

ESSAI SUR L'EXÉGÈSE CORANIQUE
CHEZ LES ORIENTALISTES EUROPÉENS
CONTEMPORAINS (1927-1962) *

PAR

MARTINIANO RONCAGLIA

L'essai que nous présentons n'est autre chose qu'une modeste tentative de donner un aperçu, parmi mille et une difficultés, sur le progrès accompli par l'orientalisme européen dans un domaine déterminé: l'Exégèse coranique. Et nous voudrions, à travers un aperçu nécessairement lacuneux, permettre aux non-spécialistes de constater combien l'orientalisme occidental dans les trente dernières années a contribué à une meilleure connaissance du Livre sacré de l'Islâm, le Coran. Bien que cela puisse paraître une gageure, il fallait bien que quelqu'un commencât à fournir un essai bibliographique et analytique avec une classification tant rudimentaire soit-elle (1).

Nul n'ignore la production colossale du monde musulman sur l'exégèse ou explication du Coran (*tafsir*). Mais ce n'est pas là notre tâche: sans l'ignorer, nous la laissons de côté, pour nous limiter à ce qui a été écrit — avec une immense érudition, beaucoup de science et de patience — par les Orientalistes ou, plus exactement, par les Islamisants:

(*) L'Essai que nous présentons est le texte, revu et augmenté, d'une conférence que nous avons donnée le 8 janvier 1960 au *Deutsches Archäologisches Institut* du Caire.

(1) Nous espérons pouvoir présenter plus tard un travail plus complet sur *Le Coran. Son exégèse du point de vue de l'Orientalisme européen*.

Les Orientalistes occidentaux dans la presque totalité suivent un autre Livre sacré, la Bible. Il ne faut pas ignorer ce détail pour bien saisir l'attitude et les réactions psychologiques et culturelles d'un savant occidental face à un Livre sacré pour lequel il a le respect le plus sincère, mais qu'il ne suit pas. Dans un livre intitulé *Aspects intérieurs de l'Islam*² (Paris 1954), le Père Jean-Muhammad 'ABD AL-GALIL, qui synthétise deux expériences profondément vécues, insiste sur le fait qu'une Religion on ne la saisira jamais que par le dedans. Or, saisir le dedans d'une religion c'est la vivre, en faire l'expérience intérieure. Expérience intérieure impossible à qui ne suit pas de tout son cœur et de toute son âme le Livre sacré de la religion qu'il entreprend d'étudier. Il ne faut donc jamais oublier ce détail lorsque l'on juge un travail, si consciencieux soit-il, d'un Orientaliste non musulman, sur le Coran. Le respect de la croyance d'autrui, la tolérance la plus éclairée, l'effort d'objectivité scientifique sont toutes des concessions très louables, mais qui laissent le savant travailler de l'extérieur sans arriver à pénétrer à l'intérieur. Voilà pourquoi on entend dire de tel ouvrage sur l'Islām: il n'est pas faux, mais il n'est pas vrai non plus! La Tora, le Nouveau Testament et le Coran ont moulé des *Weltanschauungen* qui sont très différentes, même si elles ne sont pas contraires. *Diversa sed non adversa*, dirait Tertullien! Parfois on emploie envers les textes sacrés des méthodes un peu trop profanes. Que diraient, en effet, nos 'ulamā' sur la toute récente analyse conceptuelle du Coran, qui consiste en un index fait d'un fichier d'environ 500 cartes perforées? Pour les détails voir Michel ALLARD, *Une méthode nouvelle pour l'étude du Coran* (dans: *Studia Islamica* 15[1961] 5-21). Il est vrai que l'auteur nous met en garde: qu'on ne s'attende pas à y trouver quelque nouveau traité d'exégèse, mais plutôt une table des matières, dressée selon le contenu sémantique du Coran.

Bien que la Bible et le Coran soient nettement différenciés pour leur contenu et pour les problèmes exégétiques qu'ils soulèvent, les deux Livres sacrés sont, toutefois, appel à la Révélation divine et à la Foi et non pas à une démonstration rationnelle comme il ressort du livre très original et sympathique du Suédois Tor ANDRAE, *Muhammed, hans liv och hans tro* (Stockholm, 1930) et de l'article de Helmer RINGGREN, *The Conception of Faith in the Koran* (dans: *Oriens* 4 [1951] 1-20). Sur la distinction et la parenté entre Bible et Coran a écrit dernièrement G.-H. BOUSQUET, *Judaïsme, Christianisme, Islam, religions apparentées* (dans: *Studia Islamica* 14 [1961] 5-35).

