque¹⁰.

Les deux contributions suivantes s'intéressent à des données postérieures aux conquêtes arabes. Harald Suermann («Early Islam in the Light of Jewish and Christian Sources» (pp. 135-148) propose un bref survol de quelques textes non-islamiques sur les débuts de l'islam – textes, on le sait, qui sont *antérieurs* aux sources musulmanes (hormis le Coran). La matière est vaste, et on peut s'étonner et regretter que l'ouvrage n'y consacre qu'un seul article¹¹. Suermann se limite à quelques remarques, parfois très brèves, sur un ensemble de textes qu'il juge assez

9 Il me semble préférable de voir avant tout en Muḥammad un prophète eschatologique – et pas seulement au début de sa carrière (cela n'exclut évidemment pas des préoccupations de justice sociale). La manière dont tout un courant de la recherche, initié en particulier par Bell et Watt, a relégué l'eschatologie au second plan, paraît ici très dommageable.

10 Cela n'implique pas qu'il n'y ait aucune référence préislamique à La Mecque. Il est en effet possible qu'il y en ait une dans les *Ethniques* d'Étienne de Byzance: Μάκαι ἔθνος μεταξύ Καρμανιάς καὶ Ἀραβίας (*Stephani Byzantii Ethnicorum quae supersunt*, éd. Meineke, Berlin, 1849, p. 427).

11 On peut bien sûr renvoyer, comme le fait d'ailleurs Suermann, à la somme de Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, The Darwin Press, 1997. Voir aussi Stephen J. Shoemaker, *The Death of a Prophet. The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011.

représentatif, à savoir la *Doctrina Iacobi*, l'*Homélie sur les Saints Enfants de Babylone*, le *Dialogue entre le patriarche Jean et un émir arabe*, l'*Histoire arménienne du Ps.-Sébéos* et la *Viae Dux* d'Anastasius Sinaïta. L'ensemble de sa discussion est prudent et sensé. Il y a cependant au moins un point sur lequel il me semble trop dépendant de la tradition musulmane. Parlant d'un «prophète des Saracènes» apparu récemment en Palestine, l'un des protagonistes de la *Doctrina Iacobi* explique qu'il ne peut s'agir que d'un faux prophète, car il est venu armé d'une épée. Suermann écrit alors (p. 139): «Here the text certainly refers to Muhammad's military raids». Ce n'est pourtant pas là l'interprétation la plus naturelle de ce passage. Le texte semble plutôt indiquer que ce prophète dirige les conquêtes arabes en Palestine. D'autres témoignages anciens vont en ce sens, contredisant l'*opinio communis* fondée sur la tradition musulmane. Je ne suis pas certain qu'il faille chercher à les harmoniser avec les sources musulmanes: mieux vaut reconnaître les contradictions entre les sources non musulmanes du VII^e siècle et la tradition musulmane postérieure. La conséquence, bien sûr, est que la version de la mort du Prophète, selon la tradition musulmane, pourrait être beaucoup moins fondée, d'un point de vue historique, qu'on ne le pense généralement¹².

D'après un autre passage de la *Doctrina Iacobi*, ce prophète, venu avec l'épée, prétendrait (toujours à tort, selon l'auteur du texte) détenir les clés du Paradis (V, 16). L'expression n'est pas coranique et n'a, semble-t-il, pas été retenue dans les recueils de hadiths. Il est évidemment très difficile de savoir ce qui était *précisément* entendu par-là, puisque le contexte exact de cette affirmation du Prophète (si elle est authentique) manque. Suermann la rapproche d'un passage des *Hymnes sur la Nativité* d'Éphrem (VI, 4) dans lequel Marie dit à Jésus: «Qu'Adam soit en joie; Car tu es la Clé du Paradis».

«La clé du Paradis» évoque aussi la clé du Royaume des Cieux dont il est question en Mt 16 : 19. Quoi qu'il en soit, la suggestion de Suermann n'est pas absurde: les hymnes d'Éphrem étaient chantées dans les offices liturgiques de toutes les Églises chrétiennes d'expression (liturgique) syriaque, et connues par cœur par de nombreux moines ou chantres. Il n'y aurait donc rien de surprenant à ce qu'elles aient pu être connues par la communauté religieuse que constituait «l'islam primitif»¹³. Il me semble cependant qu'un autre rapprochement est pertinent, et qu'il convient peut-être de chercher le parallèle le plus éclairant hors du christianisme syriaque orthodoxe.

12 Voir la discussion de Shoemaker, *The Death of a Prophet*, *op. cit.*, chapitres 1 et 2.

13 Il y a par ailleurs de bonnes raisons de penser que la sourate 97 parle en réalité de la nuit de la Nativité, et qu'elle dépend, directement ou non, de plusieurs strophes de l'*Hymne sur la Nativité* 21. Cf. Guillaume Dye, «La nuit du Destin et la nuit de la Nativité», dans Guillaume Dye et Fabien Nobilio, *Figures bibliques en islam*, Bruxelles-Fernelmont, EME, 2011, pp. 107-169. Le ou les rédacteurs du Coran étaient donc familiers de certaines *Hymnes* d'Éphrem ou de traditions qui en dérivait.

Dans divers travaux, Jan van Reeth a en effet rapproché l'islam primitif du montanisme¹⁴, et nous pourrions avoir ici une pièce supplémentaire à verser à ce dossier. Commentant des oracles de Montan, ou plutôt de prophètes montanistes¹⁵, Tertullien écrit en effet (*De Anima* 55.5, éd. Waszink): «Si tu succombes pour Dieu, comme l'exhorte le Paraclet, non pas dans les langueurs de la fièvre, ni sur ton lit de mort, mais dans le martyre; si tu portes ta croix et que tu suis le Seigneur, ainsi qu'il l'a prescrit: ton propre sang est toute la clé du Paradis» (*si pro deo occumbas, ut paracletus monet, non in mollibus febris et in lectulis, sed in martyriis, si crucem tuam tollas et sequaris dominum, ut ipse praecepit. Tota paradisi clavis tuus sanguis est*). Or du point de vue de Tertullien, l'entrée immédiate au Paradis est le privilège exclusif des martyrs¹⁶ – idée que l'on retrouve, très exactement, en islam (mais aussi dans le christianisme syriaque)!

Je ne sais s'il faut supposer ici une influence directe de communautés montanistes sur l'islam primitif, comme le pense van Reeth (l'hypothèse n'a rien d'impossible), ou si certaines idées et métaphores apparaissent ou réapparaissent plus ou moins facilement dans des sociétés ou communautés très marquées par l'influence de la Bible ou des écrits bibliques, lorsque certaines conditions sociales, intellectuelles et religieuses sont réunies (par exemple un prophète charismatique qui se considère investi par l'Esprit). La question mérite manifestement d'être approfondie.

L'article de Stefan Heidemann («The Evolving Representation of the Early Islamic Empire and its Religion on Coin Imagery», pp. 149-195) constitue une fort bonne synthèse sur les documents numismatiques de la fin du VII^e siècle. Il corrige les théories, trop aventureuses, de Nevo et Koren ou de Volker Popp.

Les autres contributions de cette première partie portent sur le contexte linguistique et littéraire du Coran.

Ernst Axel Knauf («Arabo-Aramaic and 'Arabiyya: from Ancient Arabic to Early Standard Arabic 200 CE-600CE», pp. 197-254) étudie, dans un travail riche en témoignages épigraphiques et en réflexions comparatistes, la situation linguistique de l'Arabie et du Proche-Orient préislamique. Il s'intéresse notamment aux interactions entre l'arabe, l'araméen et le grec. Phénomène intéressant: selon Knauf, l'araméen apparaît comme une *lingua franca* sans être pour autant une langue de prestige (pp. 201, 245-246)¹⁷. Les réflexions finales sur la langue du

14 Cf. Jan M. F. van Reeth, «La *zandaqa* et le Prophète de l'Islam», dans Christian Cannuyer et Jacques Grand'Henry (éds), *Incroyance et dissidences religieuses dans les civilisations orientales, Acta Orientalia Belgica* n° 20, 2007, pp. 65-79; «Ville céleste, ville sainte, ville idéale dans la tradition musulmane», art. cit.; «La typologie du prophète selon le Coran: le cas de Jésus», dans Dye et Nobilio, *Figures bibliques en islam, op. cit.*, pp. 87-105.

15 Voir aussi Tertullien, *De fuga in persecutione* 9.4, éd. Bulhart.

16 Voir le commentaire de ce passage dans William Tabbernee, *Fake Prophecies and Polluted Sacraments: Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*, Leyde, Brill, 2007, pp. 214-215.

17 Mais peut-être faudrait-il nuancer et ne pas sous-estimer le prestige d'une langue comme le syriaque. Cf. David G. K. Taylor, «Bilingualism and Diglossia in Late Antique Syria and Mesopo-

Coran (pp. 247-248) sont d'une concision extrême et gagneraient à être clarifiées et développées.

Peter Stein («Literacy in Pre-Islamic Arabia: An Analysis of the Epigraphic Evidence», pp. 255-280, version abrégée d'un article déjà paru en allemand¹⁸) montre que la région de l'Arabie occidentale n'est pas marquée par un profond développement de l'écriture – ce qui n'est pas une surprise. Il s'interroge sur la présence d'une culture de l'écrit authentiquement arabe, qui se serait développée dans la péninsule arabique avant, ou en même temps, que les «traditions importées» (à savoir les traditions chrétiennes (syriaques et éthiopiennes) et juives). S'il s'agit de comprendre le contexte dans lequel apparaît le Coran, j'avoue ne pas trop saisir l'intérêt d'une approche excluant ces «traditions importées». L'enquête est par ailleurs censée aller du VIII^e siècle av. J.-C. au milieu du VI^e siècle apr. J.-C. – une durée très longue, qui pour une bonne part ne relève pas directement du contexte proche du Coran. La discussion sur le support des inscriptions (pp. 257-263) est sans doute la section la plus suggestive. Stein choisit cependant de ne s'intéresser qu'à l'Arabie du Sud. Cela peut se comprendre, puisqu'il s'agit de la région la mieux documentée en termes d'inscriptions, mais cela exclut le Hijāz (discussion très rapide, p. 273) et le nord-ouest de la péninsule arabique, qui méritaient sans doute plus d'attention, en tout cas si l'objectif était de comprendre la nature de l'activité scribale dans les milieux censés être responsables de la mise par écrit du Coran, au VII^e siècle.

Jan Retsö («Arabs and Arabic in the Age of the Prophet» pp. 281-292), reprend plusieurs pistes développées dans son livre *The Arabs in Antiquity*¹⁹. Quelles que soient les réserves que l'on peut avoir sur certaines des thèses de cet ouvrage, je ne peux que suivre Retsö quand il écrit: «It is always important to keep in mind that those who want to arrive at an understanding of the Qur'an as a historical document should read it as if it were an epigraphic text from the early seventh century, and not through the lens of later Islamic interpretations» (p. 284). C'est là une règle méthodologique qu'on espérerait voir plus largement suivie, mais on pourrait suggérer à Retsö d'aller plus loin, et par exemple de ne pas reprendre à son compte le principe du classement chronologique des sourates, qui dépend en fait beaucoup de cette même tradition musulmane. Retsö prend soin par ailleurs de se démarquer de l'approche de Luxenberg: «It is important to emphasize that this does not automatically mean that the original text should be read as an Aramaic one, as has been claimed by Christoph Luxenberg. The addi-

tamia», dans James N. Adams, Mark Janse, and Simon Swain (éds), *Bilingualism in Ancient Society: Language Contact and the Written Word*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 298-331. Ce recueil est, curieusement, absent de la bibliographie.

18 «Stein vs Holz, *musnad vs zabūr* – Schrift und Schriftlichkeit im vorislamischen Arabien», *Die Welt des Orients* 35, 2005, pp. 118-157.

19 *The Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyads*, Londres, Routledge, 2003.

tion to the consonantal text of signs indicating vowels does not imply that its Arabic pronunciation was invented. These signs were most likely introduced to codify an already existing Arabic reading tradition. Both the consonants and the vocalized version are undoubtedly Arabic, not Aramaic, and the readings suggested by Luxenberg do not constitute an improvement of the text» (p. 285). La remarque est trop générale. Il est clair que Luxenberg va souvent trop loin, mais dans certains cas, il n'y a rien d'absurde à lire une tournure syriaque, ou un calque sémantique du syriaque, derrière une construction obscure que la *'arabiyya* n'explique pas²⁰.

La contribution de Tilman Seidensticker («Sources for the History of Pre-Islamic Religion», pp. 293-321) est la traduction d'un essai originellement publié en allemand²¹. Seidensticker s'intéresse aux sources littéraires (arabes, et notamment poétiques) relatives à la religion préislamique. Il cherche une voie entre le rejet de l'ensemble des documents et leur usage non critique. Tout le problème, évidemment, est de savoir où, et selon quels critères, faire passer la limite entre les renseignements fiables et ceux qui ne le sont pas. L'article est solide, mais les informations que l'on peut en retirer sur la religion préislamique sont, comme l'auteur le reconnaît lui-même, très maigres (pp. 309, 315).

Les deux chapitres suivants nous conduisent à al-Ḥīra. Isabel Toral-Niehoff («The 'Ibād of al-Ḥīra: An Arab Christian Community in Late Antique Iraq», pp. 323-347) examine la situation culturelle, religieuse et sociale d'al-Ḥīra à l'époque préislamique, notamment le rôle des chrétiens lakhmides dans les échanges culturels entre la Perse, la Syrie et la péninsule arabique. On regrettera toutefois que cet article, bien informé, se focalise sur les chrétiens d'al-Ḥīra et ne dise pas un mot du manichéisme (il n'y a d'ailleurs qu'une seule mention du manichéisme dans l'ensemble de l'ouvrage (p. 620), ce qui, pour un livre de cette taille, qui prétend étudier le contexte dans lequel le Coran et l'islam apparaissent, est assez curieux). Kyrill Dmitriev («An Early Christian Arabic Account of the Creation of the World», pp. 349-387) étudie un poème de 'Adī b. Zayd sur la création du monde. Cet article est un modèle du genre – et contrairement à la plupart des autres contributions de cette première partie, qui sont en général une synthèse des connaissances déjà existantes, il ouvre de nouvelles pistes. Dmitriev fait preuve de toute la prudence nécessaire dans l'examen de l'authenticité du poème (voir ses remarques, très justes, pp. 349-350). Son analyse du début du poème, et les liens qu'il établit aussi bien avec la phraséologie coranique qu'avec la poésie homilétique syriaque ou grecque (p. 354), sont très suggestifs. On ne peut que souhaiter que Dmitriev élargisse ce genre d'étude à ce qui, dans l'ensemble du corpus attribué à 'Adī b. Zayd, peut être considéré authentique.

20 Cf. *infra*, pp. 264-265.

21 «Die Quellen zur vorislamischen Religionsgeschichte», *Asiatische Studien* 57, 2003, pp. 881-912.

La dernière contribution de la première partie est due à Agnes Imhof («The Qur'an and the Prophet's Poet: Two Poems by Ka'b b. Mālik», pp. 389-403), qui étudie deux poèmes de Ka'b b. Mālik. Imhof règle à mes yeux un peu vite la question de l'authenticité des poèmes, qu'elle commente selon un cadre d'analyse très profondément influencé par la Sīra. On peut donc avoir le sentiment que l'ensemble de la discussion repose sur des fondements assez spéculatifs.

Le Coran comme texte

La seconde partie («Contextualizing the Qur'an», pp. 407-835) contient quinze contributions. Il convient de mettre à part le bref article de Gabriel Said Reynolds («Reading the Qur'an as Homily: the Case of Sarah's Laughter», pp. 585-592)²². Reynolds explique l'épisode du «rire de Sarah» (Q 11 : 69-72), fort obscur pour les *mufasssīrūn*, en le replaçant dans une tradition interprétative plus large – plus précisément celle du christianisme syriaque. Reynolds a défendu et appliqué plus systématiquement cette méthode dans un ouvrage récent²³, d'une manière qui me paraît très convaincante. Le Coran est en effet un texte tellement allusif dans ses références bibliques qu'il ne peut être vraiment compris que par des gens qui connaissent déjà les histoires auxquelles il fait référence. Il tient ainsi, au moins en partie, du genre littéraire de l'homélie: il est souvent une sorte de *glose* d'histoires bibliques, indiquant la signification, la *morale* de ces histoires (au besoin par des choix théologiques opposés à ceux des traditions religieuses auxquelles il fait implicitement référence). S'il y a une tradition littéraire et religieuse (à savoir un vaste ensemble de récits relatifs aux «figures bibliques»), qui est supposée connue aussi bien du rédacteur (ou des rédacteurs) du texte coranique que de ses destinataires, il devient alors raisonnable de chercher à comprendre de nombreuses périopes coraniques en les situant par rapport à leur sous-texte biblique.