Toujours est-il que si, d'un côté, il est établi que les Livres sacrés ont chacun une histoire objective par rapport à leurs origines rédactionnelles, d'un autre côté, il n'est pas moins vrai que pour

ce qui concerne leur contenu interviennent deux facteurs particuliers qui échappent à la rationalité: l'inspiration et la révélation. Ici les théologiens et les philosophes scolastiques et néo-scolastiques nous parlent, avec un terme hybride d'hyper-rationalité, pour indiquer que la révélation dépasse la raison sans la contredire. Et dans ce terme hybride il ne faut pas voir une solution pacifique, mais seulement un compromis. Pour le point de vue islamique on peut consulter avec profit A. J. ARBERRY, *Revelation and Reason in Islam* (London, 1957).

L'exégèse, ou explication du texte de la Bible, n'a aucune difficulté à admettre que les différents livres qui la composent ont une base historique et humaine tout en laissant la place convenable à l'élément divin, qui se manifeste par l'inspiration de l'auteur sacré ou hagiographe. Cet élément divin dans la Bible ne sacrifie-jamais la personnalité de l'hagiographe qui, en composant son livre sous l'inspiration divine, fait large emploi de sa culture, de son tempérament, etc. qui se manifestent dans la rédaction, dans le style, dans le genre littéraire employé, etc. Outre les travaux des différentes écoles bibliques, on peut consulter S. N. KRAMER, *Biblical Parallel from Sumerian Literature* (Philadelphia, 1954), les actes réunis dans un volume: *La Bible et l'Orient. Travaux du Premier Congrès d'Archéologie et d'Orientalisme bibliques* (Paris, 1955), l'ouvrage fondamental d'Édouard DHORME, *La Bible*, I (Paris, 1956) où on étudie les parallèles, les influences directes et indirectes dans la Bible depuis les données archéologiques et littéraires sumériennes, assyro-babyloniennes, accadiennes et les textes de Ras Shamra jusqu'aux rouleaux de Qumrân. Et tout cela dans le cadre général de l'exégèse biblique traditionnelle, comme le prouve Sabatino MOSCATI, *Geschichte und Kultur der semitischen Völker* (Zürich-Köln, 1961).

Le Coran, au contraire, selon la foi musulmane, n'est l'œuvre consciente d'aucun homme, ni même du Prophète Muḥammad. Le Coran reproduit, en effet, mot à mot, la pensée exacte de Dieu en tout et pour tout. La seule condescendance divine pour les hommes est la langue, mais qui, elle aussi, a été dictée par Dieu dans sa morphologie et dans sa syntaxe une fois pour toutes (*innā anzalnā Qur'ānan 'arabiyan*, sourate XII, 2). Selon Louis GARDET et M.-M. ANAWATI, *Introduction à la Théologie musulmane* (Paris, 1948) on ne pourra donc jamais parler d'inspiration en Islām dans le sens donné à ce terme technique par l'exégèse biblique, mais seulement de *révélation*, dans le sens le plus strict du mot technique arabe *tanzil*. Révélation qui exclut *a priori* toute contamination de la pensée divine avec la pensée humaine. Le Prophète Muḥammad n'a été que l'instrument passif de la révélation directe de Dieu.

Rien de ce que nous lisons dans le Coran n'appartient à Muḥammad: ni forme ni contenu. Le Coran est à Dieu et non pas au Prophète.

Un point essentiel dans la doctrine de la révélation musulmane c'est l'idée d'un Livre divin (*al-Kitāb*) qui se trouve au Ciel, œuvre bien cachée et que seulement ceux qui sont en état de pureté légale peuvent toucher (LVI, 76-77); l'idée d'une Table bien gardée (LXXXV, 21-22), qui devient le livre appelé *Qur'ān* dès qu'il est révélé sous forme intelligible à Muḥammad et à ses concitoyens. Comme le déclarent nombre de textes coraniques, le Livre sacré n'est composé que de morceaux (*āyāt*) de l'archétype céleste (XII, 1) et ne fut révélé à Muḥammad que partiellement (IV, 6, et 162; XL, 78). Quant aux révélations elles-mêmes, elles se sont produites par l'Esprit (*ar-Rūḥ*, XXVI, 193; XVI, 104; XLII, 52) et, selon un texte plus explicite de la période médinoise (II, 91), moyennant Gabriel. Tous ces problèmes d'exégèse coranique posés par la Parole de Dieu ont été dernièrement étudiés par T. O'SHAUGHNESSY, *The Koranic Concept of the Word of God* (Rome, 1948), qui aborde le problème plutôt sous l'aspect théologique, tandis que Rudi PARET, *Grenzen der Koranforschung* (Stuttgart, 1950) et Ignaz GOLDZIEHER, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leiden, 1952 [réimpression]) touchent aux méthodes et à l'exégèse d'une manière plus directe. Le dernier chapitre de cet ouvrage: *Der islamische Modernismus und seine Koranauslegung* a été continué par J. M. S. BALJON, *Modern Muslim Coran Interpretation* (Leiden, 1961).

Du moment que le Coran ne représente que le contenu fidèle d'un texte préexistant de toute éternité auprès de Dieu, dans la théologie et dans l'exégèse islamiques on parle de la Parole de Dieu (*Kalām*) qui — toute distinction faite — trouve son parallèle dans la doctrine du Logos de la théologie chrétienne. A ce sujet il y a les études de O. PRETZL, *Die frühislamische Attributenlehre. Ihre Weltanschaulichen Grundlagen und Wirkungen* (München, 1940) et de Y. MOUBARAC, *Les noms, titres et attributs de Dieu dans le Coran et leur correspondant en épigraphie sud-sémitique* (dans: *Muséon* 68 [1955] 93-135).

Les problèmes exégétiques en Islām sont dominés par deux groupes de questions. Avant tout, comment comprendre les mots? Doivent-ils être expliqués par la concordance ou adéquation (*mutābāqā*), par contenance (*taḍammun*) ou par consécution (*iltizām*)? Voir J. BARTH, *Studien zur Kritik und Exegese des Qorāns* (dans: *Der Islam* 6 [1915-1916] 113-148) et F. BUHL, *Zur Qurānexegese* (dans: *Acta Orientalia* 3 [1925] 97-108). Par exemple H. BIRKELAND, *The Muslim Interpretation of Sūrah 107* (Oslo, 1959), s'étonne — et selon nous bien à tort — lorsqu'il remarque «that the Muslim

interpretation has failed in its attempt at understanding the Sūrah as a totality ». En effet, si pour l'exégèse biblique occidentale l'étude du contexte dans la totalité du texte s'impose désormais comme une vérité de La Palisse, dans les habitudes de la pensée musulmane nous avons à faire avec un esprit — comme dirait Louis Massignon — atomistique, fragmentaire. Car, comme l'a bien exprimé H.A.R. GIBB, *Les tendances modernes de l'Islam* (Paris, 1949, 9) : « La mentalité arabe, qu'elle touche au monde extérieur ou aux opérations de la pensée, ne peut se libérer de son penchant invincible à envisager les événements concrets séparément et individuellement. » Ce que les Orientalistes occidentaux ont tant de peine à saisir, mais qui d'autre part ne constitue nullement une carence dans la mentalité arabe, mais, au contraire, une autre manière d'aborder la réalité.

Un second groupe de problèmes exégétiques se réfère d'une part au sens propre (*ḥaqīqa*) et au sens métaphorique (*maḡāẓ*), distinction d'origine mu'tazilite, ignorée des premiers méthodologistes du Fiqh. Ici encore les Orientalistes ont apporté leur contribution : M. SISTER, *Metaphern und Vergleiche im Koran* (Berlin, 1931), T. SABBAGH, *La Métaphore dans le Coran* (Paris, 1943), F. BUHL, *Über Vergleichen und Gleichnisse im Qur'an* (dans : *Acta Orientalia* 2 [1924] 1-11) et, enfin, Ilse LICHTENSTÄDTER, *Origin and Interpretation of some Qur'ānic Symbols* (dans : *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, II, Roma 1956, 58-80). Un autre groupe de problèmes exégétiques se réfère à la distinction entre versets clairs, fixés (*muḥkam*) — que les Commentateurs musulmans appellent *Umm al-Kitāb* — et versets ambigus (*mutašābih*). A RÉGNIER, *Quelques énigmes littéraires de l'inspiration coranique* (dans : *Muséon* 52 [1939] 145-162).