Or cette méthode court-circuite le paradigme nöldekien, puisqu'elle ne fait référence ni aux données biographiques sur le Prophète censées être fournies par la Sīra et la tradition musulmane, ni à la chronologie du Coran. Certains pourraient néanmoins plaider pour un usage conjoint des deux méthodes, à savoir une contextualisation du texte coranique dans l'histoire culturelle, religieuse et littéraire du Proche-Orient de l'Antiquité tardive, tout en restant fidèle à l'idée a) que la Sīra et la tradition musulmane nous fournissent au moins un noyau d'informations fiables, b) que les diverses périopes et sourates coraniques font référence à des événements de la vie du Prophète, par rapport auxquels elles

22 Une version plus étendue de cet article est parue dans Gabriel Said Reynolds, «The Qur'anic Sarah as Prototype of Mary», dans *The Bible in Arab Christianity*, edited by David Thomas, Leyde, Brill, 2007, pp. 193-206. La question est aussi étudiée dans Gabriel Said Reynolds, *The Qur'an and its Biblical Subtext*, Londres, Routledge, 2010, pp. 87-97.

23 Cf. Reynolds, *The Qur'an and its Biblical Subtext*, *op. cit.*

doivent être interprétées, et c) qu'il est possible d'établir une chronologie des sourates relativement assurée.

C'est, me semble-t-il, le genre de position que les promoteurs du *Corpus Coranicum* seraient tentés de défendre – et c'est précisément ce cadre d'interprétation qui informe la plupart des contributions de la seconde partie. Mais se posent alors deux questions. Premièrement, que faire quand ces deux méthodes conduisent à des résultats divergents? Pour ne prendre qu'un exemple²⁴: la sourate 111 parle d'un homme surnommé *Abū Lahab*, «le père de la flamme», ainsi que de sa femme. Si on adopte l'approche de Reynolds, on comprendra qu'il est question d'un homme et de sa femme punis dans le feu de l'enfer. En revanche, si on adhère à une approche plus traditionnelle, selon laquelle *Abū Lahab* était un oncle du Prophète qui s'opposait à l'islam, on donnera de la sourate une interprétation très différente.

Deuxièmement, le «paradigme nöldekien» est-il réellement justifié? C'est là le cœur du problème. Pour Neuwirth et ses disciples, les études coraniques ne doivent pas s'écarter du cadre fourni par l'œuvre de Nöldeke – en tout cas de ses thèses sur la chronologie des sourates: «Dass damit nicht nur die Auseinandersetzung mit den vorher vertretenen Positionen entfiel, sondern schließlich sogar die Grundlage jeder historischen Koranforschung selbst aufgegeben wurde, nämlich die von Nöldeke erarbeitete Chronologie der Suren, muss aus der Retrospektive als *gefährlicher* Rückschritt der Forschung beurteilt werden.»²⁵

Il est évidemment impossible d'étudier ici cette question avec toute la rigueur nécessaire²⁶. Il convient toutefois d'en dire quelques mots, car on ne peut pas comprendre *The Qur'an in Context* si on oublie que l'un des objectifs de sa ligne éditoriale est précisément de défendre cet aspect précis de l'œuvre de Nöldeke (quels que soient les aménagements, correctifs ou améliorations qui sont proposés). Nicolai Sinai («The Qur'an as Process», pp. 407-439) entend ainsi fonder sa

24 Cf. Reynolds, *The Qur'an and its Biblical Subtext*, op. cit., p. 2.

25 Angelika Neuwirth, «Im vollen Licht der Geschichte: Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung», dans *Im vollen Licht der Geschichte*, herausgegeben von Dirk Hartwig und alii, Würzburg, Ergon, 2008, p. 34.

26 Sur la question de la chronologie des sourates, on mentionnera l'article récent de Gabriel Reynolds, «Le problème de la chronologie du Coran», *Arabica* 58, 2011, pp. 477-502. Sur la très grande difficulté à dégager un noyau d'informations fiables à partir des sources musulmanes, cf. Stephen J. Shoemaker, «In Search of 'Urwa's *Sīra*: Some Methodological Issues in the Quest for 'Authenticity' in the Life of Muḥammad», *Der Islam* 85, 2011, pp. 257-344. Sur le travail rédactionnel effectué sur le Coran après la mort du Prophète, cf. par exemple Alfred-Louis de Prémare, «'Abd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran», dans *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, herausgegeben von Karl-Heinz Ohlig und Gerd-R. Puin, Berlin, Hans Schiler Verlag, 2005, pp. 179-211; David S. Powers, *Muhammad is not the Father of Any of Your Men: The Making of the Last Prophet*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009; Stephen J. Shoemaker, *The Death of a Prophet*, op. cit., chapitre 3; Karl-Friedrich Pohlmann, *Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft*, Darmstadt, WBG, 2012.

défense de la chronologie de Nöldeke sur des bases uniquement philologiques. En réalité, la chronologie de Nöldeke est substantiellement dépendante de la Sīra (et elle l'est même davantage que Sinai n'est prêt à le reconnaître)²⁷, et les considérations stylistiques présentées par Sinai ne semblent pas suffisantes pour établir sa validité.

En effet, que les sourates classées dans un même groupe (trois périodes mecquoises, une période médinoise) possèdent des affinités stylistiques est patent. Mais que ces affinités révèlent forcément une évolution chronologique n'est pas si clair. Cela peut éventuellement être le cas s'il s'avère (entre autres choses) que le Coran n'a qu'un seul auteur et que les différences de genre littéraire entre sourates, tout comme l'activité éditoriale des scribes (dans leur collecte et leur réarrangement des péripopes originelles), ne peuvent expliquer ces différences stylistiques – or ce sont là des hypothèses qui sont loin d'être établies. Enfin, l'idée que la tradition musulmane nous fournirait des éléments fiables pour les datations relatives des sourates (par exemple, hormis la tradition, sur quoi se fonder, dans bien des cas, pour dire que telle sourate est mecquoise ?) est encore une autre hypothèse.

Il convient par ailleurs d'attirer l'attention sur un point jusqu'ici peu remarqué. Il existe en effet une péricope coranique dont on peut précisément dater le *terminus post quem*, sur une base uniquement philologique – or cette datation ne s'accorde absolument pas avec la chronologie traditionnelle.

Il s'agit de l'épisode de Dū l-Qarnayn (Q 18 : 83-102). La question a été étudiée récemment par Kevin van Bladel, dans un article remarquable²⁸. J'en résume brièvement les tenants et les aboutissants.

Cette péricope coranique ressemble curieusement à *La légende d'Alexandre*, un texte syriaque d'une vingtaine de pages dont le véritable titre est *Neṣḥānā dīleh d-Aleksandrōs*, «Les actes glorieux d'Alexandre». Les affinités entre le texte coranique et la *Légende d'Alexandre* sont extrêmement fortes, et dès 1890, Nöldeke avait reconnu dans la *Légende d'Alexandre* la source de la péricope coranique²⁹. L'analyse littéraire, reprise par van Bladel, montre bien que le Coran ne peut pas être la source de la *Légende d'Alexandre*. De plus, il est arbitraire de postuler une source commune (et inconnue) aux deux textes. L'explication la plus plausible est donc d'admettre que le rédacteur de Q 18 : 83-102 connaît, et s'inspire de, ce texte syriaque.

Selon Nöldeke, qui considérait que la sourate 18 était une sourate mecquoise, la *Légende d'Alexandre* avait dû être transmise oralement à Muḥammad parmi

27 Cf. Reynolds, «Le problème de la chronologie du Coran», art. cit., pp. 486ss.

28 Kevin van Bladel, «The Alexander Legend in the Qur'ān 18:83-102», dans Gabriel Said Reynolds (éd.), *The Qur'ān in Its Historical Context*, Londres, Routledge, 2008, pp. 175-203.

29 Theodor Nöldeke, «Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans», *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse* 38, 1890, 5, pp. 27-33.

l'ensemble des récits bibliques qui pouvaient circuler à La Mecque. Or cette hypothèse n'est plus tenable, puisqu'on a pu dater précisément la composition de la *Légende d'Alexandre*. Gerrit Reinink a en effet montré que le texte avait été composé à l'occasion de la reconquête de Jérusalem par Héraclius³⁰. La *Légende d'Alexandre* a donc vraisemblablement été rédigée en 629-630 (peut-être à Édesse). La péricope coranique est par conséquent postérieure à 629-630.

Voilà qui pose un problème sérieux pour les partisans de la chronologie de Nöldeke. On a donc suggéré que puisque la sourate 18 était mecquoise, la *Légende d'Alexandre* ne pouvait pas être la source de la péricope sur *Dū l-Qarnayn*³¹. C'est faire preuve à la fois d'une confiance immodérée dans les sources musulmanes et d'une méfiance surprenante envers l'analyse philologique et littéraire. L'attitude la plus sérieuse est donc de prendre au sérieux l'idée que Q 18 : 83-102 a été composé après 629-630. Tout le problème est d'en tirer les conclusions pertinentes.