Dans la science exégétique du Coran sont intervenus plusieurs facteurs pour l'acceptation des variantes du texte (*qirā'āt*), par exemple le texte consonantique, l'orthoépique, le principe de tradition et de majorité, étudiés par G. BERGSTRÄSSER et O. PRETZL, *Geschichte des Korantextes* (Leipzig, 1938). Dans le même sens nous possédons deux autres travaux plus succints : Richard BELL, *Introduction to the Qur'ān* (Edinburgh, 1953) et la deuxième édition partiellement revue de Régis BLACHÈRE, *Introduction au Coran* (Paris 1959). Mais à tous ces facteurs on doit ajouter ceux qui ont attiré l'attention d'Edmund BECK, *'Arabiyya. Sunna und 'Āmma in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts* (dans : *Orientalia* 15 [1946] 180-224). Le même auteur a étudié *Die Kodizesvarianten der Amṣār* (*ibid.* 16 [1947] 353-376) et *Der uṣmānische Kodex in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts* (*ibid.* 14 [1945] 355-373) et encore *Die Zuverlässigkeit der Überlieferung von ausser uṣmānischen Varianten bei al-Farrā'* (*ibid.* 23 [1954] 412-435). De nouvelles sources pour l'histoire du texte coranique ont été indiquées par G. BERGSTRÄSSER, *Neue Quellen zum*

Koran-Text (dans: *Forschungen und Fortschritte* 9 [1933] 78). Arthur JEFFERY, après avoir présenté un bilan scientifique sur le *Progress in Study of the Qur'ân Text* (dans: *The Muslim World* 25 [1935] 4-16) il s'attaqua à *The textual history of the Qur'ân* (dans: *Journal of the Middle East Society* 1 [1947], Part II, 35-49). Aussi le problème de la tradition (*ismâd*) dans le Tafsîr d'aṭ-Ṭabarî a fait l'objet d'une recherche minutieuse de la part de Herbert HORST, qui nous en a livré un essai dans un article très fouillé: *Zur Überlieferung im Koran-kommentar aṭ-Ṭabarîs* (dans ZDMG 103 [1953] 290-307). L'évolution de la pensée religieuse dans le Coran a été présentée par Henrik Samuel NYBERG, *Några utvecklingslinjer i Muhammeds religiösa förkunnelse* (dans: *Religion och Bibel* 4 [1943]) et par Frants BUHL, *Das Leben Muhammeds* (Darmstadt, 1961).

Les Orientalistes se sont efforcés de préciser la place qui revenait aux influences extérieures ou, comme disent les Allemands, *die Umwelt*, dans la formation de la pensée religieuse de Muḥammad. Ils ont abouti pratiquement à des conclusions contradictoires, dont chacune renferme, sans doute, une part de vérité. Les *Survivances de l'Ancien Orient dans l'Islam* ont été étudiées par César E. DUBLER (dans: *Studia Islamica* 7 [1957] 47-75). Un rite préislamique qui a survécu à la nouvelle croyance a été décrit par M. GAGDEFROY-DEMONBYNES, *Le Voile de la Ka'ba* (dans: *Studia Islamica* 2 [1954] 5-21). La civilisation préislamique a fait l'objet de plusieurs études, nous citons seulement celle de Maria HÖFNER, *Die Kultur des vorislamischen Südarabien* (dans: ZDMG 99 [1945-1949] 15-28, tandis que A. JAMME a édité un livre sur *Le Panthéon sud-arabe préislamique* (Louvain, 1947). Le P. SAVIGNAC a publié un essai sur *Le sanctuaire d'Allat à Imran* (dans: *Revue Biblique* [1933], 405-422; [1934], 572-589).

La question des sources juives dans le Coran a retenu l'attention de plusieurs savants. Une étude comparée (qui ne sera pas agréée ni par les Juifs ni par les Chrétiens et encore moins par les Musulmans) entre les trois religions monothéistes a été écrite en deux gros volumes par D. MASSON, *Le Coran et la Révélation judéo-chrétienne. Etudes comparées* (Paris, 1958). Tout à fait paradoxale est la thèse de l'abbé Joseph BERTHUEL qui sous le pseudonyme de Hanna ZAKARIAS a publié deux gros volumes extrêmement polémiques: *De Moïse à Mohammed. L'Islam, entreprise juive* (Cahors 1955-1956). Le sous-titre en dit assez, et l'auteur s'évertue à démontrer que « Mohammed n'est d'aucune façon fondateur de l'Islam » (tome I, 117 note 2), mais que le contenu du Coran ne serait qu'une forgerie du rabbin de la Mecque, du moins pour les sourates mecquoises. Il faut reconnaître que l'auteur montre