Notons d'abord qu'il y a un point sur lequel van Bladel reste peut-être trop dépendant de la tradition musulmane. Van Bladel se demande, et cherche à montrer, comment le texte syriaque a pu être connu de Muḥammad³². Naturellement, il est possible (même si ce n'est peut-être pas le scénario le plus vraisemblable) que la péricope coranique ait été composée quand Muḥammad était encore en vie – donc, si on suit la chronologie traditionnelle de la vie du Prophète, entre 630 et 632 (ou entre 630 et 634 ou 635, si on prend au sérieux les témoignages non musulmans selon lesquels Muḥammad menait les conquêtes en Palestine). Mais il ne faudrait pas exclure *a priori* que ce texte ait été connu de la communauté proto-musulmane seulement *après* la mort du Prophète. En l'état de notre documentation, tout ce que l'on peut dire est que Q 18 : 83-102 a pour *terminus post quem* 629-630 – mais nous n'avons pas de *terminus ante quem*.

Or la sourate 18 est généralement considérée comme étant la dernière sourate de la deuxième période mecquoise (la soixante-neuvième dans l'ensemble du Coran). Elle se situerait donc à peu près *au milieu du Coran*. Si on adopte l'ordre des sourates tel qu'il ressort de l'analyse de Nöldeke et que l'on reconnaît que Q 18 : 83-102 a été composé après 629-630, alors on doit admettre que c'est toute la seconde moitié du Coran qui a été rédigée après 630. Il y a même toute une série de possibilités, situées entre deux hypothèses extrêmes, à savoir la rédaction

30 Voir notamment G. J. Reinink, «Heraclius, the new Alexander: Apocalyptic prophecies during the reign of Heraclius», dans G. J. Reinink et B. H. Stolte (éds), *The Reign of Heraclius (610-641): Crisis and Confrontation, Groningen Studies in Cultural Change 2*, Leuven, Peeters, 2002, pp. 81-94; *id.*, «Alexander the Great in the Seventh-Century Syriac <Apocalyptic> Texts», *Byzantinorossika* 2, 2003, pp. 150-78

31 Stephen Gero, «The Legend of Alexander the Great in the Christian Orient», *Bulletin of the John Rylands Library* 75, 1993, p. 7.

32 Van Bladel, «The *Alexander Legend* in the Qurʾān 18:83-102», art. cit., pp. 190ss.

de toute la seconde moitié du Coran entre 630 et 632, ou la rédaction de toute la seconde moitié du Coran après la mort du Prophète.

Ce sont là des conclusions fort paradoxales qu'il est difficile d'accepter en l'état. Mais les partisans du paradigme nöldekien devraient *en principe* y adhérer.

Une solution possible serait de nier la thèse de van Bladel – soit l'idée que la *Légende d'Alexandre* est la source de Q 18 : 83-102, soit la datation de la *Légende d'Alexandre*. Il s'agirait sans doute de l'attitude la plus simple, mais aussi de la plus dogmatique. Une autre solution consisterait à voir dans Q 18 : 83-102 un ajout postérieur (médinois ou postérieur à la mort du Prophète) à un texte mecquois. C'est une hypothèse sensée, mais elle implique que la sourate 18 (dont la composition me semble pourtant marquée par une unité plus profonde que celle de sourates comparables, comme la sourate 19) a été soumise à un processus de rédaction plus profond et plus *long* qu'on ne l'envisage généralement. De ce point de vue, déterminer la chronologie relative des sourates, prises dans leur totalité, repose sur un postulat qui n'a rien d'évident, à savoir que l'unité de composition originelle est la sourate. Cela peut certes être vrai dans certains cas, mais sans doute bien moins souvent que l'approche nöldekienne n'est obligée de le *postuler*³³. Une dernière solution serait de considérer que le schéma traditionnel sourates mecquoises / sourates médinoises est dépassé. Il conviendrait alors de reconnaître le travail éditorial *et rédactionnel* effectué lors de la collecte, ou des collectes, du Coran, tout au long du VII^e siècle³⁴.

Par ailleurs, Sinai va beaucoup plus loin qu'une simple défense de la chronologie (déjà discutable) de Nöldeke. Il entreprend en effet de faire une chronologie des sourates à l'intérieur même de la première période mecquoise (pp. 418ss). Il est à craindre qu'il soit ici excessivement dépendant des détails de la Sira, aussi bien dans sa compréhension des sourates que dans l'idée qu'il se fait du contexte dans lequel Muḥammad opère (pp. 425-429). Ses hypothèses paraissent donc ici très spéculatives (voir par exemple pp. 425, 427-428, sur les sourates 105 et 106).

Nora Schmid («Quantitative Text Analysis and its Application to the Qur'an: Some Preliminary Considerations», pp. 441-460) se propose d'utiliser des méthodes stylométriques pour étudier la chronologie du Coran. Il faudrait une étude spécifique pour discuter la pertinence de telles méthodes dans le cas, bien particulier, du Coran. Je me limiterai ici à deux remarques, indiquant les principales raisons qui devraient inciter à beaucoup de prudence, les arguments de détail devant faire l'objet d'un prochain travail.

D'une part, le Coran est un corpus plutôt mince, et il l'est encore plus si on en élimine les (nombreuses) répétitions. Or une analyse stylométrique sera d'autant plus fiable que les corpus à analyser seront plus étendus. D'autre part, les outils

33 Cf. Reynolds, «Le problème de la chronologie du Coran», art. cit., pp. 492-494.

34 Comme le note Alfred-Louis de Prémare, *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris, Seuil, 2002, p. 280.

stylo-métriques fonctionnent bien quand on veut comparer deux corpus indépendants, dont on se demande s'ils sont rédigés par un seul auteur ou par deux auteurs différents. Mais si on a affaire, dans le Coran, à un ouvrage «collectif»³⁵, avec un travail éditorial important (suppressions, ajouts et déplacements de versets, rédaction retravaillée d'un texte préexistant, etc.), il devient très difficile de déterminer l'étendue et la nature exactes des corpus à analyser.

Islam Dayeh («Al-Ḥawāmīm: Intertextuality and Coherence in the Meccan Surahs», pp. 461-498) propose une lecture intertextuelle des sourates débutant par les lettres Ḥ M, à savoir les sourates 40 à 46. On peut aussi inclure dans cet ensemble la sourate 39, thématiquement très proche des sourates 40 et 46, qui commence par Ḥ M, mais uniquement dans le codex de Ubayy (p. 464). L'article est toutefois très dépendant de la chronologie de Nöldeke, et il reprend, à mon sens de manière non critique, l'idée selon laquelle les versets liminaires de ces sourates, lorsqu'ils parlent de *kitāb* ou de *qur'ān*, feraient référence au *Coran* (p. 462) – une thèse qui ne va nullement de soi: *kitāb* semble plutôt désigner l'Écriture en général (et non spécifiquement le Coran), et les occurrences de *qur'ān* susceptibles de désigner le codex coranique pourraient bien être tardives (contemporaines de la collecte du Coran).

Angelika Neuwirth, dans sa première contribution («The House of Abraham and the House of Amran: Genealogy, Patriarcal Authority, and Exegetical Professionalism», pp. 499-531), illustre son approche du Coran comme un texte qui serait le fruit d'un processus de communication et de canonisation (voir pp. 525ss). Selon Neuwirth, la sourate 19, révélée à La Mecque, a ainsi été l'objet d'une *relecture* à Médine, dans la sourate 3. Cette relecture avait un double objectif: «to tackle the by then burning issue of christological controversies; so as to achieve a rapprochement to the Christians, i. e., Āl 'Imrān; and to cope with the dominant Jewish tradition represented by the Āl Ibrāhīm, whose superiority in terms of scriptural authority needed to be counter-balanced.» (p. 505)

On ne peut nier l'érudition de l'auteur et sa lecture attentive du texte coranique. La thèse fondamentale de l'article est-elle pour autant tenable? Il est permis d'en douter.

Tout d'abord, Neuwirth prétend se fonder uniquement sur des considérations internes au Coran, et non sur les données de la Sira (p. 504). C'est là une affirmation très curieuse, puisqu'on voit mal quelles données *coraniques* indiqueraient, par exemple, que la sourate 19 est mecquoise³⁶.

35 Claude Gilliot, «Le Coran, fruit d'un travail collectif?», dans Daniel de Smet, Godefroy de Callatay et Jan M. F. van Reeth (éds), *Al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam. Actes du Symposium International tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve du 29 mai au 1^{er} juin 2002*, *Acta Orientalia Belgica, Subsidia* 3, 2004, pp. 185-223.

36 Cf. Reynolds, «Le problème de la chronologie du Coran», art. cit., p. 499.

Surtout, il faut s'interroger sur les prémisses mêmes de l'article. Selon Neuwirth, la relecture de la sourate 19 développée dans la sourate 3 reflèterait la rivalité avec la communauté juive de Médine *et ferait un pas vers les chrétiens* (p. 505). Voilà qui sous-entend que la sourate 19 était opposée aux chrétiens, ou en tout cas n'en était pas proche. Et c'est justement ici que se pose un redoutable problème.

Considérons en effet Q 19 : 1-63, à savoir la section de la sourate 19 dont Q 3 : 33-63 est censée être la relecture. On se rend compte très vite de deux choses³⁷. Premièrement, que cette section, du point de vue de la *Formengeschichte*, avec sa structure en strophes, un refrain (Q 9 : 15, 33), et une alternance de parties narratives et dialoguées (Q 19 : 4-10 vs Q 19 : 3, 11-14; Q 19 : 16-17, 22-23, 27-29 vs Q 19 : 18-21, 23-26, 27-35; Q 19 : 49-50 vs Q 19 : 42-48), ressemble à un genre littéraire bien connu dans la littérature religieuse syriaque, à savoir la *soghitha*. Deuxièmement, la section de polémique christologique (Q 19 : 34-40) rompt l'ensemble du propos, ainsi que la continuité de la rime et l'équilibre entre les différentes parties. La conclusion la plus logique est qu'il s'agit d'une interpolation. Autrement dit, la version originelle de Q 19 : 1-63 *ne contient pas* Q 19 : 34-40. Du point de vue de son contenu, il s'agit d'un texte qui n'est nullement anti-chrétien – on voit mal en effet comment on pourrait *davantage* se rapprocher du christianisme.

Nous n'avons aucune idée du moment auquel Q 19 : 34-40 a été interpolé. Dans sa traduction du Coran, Blachère indique que ce passage est «sans doute une addition introduite plus tard, au moment où Mahomet a engagé la lutte contre la doctrine chrétienne de Jésus fils de Dieu»³⁸. Or rien ne prouve que cette péricope anti-chrétienne ait été ajoutée à La Mecque. Ce n'est pas impossible, mais ce n'est pas l'hypothèse la plus vraisemblable. L'ajout pourrait très bien avoir été fait lors de la collecte du Coran, les scribes qui ont collecté les révélations éparses qui allaient constituer le texte coranique ayant pu insérer un *logion* anti-chrétien du Prophète à cet endroit du texte, voire le *rédigier*.

Voilà qui soulève deux difficultés très sérieuses pour l'analyse de Neuwirth. Premièrement, selon cette analyse, il est nécessaire que la sourate 19 soit un texte suffisamment anti-chrétien pour que la sourate 3 en fasse une relecture susceptible de marquer un rapprochement vers les chrétiens: il faut donc que Q 19 : 34-40 ait été interpolé à La Mecque, ce qui n'est qu'une possibilité parmi d'autres. Deuxièmement, il faudrait expliquer pourquoi la version originelle de Q 19 : 1-63

37 Je résume ici des analyses présentées dans Manfred Kropp, «Résumé du cours 2007-08 (Chaire Européenne)», *Annuaire du Collège de France. Résumé des cours et travaux*, 108^e année, 2008, pp. 791-793, et Guillaume Dye, «Péricopes, sourates, codex: remarques sur la composition du Coran», dans *Hérésies. Une construction d'identités religieuses. Actes du colloque international tenu à l'ULB, 28-30 septembre 2011*, sous la direction de Christian Brouwer, Guillaume Dye et Anja van Rompaey, à paraître chez EME (Bruxelles-Fernelmont).

38 Régis Blachère, 1999 (1957), *Le Coran (al-Qor'ân)*, Paris, Maisonneuve et Larose, p. 332, note 35.

(sans Q 19 : 34-40) est un texte aussi proche des chrétiens, puis pourquoi la sourate 19 s'oppose aux chrétiens dans sa version remaniée, et enfin pourquoi le Prophète se rapproche des chrétiens à Médine (à supposer que Q 3 : 1-63 ait été rédigé à Médine). Cela fait beaucoup de problèmes, qui ont justement leur source dans l'idée même d'une interprétation des sourates dont la clé de voûte est la chronologie de Nöldeke. En revanche, le second article de Neuwirth («Qur'anic Readings of the Psalms», pp. 733-778), moins préoccupé par des questions de chronologie, et plus attentif à la *Formengeschichte* et à l'intertextualité entre le Coran et les psaumes bibliques, est plus convaincant.

Michael Marx («Glimpses of Mariology in the Qur'an: from Hagiography to Theology via Religious-Political Debate», pp. 533-563) présente une analyse de la sourate 19 très influencée par les travaux d'Angelika Neuwirth. Les réserves exprimées précédemment s'appliquent donc également ici. Marx a cependant le mérite d'éclairer l'arrière-plan religieux de la mariologie coranique par plusieurs références intéressantes à la poésie liturgique syriaque. Que l'article de Shoemaker sur la sourate 19 et l'église du Kathisma ne soit pas mentionné est en revanche difficilement compréhensible³⁹.

Je serai assez succinct sur les quatre articles suivants. Hartmut Bobzin («The «Seal of the Prophets»: Towards an Understanding of Muhammad's Prophethood», pp. 565-583)⁴⁰ examine brièvement la notion de prophétie dans le Coran et sa relation avec le modèle que constitue Moïse. Reimund Leicht («The Qur'anic Commandment of Writing Down Loan Agreements (Q 2 :282) – Perspective of a Comparison with Rabbinical Law», pp. 593-614) étudie l'origine du commandement coranique stipulant la mise par écrit des accords de prêt. Il y voit une origine rabbinique. Le court article de François de Blois («Islam in its Arabian Context», pp. 615-624) est un résumé de ses travaux précédents, et défend résolument la nécessité de situer le Coran dans son contexte arabe. C'est là une piste d'autant plus prometteuse que notre documentation sur l'Arabie préislamique s'est beaucoup enrichie ces dernières années. L'ennui est que de Blois semble ajouter que l'approche historico-critique, notamment celle de la critique textuelle, telle qu'elle est mise en œuvre dans les études bibliques, ne pourrait pas s'appliquer au Coran, parce que la nature de notre documentation sur Muḥammad et le texte coranique serait trop différente de celle sur Jésus et les

39 Cf. Stephen J. Shoemaker, «Christmas in the Qur'an: The Qur'anic Account of Jesus' Nativity and Palestinian Local Tradition», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 28, 2003, pp. 11-39. Cet article a été vivement critiqué par Angelika Neuwirth («Imagining Mary – Disputing Jesus. Reading *Sūrat Maryam* and related Meccan Texts within the Qur'anic communication process», dans *Fremde, Feinde und Kurioses (Festschrift Gernot Rotter)*, herausgegeben von Benjamin Jokisch, Ulrich Rebstock & Lawrence I. Conrad, Berlin, Walter de Gruyter, 2009, pp. 414-416), d'une manière que l'on peut trouver étrangement dogmatique et inéquitable.

40 Traduction de Hartmut Bobzin, «Das Siegel der Propheten». Maimonides und das Verständnis von Mohammeds Prophetentum», dans *The Trias of Maimonides: Jewish, Arabic and Ancient Culture of Knowledge*, edited by Georges Tamer, Berlin, Walter de Gruyter, 2005, pp. 289-306.

textes des évangiles (pp. 616-619). La question est trop vaste pour être examinée ici, mais on peut avoir le sentiment que les différences évoquées par de Blois n'ont pas la signification qu'il leur prête⁴¹. Quant à l'article de Stefan Wild («Lost in Philology? The Virgins of the Paradise and the Luxenberg Hypothesis», pp. 625-647), il critique la célèbre hypothèse de Luxenberg qui voit dans les houris, non les célèbres «vierges du Paradis» mais, plus prosaïquement, des grappes de raisin. L'hypothèse de Luxenberg pose peut-être autant problèmes qu'elle n'en résout. Cela ne signifie cependant pas que la compréhension traditionnelle des passages coraniques concernés aille de soi. On regrettera que Wild n'ait pas pu ou voulu prendre en compte l'article de Jan van Reeth consacré à cette même question⁴². On peut aussi déplorer que sa discussion de Luxenberg soit focalisée sur un seul exemple: le principal intérêt de l'approche de Luxenberg est au contraire de proposer beaucoup d'émendations, dont il convient de juger la pertinence au cas par cas, et sans dogmatisme.