une érudition ecclésiastique assez poussée et une passion apostolique ardente, mais ses assertions et ses thèses sont un ramassis de parallogismes, de sophismes et d'*argumentationes ad hominem speciosae*, comme diraient les logiciens scholastiques. D'une autre qualité est le livre de Th. C. TORREY, *The Jewish Foundation of Islam* (New York, 1933), qui apporte beaucoup de lumières nouvelles sur l'histoire et la vie intellectuelle des communautés juives d'Arabie. Il exagère toutefois au-delà de toute mesure critique le rôle qu'il faut assigner aux Juifs d'Arabie dans la naissance de l'Islam. Khaim Zeb HIRSCHBERG, *Histoire des Juifs en Arabie depuis la ruine du Temple jusqu'à l'époque des Croisades* [en hébreu], (Tel Aviv, 1946) glisse vers l'apologétique politique lorsqu'il se propose de démontrer que l'inconciliabilité des Arabes avec les Juifs n'est qu'un phénomène relativement récent et dû aux influences étrangères intéressées. Tout cela semble démontrer que les judaïsants devraient être doublés d'arabisants lorsqu'ils abordent certains problèmes. Voici le conseil sage de Georges VAJDA, *Juifs et Musulmans selon le hadîth* (dans: *Journal Asiatique* 219 [1937] 127): « Pour offrir des garanties voulues de précision et d'indépendance critique, cette entreprise exigerait une compétence égale en islamologie et dans les études juives, autant dire qu'elle ne saurait être réalisée que par la collaboration de plusieurs travailleurs. Puissent des collaborations pareilles s'établir nombreuses afin de resserrer les liens des deux disciplines sœurs, l'islamologie et la science du judaïsme. »

Parmi les nombreuses tendances judaïsantes qui marquent l'Islâm dans sa naissance, il faut ranger la tradition daniélique: Armand ABEL, *Changements politiques et littérature eschatologique dans le monde musulman* (dans: *Studia Islamica* 2 [1954] 23-43) et Geo WIDENGREN, *Literary and psychological Aspects of the hebrew Prophets* (Uppsala-Leipzig, 1948) qui fait des allusions intéressantes sur le comportement du « prophète ». Une autre tendance judaïsante qui a marqué profondément la naissance de l'Islâm est la légende abrahamique, dont nous possédons actuellement deux études remarquables, celle du « massignonien » Y. MOUBARAC, *Abraham dans le Coran* (Paris, 1958) et celle de Heinrich SCHÜTZINGER, *Ursprung und Entwicklung der arabischen Abraham-Nimrod-Legende* (Stuttgart, 1961). Louis Massignon, qui, dans ses dernières années avait accentué son penchant à la mystique, arriva jusqu'à affirmer — avec son génie paradoxal et déconcertant —, ce qui suit: « L'islam salue en Abraham "le premier des musulmans" ce qui est vrai: théologiquement vrai. »

Une inscription thamoudéenne, qui pourrait être datée d'avant 267 de notre ère, porte le nom de Jésus, mais ENNO LITTMANN, *Jesus in a pre-islamic Arabic inscription* (dans: *The Muslim World* 40 [1950]

16-18) ne se laisse pas surprendre et il n'en tire aucune conclusion prématurée.