Il y a un demi-siècle, le bibliste écossais James Barr avait durement critiqué certaines tendances des études bibliques: «(...) there is a normative strain in the thought of many people about language, and they feel that in some sense the <original>, the <etymological meaning>, should be a guide to the usage of words, that the words are used <properly> when they coincide in sense with the sense of the earliest known form which their derivation can be traced; and that when a word becomes in some way difficult or ambiguous an appeal to etymology will lead to a <proper meaning> from which at any rate to begin.»⁴³ L'idée dénoncée par Barr (expliquer le sens d'un mot, non par son usage dans la langue, mais par son étymologie, et même une étymologie étrangère) est précisément le «sophisme étymologique» qui est l'objet du long article, très polémique, de Walid Saleh («The Etymological Fallacy and Qur'anic Studies: Muhammad, Paradise, and Late Antiquity», pp. 649-698). Saleh cite cette remarque de Barr (p. 658) et considère qu'elle s'applique très directement aux études coraniques – ou au moins à certains de ses courants: «Having determined that a word in the Qur'an is foreign, scholars have gone ahead and presumed that its meaning in a cognate language or in its purported language of origin was the determining factor, and not its usage in its Qur'anic context» (p. 649).

Il y a au moins deux points que l'on peut accorder à Saleh. Premièrement, contrairement à ce que l'on pense parfois, les désaccords entre *mufassirūn* ne signifient pas nécessairement que le mot à expliquer soit d'origine étrangère, ni, s'il est d'origine étrangère, que sa signification véritable soit celle de son étymon. Deuxi-

41 Bonne discussion dans Shoemaker, *The Death of a Prophet, op. cit.*, pp. 140-141, 266-277. Sur la question de la transmission écrite et/ou orale du texte coranique, cf. Keith E. Small, *Textual Criticism and Qur'ān Manuscripts*, Plymouth, Lexington Books, 2011, pp. 141-158.

42 Cf. Jan M. F. van Reeth, «Le vignoble du Paradis et le chemin qui y mène. La thèse de C. Luxenberg et les sources du Coran», *Arabica* 53, 4, 2006, pp. 511-524.

43 James Barr, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford, Oxford University Press, 1961, p. 107.

èmement, le sens d'un terme est bien son usage dans la langue, et non le sens de son étymon.

Saleh illustre les dangers et les limites du recours à l'étymologie par divers exemples, dont certains ne sont peut-être pas aussi convaincants qu'il le pense⁴⁴. Deux auteurs sont tout particulièrement visés: Michael Cook, pour son bref ouvrage *The Koran. A Very Short Introduction* (Oxford, 2000) et Christoph Luxenberg (pour l'ensemble de son œuvre, si l'on peut dire, mais avec une attention toute particulière à la question des houris – manifestement un sujet qui inspire). J'avoue ne pas trop comprendre pourquoi Saleh consacre autant de pages (pp. 664-670) à une remarque de Cook, plutôt marginale, sur le terme *ṣirāʾ*⁴⁵. De plus, conclure en disant que «les études étymologiques sont avant tout un outil idéologique dans les études coraniques» (p. 670) relève du procès d'intention.

Saleh porte un jugement très sévère sur le travail de Luxenberg⁴⁶. Il a certes raison d'en pointer les sérieuses carences – hypothèses trop souvent hâtives ou spéculatives, focalisation sur le syriaque (alors que d'autres influences doivent aussi être prises en compte, et qu'il suffit dans de nombreux cas d'en rester à l'arabe), ou manque de contextualisation historique. On doit néanmoins relever le caractère très agressif de la critique, et l'incapacité à reconnaître la pertinence de certaines intuitions de Luxenberg. On est malheureusement très loin de l'analyse froide et dépassionnée que l'on trouve dans ce qui est probablement la meilleure discussion des hypothèses de Luxenberg, à savoir la recension de Daniel King⁴⁷.

44 Je ne suis pas certain, par exemple, qu'une simple analyse des occurrences du terme *ḥanīf* dans le Coran soit suffisante «pour nous donner une idée claire et distincte de la manière dont il était employé et de ce qui était signifié par-là» (p. 659). D'une part, il pourrait bien y avoir une subtilité dans l'usage du terme (Abraham *ḥanīf* = Abraham le *Gentil*) qui ne peut s'expliquer que par l'usage de *ḥanpā* en syriaque (cf. notamment Reynolds, *The Qur'ān and its Biblical Subtext*, op. cit., pp. 80-87, et François de Blois, «*Naṣrānī* (Ναζωραῖος) and *ḥanīf* (ἑθνικός): Studies in the religious Vocabulary of Christianity and Islam», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65, 1, 2002, pp. 16-25). D'autre part, certaines suggestions de Luxenberg, visant à émender *Ibrāhīm ḥanīfan* (Q 2 : 135; 3 : 95; 4 : 125; 6 : 161) en *Ibrāhīm ḥanīfā* (Abraham le *ḥanīf*) et à voir dans le *-ā* final l'article du syriaque (autrement dit, la formule coranique serait le *calque* d'une expression syriaque, figée), méritent d'être prises au sérieux (cf. Devin J. Stewart, «Notes on Medieval and Modern Emendations of the Qur'ān», dans Gabriel Said Reynolds (éd.), *The Qur'ān in its Historical Context*, Londres, Routledge, 2008, pp. 238-240).

45 D'autant plus qu'il avait déjà écrit une recension, très négative, de l'ouvrage de Cook. Cf. Walid Saleh, «In Search of a Comprehensible Qur'ān: A Survey of Some Recent Scholarly Works», *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 5, 2, 2003, pp. 147-152 [pp. 143-162].

46 Au vu du ton de l'article, il est assez étrange de constater que l'ouvrage de Luxenberg est systématiquement critiqué pour son caractère *polémique* (pp. 670, note 55, pp. 672, 680 (deux fois), 682, 684, 685, 692)... On serait tenté de citer une vieille expression française – «l'hôpital qui se moque de la charité».

47 Daniel King, «A Christian Qur'ān? A Study in the Syriac background to the language of the Qur'ān as presented in the work of Christoph Luxenberg», *Journal for Late Antique Religion and Culture* 3, 2009, pp. 44-71.

Notons d'ailleurs que les objections de Saleh ne sont pas toujours cohérentes. Il oppose par exemple le sérieux de Bellamy au dilettantisme de Luxenberg (p. 680), mais les émendations de Bellamy présupposent elles aussi une transmission du Coran essentiellement écrite – en tout cas une transmission où il n'y aurait pas une tradition orale, fiable et ininterrompue, palliant l'absence ou la rareté des points diacritiques. Sur ce point, aussi bien Bellamy que Luxenberg s'opposent à ce que semble dire Saleh (p. 679).

Concernant le contexte du Coran, il paraît difficile de nier ou de minorer, comme le fait pourtant Saleh (pp. 672ss), l'importance de l'arrière-plan syriaque (que ce soit dans les emprunts lexicaux, la phraséologie, ou tout simplement dans les idées⁴⁸). La vie religieuse des Arabes chrétiens de l'époque était marquée par une diglossie – le syriaque pour la liturgie, l'arabe dans la vie quotidienne et, éventuellement, le *commentaire* des textes liturgiques. Que cette situation ait pu influencer le lexique du Coran n'aurait rien de surprenant. Naturellement, l'importance de cet arrière-plan ne signifie pas que le Coran soit écrit en syriaque ou dans une langue mixte, mais il indique qu'on a de fortes chances d'y trouver des syriacismes. Le recours à l'étymologie est donc indispensable pour comprendre le sens de certains emprunts «techniques», par exemple *qur'ān*: je vois mal en effet comment le seul examen des occurrences coraniques du terme (qui est d'ailleurs, en principe, non un nom propre, mais un nom commun), sans le recours à l'étymon syriaque *qeryānā*, serait suffisant pour en comprendre toute la signification.

Plus généralement, il convient d'avoir une notion suffisamment large de ce qu'est un emprunt: certains termes arabes ont pu voir leur signification «colorée», dans le Coran, par les significations de leurs cognats dans les langues sémitiques proches⁴⁹. Comme le note King: «In many other linguistic contexts, in fact, the idea of <loan shifting> (Lehnprägung) and <loan extension> (Lehnbedeutung), by which the semantic ranges of words in the target language are moulded by the semantic ranges of perceived equivalents in the source language (which may be an equivalent only in one specific area), has been productively used in the analysis of <loanwords> more generally»⁵⁰. Le point important, toutefois, est bien sûr de ne

48 Parmi les nombreux travaux à ce sujet, citons une étude récente: Emran El-Badawi, «Condemnation in the Qur'an and the Syriac Gospel of Matthew», dans Gabriel Said Reynolds (éd.), *New Perspectives on the Qur'an. The Qur'an in its Historical Context 2*, Londres, Routledge, 2011, pp. 449-466. Par ailleurs, même si le Coran se situe indiscutablement à un carrefour de traditions (et souvent des traditions orales et populaires), il semble bien que les versions des récits bibliques les plus proches des récits coraniques se rencontrent en général dans la littérature homilétique syriaque.

49 Point justement rappelé par King, «A Christian Qur'an?», art. cit., pp. 69, et déjà noté par Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda, Oriental Institute, 1938, p. 39.

50 King, «A Christian Qur'an?», art. cit., pp. 69-70. Voir aussi p. 53, sur les techniques de traduction à la fin de l'Antiquité.

pas voir du syriaque partout, et également de ne pas se focaliser sur la seule influence syriaque.

Pour résumer: le sens d'un terme est bien son usage dans la langue, mais il arrive que ce sens soit précisément celui de son étymon, ou soit substantiellement influencé par celui de son étymon – et dans ce cas, le recours à l'étymologie s'impose. Entre les spéculations sauvages auxquelles peuvent mener certaines recherches étymologiques, et la quasi-focalisation sur le seul texte coranique et la poésie préislamique (alors même que les sources musulmanes classiques sur la langue du Coran sont très influencées par des considérations théologiques et exégétiques), il y a de la place pour des approches rigoureuses et pragmatiques.

Thomas Bauer («The Relevance of Early Arabic Poetry for Qur'anic Studies Including Observation on *kull* and on Q 22:27, 26:225, and 52:31», pp. 699-732) défend avec vigueur le recours au corpus de la poésie préislamique pour comprendre le Coran. Selon Bauer, le refus de prendre en compte ce corpus a été motivé par trois raisons: «1) that the Qur'an can and should be understood on its own terms alone; 2) that the authenticity of pre-Islamic poetry is doubtful; and/or 3) that poetry as literature has little relevance for religious texts» (p. 700).

J'avoue n'avoir jamais rencontré la troisième raison dans la littérature secondaire. Quant à l'idée selon laquelle il faudrait comprendre le Coran seulement à partir de lui-même, elle est évidemment indéfendable. Reste bien sûr la question de l'authenticité. Comme le note Dmitriev dans sa contribution (pp. 349-350), elle doit se poser au cas par cas. Il serait sans doute bon d'avoir quelques critères en main. J'en proposerais deux (certes insuffisants, mais qui peuvent déjà constituer un bon point de départ): 1) Une profonde méfiance est de mise face à un vers isolé qui explique un mot difficile ou un *hapax legomenon* dans le Coran; 2) Lorsque nous rencontrons une même tournure syntaxique dans de nombreux vers, de provenances diverses, supposés remonter à l'époque préislamique, alors il y a de fortes chances pour que les informations linguistiques fournies par ces vers soit authentiques et permettent, éventuellement, de mieux comprendre la langue du Coran.

C'est précisément ce qu'il se passe avec plusieurs occurrences de *kull* dans le Coran. La syntaxe de ce terme est en effet plus complexe qu'il n'y paraît, et les parallèles dans la poésie préislamique sont ici fort utiles. Il est cependant regrettable que Bauer présente son entreprise en des termes inutilement polémiques: «In any case, as long as modern scholars continue to ignore the riches that lie before them in the corpus of pre- and early-Islamic poetry, then the more likely it is that people like Luxenberg will find a receptive and gullible audience easy to delude with scandalous claims» (p. 703). Il n'y a pourtant aucune contradiction entre un recours raisonné au corpus poétique préislamique (à condition d'être prudent sur la question de l'authenticité) et un recours (prudent lui aussi), dans certains cas, à une influence syriaque. C'est justement le cas avec la syntaxe de

kull, puisque l'on rencontre, à plusieurs reprises dans le Coran, l'expression *min kulli* + nom singulier indéfini. Or il s'agit d'un syriacisme (*men koll*), qu'il convient de traduire par «toutes sortes de»:

Q 31 : 10: *wa-batta fihā min kulli dābbatin*: «[Dieu] y [sur la terre] a disséminé toutes sortes d'êtres vivants» (voir aussi Q 2 : 164)

Q 17 : 89: *wa-laqad šarrafnā li-l-nāsi fī hādā l-qur'āni min kulli maṭalin*: «Nous avons déployé pour les hommes, dans ce *qur'ān*, toutes sortes d'exemples» (voir aussi Q 18 : 54; 30 : 58; 39 : 27).

Les deux derniers articles traitent de la collecte et de la codification du Coran. Gregor Schoeler («The Codification of the Qur'an: A Comment on the Hypotheses of Burton and Wansbrough», pp. 779-794) revient sur un sujet très débattu, à savoir la date de la première collecte (le titre parle de «codification», ce qui n'est pas exactement la même chose qu'une *collecte*). Il considère qu'il existe un noyau de traditions très vraisemblables qui étayent l'idée d'une collecte à l'époque de 'Uthmān. Je ne nierai pas qu'une activité éditoriale ait pu avoir lieu à l'époque de 'Uthmān, même si la nature et le résultat de ce travail éditorial sont peut-être plus obscurs qu'on ne le pense. Les récits musulmans sont en tout cas très curieux: on explique en effet que la raison de cette collecte est la volonté d'éliminer des divergences entre musulmans concernant la récitation du texte coranique, mais les exemples de divergences que la tradition nous donne semblent assez mineurs – on peut vraiment se demander s'il suffisent à justifier la décision d'entreprendre une telle collecte; on s'attendrait à ce que l'on réunisse des *qurrā'* qui connaîtraient le Coran par cœur, et qui pourraient en dicter le texte – or il s'agit avant tout du travail d'une équipe de *scribes*; une fois le travail effectué, l'autorité politique souhaite détruire le fruit d'une collecte précédente, à savoir le codex de Ḥaḫḫa – nul besoin d'être un adepte des théories du complot pour voir là quelque chose de suspect; enfin, il serait absurde de vouloir couper court aux divergences dans la récitation du Coran au moyen d'un texte écrit qui est extrêmement ambigu, puisqu'il ne note ni les voyelles brèves (et pas toujours les longues), ni les points diacritiques.

Enfin, l'article de Omar Hamdan («The Second *Maṣāḫif* Project: A Step towards the Canonization of the Qur'anic Text», pp. 795-835) décrit avec beaucoup de précision le travail de l'équipe de scribes impliquée dans le «*maṣāḫif* project» d'al-Ḥajjāj, qu'il situe en 84-85 H. (703-704 apr. J.-C.). Hamdan note que «the *maṣāḫif* project with all its innovations and contributions was decisive for the consolidation of the 'Uthmānic text and its implementation, not only in Basra and Kufa, but also in the other cultural centers of early Islam» (p. 828). La question que l'on est tenté de se poser, naturellement, est de savoir *dans quelle mesure* le codex de 'Uthmān était auparavant connu et utilisé dans les principaux centres culturels de l'islam (et également, bien sûr, dans quelle mesure le codex d'al-Ḥajjāj s'en distingue).

Conclusion

Ce livre imposant contient quelques contributions de grande qualité. Néanmoins, comme on a pu le voir dans les pages précédentes, plusieurs articles paraissent discutables et/ou exagérément polémiques. On peut d'ailleurs éprouver une certaine gêne devant la ligne éditoriale de l'ouvrage. Disons-le clairement: même si ce n'est pas dit explicitement, *The Qur'ān in Context* est surtout conçu pour être une barrière aux thèses de Luxenberg et de quelques autres «révisionnistes». Il est évidemment permis de défendre le «paradigme nöldekien». Ce qui est plus ennuyeux, en revanche, c'est la manière dont les travaux des «révisionnistes» sont examinés. Non seulement ils ne sont pas présentés avec toute l'impartialité nécessaire⁵¹, mais ils sont l'objet d'une discussion très sélective. Des études essentielles sont ignorées: pour ne prendre que quelques exemples, il n'y a pas un mot sur les travaux d'Alfred-Louis de Prémare et de Jan van Reeth, et seulement une référence aux écrits de Claude Gilliot⁵². Deux monographies d'Henri Lammens sont citées⁵³, mais ses travaux fondamentaux sur la Sīra ne le sont pas⁵⁴. Paul Casanova n'est mentionné qu'à deux reprises (pp. 792, 795), sans que l'on prenne en compte les réflexions, très suggestives, sur le Prophète et l'eschatologie, qu'il développe dans *Mohammed et la fin du monde* (1911-1924). Une telle occultation est d'autant plus dommageable que ce sont là des savants sérieux, dont les hypothèses, qui ne sont ni arbitraires ni farfelues, s'écartent à la fois du paradigme nöldekien et des thèses révisionnistes qui situent l'origine de l'islam hors de l'Arabie.

Angelika Neuwirth a toutefois nié l'impact qu'une telle approche pouvait avoir sur notre compréhension du Coran et des débuts de l'islam: «Doch selbst bei der Annahme einer Endredaktion erst durch 'Abd al-Malik, wie sie Alfred-Louis de Prémare ansetzt, rückt das Datum der Fixierung des Korantexts immer noch nahe an den Abschluss der Textproduktion, das Todesdatum des Propheten, heran. Auch wenn man nicht von einer Redaktion 'Uthmans ca. 650 ausgehen will, so liegen doch auf keinen Fall mehr als 60 Jahre zwischen dem Abschluss des Textes und seiner verbindlichen Veröffentlichung – eine Frist, die, entgegen den Schluss-

51 Sur les mérites et les limites de l'approche de Luxenberg, on apprend beaucoup plus des articles de Stewart («Notes on Medieval and Modern Emendations of the Qur'ān», art. cit.) et King («A Christian Qur'ān?», art. cit.), que de l'ensemble du livre. Wansbrough est par ailleurs assez souvent cité, mais il n'est pas sûr que ses analyses soient suffisamment prises au sérieux.

52 Dans la première étude de Neuwirth (p. 515, note 33, et p. 516, note 36) – et il s'agit seulement d'un article de synthèse (Claude Gilliot, «Exegesis of the Qur'ān, classical and medieval», dans *Encyclopaedia of the Qur'ān*, volume 2, edited by Jane Dammen McAuliffe, Leyde, Boston: Brill, 2002, pp. 99-124).

53 «La cité arabe de Tā'if à la veille de l'Hégire», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 8, 1922, pp. 115-327; *La Mecque à la veille de l'hégire*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1924.

54 «Qoran et tradition: comment fut composée la vie de Mahomet», *Recherches de Science Religieuse* 1, 1910, pp. 25-61; «L'âge de Mahomet et la chronologie de la Sīra», *Journal asiatique* 10^e série, tome 16, 1911, pp. 209-250.

folgerungen von de Prémare, zu kurz ist, um hinreichend Raum für maßgebliche, d. h., gezielte, theologisch relevante Modifikationen des Textes, geschweige denn die literarische Neukonstruktion eines arabischen Mythos von Goldenen Zeitalter unter der Herrschaft des Propheten zu bieten»⁵⁵.

On aimerait savoir pourquoi une période d'une soixantaine d'années est insuffisante pour donner lieu aux modifications «théologiques» (et textuelles) dont Neuwirth entend nier la possibilité: la moindre familiarité avec les études néotestamentaires montre au contraire que des évolutions et des modifications substantielles peuvent facilement se produire en quelques décennies – et les conflits et bouleversements qui forment l'essentiel de l'histoire du premier siècle de l'hégire rendent fort plausible l'existence de telles évolutions et modifications.

Dans la mesure où il est impossible d'aborder sérieusement cette question en quelques pages, je me limiterai ici à une simple remarque, à propos de la position de principe qu'il conviendrait d'adopter face aux sources musulmanes. En réaction aux excès de certaines théories révisionnistes, on a pu rappeler que les récits musulmans étaient plus anciens, et plus proches qu'on ne le dit parfois, des événements qu'ils sont censés relater: ils seraient donc fiables, et même nettement plus vraisemblables que les reconstructions des «révisionnistes».

On peut parfaitement accepter que certains récits soient anciens (même s'il est quasiment impossible de remonter avant, dans le meilleur des cas, la fin du VII^e siècle, et plus généralement le début du VIII^e siècle), mais cela n'élimine ni les contradictions⁵⁶, ni les invraisemblances. Surtout, il convient de rappeler «le rôle de «l'imaginaire» religieux, théologique, idéologique et politique d'un groupe humain qui construit ses fondations grâce à des récits qui ne sont pas seulement «factuels», mais en partie adaptés à une pensée théologique/idéologique et politique *in statu nascendi*, à laquelle les «événements» doivent se conformer»⁵⁷. Il est ainsi beaucoup plus difficile qu'on ne le pense souvent de tirer des renseignements historiques fiables à partir des sources littéraires musulmanes⁵⁸. Difficile, mais pas forcément impossible. Mais il conviendrait cependant a) de ne pas

55 Angelika Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren: die literarische Form des Koran – ein Zeugnis seiner Historizität?*, 2., erweiterte Auflage, Berlin, Walter de Gruyter, 2007, p. 19* (i. n).

56 Il n'y a évidemment pas *que* des contradictions, mais il y en a beaucoup: il y a des contradictions à l'intérieur même de la tradition musulmane; il y a des contradictions entre les récits musulmans et les sources littéraires, non musulmanes, les plus anciennes; et il y a des contradictions entre les récits musulmans et ce que l'on peut déduire d'autres sources, non narratives. Un exemple: selon qu'on privilégie le témoignage de la tradition musulmane ou les éléments que nous fournit l'étude de manuscrits du Coran aujourd'hui disponibles, on situera la codification du Coran à l'époque de 'Uthmān ou à l'époque d'al-Ḥajjāj (cf. Small, *Textual Criticism and Qur'ān Manuscripts*, *op. cit.*, p. 166).

57 Claude Gilliot, «The «Collections» of the Meccan Arabic Lectionary», dans *The transmission and dynamics of the textual sources of islam: essays in honour of Harald Motzki*, edited by Nikolett Boekhoff-van der Voort, Kees Versteegh & Joas Wagemakers, Leyde, Brill, 2011, p. 105.

58 Pour une analyse approfondie, je renvoie à Shoemaker, «In Search of 'Urwa's *Sīra*», art. cit.

systématiquement aborder l'étude historico-critique du Coran en ayant en tête les «données» et le cadre général fournis par la tradition musulmane (autrement dit, de ne pas interpréter, consciemment ou non, les indices dont on dispose, ou que l'on découvre, selon la trame fournie par la tradition musulmane), et b) de ne pas rejeter certains résultats de l'approche historico-critique au seul motif qu'ils contredisent ces «données» et ce cadre.

Le fait est que «l'école allemande» (si l'on entend par-là des chercheurs comme Nöldeke, Spitaler, Paret et Neuwirth, mais évidemment pas, par exemple, Schacht), ou si l'on préfère, les tenants du paradigme nöldekien, occupent une position plutôt «conservatrice»⁵⁹. Dans les études bibliques ou néotestamentaires, une telle position est très marginale. Dans les études coraniques, elle apparaît modérée. Pourquoi? Les études bibliques et néotestamentaires se tromperaient-elles lourdement en marginalisant les «conservateurs»? Ou est-ce la nature très particulière de nos sources, dans le cas de l'islam, qui justifierait une attitude non révisionniste? C'est probablement cette seconde explication qui sera le plus volontiers avancée. On peut éprouver quelques difficultés à la trouver réellement convaincante.

Il y a quelques années, Claude Gilliot avait proposé, à propos des études coraniques, d'«en finir avec les merveilles de la lampe d'Aladin»⁶⁰ – les merveilles étant, bien entendu, les conceptions insuffisamment critiques d'une partie importante de la recherche occidentale. *The Qur'ān in Context* nous donne certainement des garde-fous utiles pour ne pas en finir n'importe comment avec ces merveilles. Mais je doute que l'approche défendue par certaines de ses contributions nous permette de prendre congé de la lampe magique.

59 Cf. Christopher Melchert, «Reply to Saleh on Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*». On peut lire ce texte à l'adresse suivante: <http://h-net.msu.edu/cgi-bin/logbrowse.pl?trx=vx&list=h-mideast-medieval&month=0502&week=c&msg=svFnfS4komSZ/FAFC41mGQ&user=&pw=> (consulté le 2 mars 2012). Le diagnostic qu'il porte à propos des études sur le Coran et les débuts de l'islam me paraît plus lucide et plus convaincant que celui présenté par Neuwirth et Sinai dans leur introduction.

60 Claude Gilliot, «Une reconstruction critique du Coran ou comment en finir avec les merveilles de la lampe d'Aladin», dans Manfred Kropp (éd.), *Results of Contemporary Research on the Qur'ān. The Question of a Historio-critical Approach*, Beyrouth & Würzburg: Ergon Verlag (Beiruter Texte und Studien 100), 2007, pp. 33-137.