Une présentation assez équilibrée des différentes influences chrétiennes, qui auraient pu jouer un rôle sur la naissance de l'Islâm, est due à la plume de Tor ANDRAE, *Les origines de l'islam et le christianisme* (traduction, Paris, 1955). Bien qu'il reste depuis longtemps la synthèse classique de ce genre d'études, il ne faut pas se cacher l'insuffisance extrême de ses thèses, de ses développements et de ses conclusions, même si de cet ouvrage Jacob HOROVITZ (OLZ 1926, col. 845), avec tout le poids de son autorité, écrivait: «die Erforschung der islamischen Ursprünge in hervorragender Weise gefördert hat.» A défaut de travaux d'ensemble, on remarque une certaine floraison d'études particulières, qui développent à outrance les éléments les plus insignifiants pour en tirer des conclusions qui dépassent de beaucoup les prémisses. Certaines études n'ont d'autres résultats que ceux de dérouter les moins experts. On peut être intéressé aux conclusions de Joseph HENNINGER, *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran* (Schöneck/Beckenried, 1951), qui est aussi l'auteur d'un aperçu sur *Die Kirche des Ostens und die Geburt des Islams*, paru dans le livre *Islam und Abendland. Begegnung zweier Welten. Eine Vortragsfolge hsg. von Muhammad ASAD und Hans ZBENDEN* (Olten und Freiburg i. Br., 1960, 33-52). Quelqu'un pourrait ajouter plus ou moins à propos «im Westen nichts neues!» Un travail assez modeste et sans prétention est celui de H. CHARLES, *Le Christianisme des Arabes nomades sur le Limes et dans le désert syro-palestinien* (Paris, 1936). Mais, comme pour les influences juives, ainsi nous avons des extrémistes pour les influences chrétiennes. Par exemple K. AHRENS, *Christliches im Qoran* (dans: ZDMG 84 [1930] 15-68, 148-190) défend la thèse selon laquelle Muḥammad se serait rapproché du Christianisme sans y arriver. La thèse opposée est soutenue par François NAU, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VII^e au VIII^e siècle* (Paris, 1933). Selon ce savant orientaliste Muḥammad serait parti du Christianisme pour s'en éloigner. Qui croire? On dira que «in medio stat veritas», mais disposons-nous en réalité encore des éléments nécessaires qui nous permettent un jugement équilibré? Le problème de Muḥammad et des origines de son enseignement restent enveloppés de trop d'incertitudes. C'est encore à peu près comme prétendre de discerner «une mouche noire sur une pierre noire dans une nuit noire», ce que Allāh seul (nous apprennent les Arabes) peut faire. Une synthèse très intéressante sur les origines de l'Islâm, son «Umwelt», et son originalité, a été présentée par Rudi PARET, *Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Prophet*, (Stuttgart 1957).

Et sur les pratiques de l'Islām sommes-nous mieux renseignés? Qu'il y ait eu des emprunts, nul doute, mais lesquels et d'où? Pour François NAU, *La Religion du Qoran* (dans: *Le Muséon* 43 [1930] 221-252) le jeûne du Ramadān est un emprunt chrétien tout court, tandis que, de son côté, Bertold SPULER, *Geschichte der islamischen Länder*, I, (Leiden, 1952, 13) n'exclut pas une influence des disciples de Mani. Voici ses mots: « In der Praxis hatte Mohammeds veränderte Einstellung zum Judentum und Christentum zur Folge, dass er nun... anstatt des Fastens am 10. Muharram (entsprechend demmosaischen Versöhnungstage) einen ganzen Fastenmonat einführt, den Ramadān, während dessen nur nachts gegessen und getrunken werden darf. Hierbei hat er möglicherweise in Anlehnung an manichäische Vorbilder gehandelt, die er in Mekka kennen-gelerni haben konnte. » Ici rien de décisif, comme il se doit; mais la question examinée par F. GOITZIN, *Zur Entstehung des Ramadāns* (dans: *Der Islam* 18 [1929] 189-195) trouve une solution favorable à une influence juive, sans exclure celle du paganisme préislamique qui avait ses « quatre mois sacrés ». Sur l'adoption du Vendredi comme jour de prière, Otto SPIES, *Über den Ursprung des Freitags als Gottesdiensttag im Islam* (*Bonner Biblischen Beiträgen* I: *Alttestamentliche Studien* Friedrich Nötscher zum 60. Geburtstag, 1951, 246-264) a bien démontré que le choix a voulu marquer une opposition (comme déjà la direction de la *Qibla*) aux Juifs et aux Chrétiens, et la trompette des Juifs comme les cloches des Chrétiens auraient suggéré l'idée du mu'addin pour l'appel à la prière. Anton BAUMSTARK étudie le *Jüdischer und christlicher Gebetstypus im Koran* (dans: *Der Islam* 16 [1927] 229-248).

L'influence de Mani a été étudiée par Carsten COLPE, *Anpassung des Manichäismus an den Islam* (dans: *ZDMG* 109 [1959] 82-91, et n'oublions pas Michelangelo GUMI, *La lotta tra l'Islam e il Manicheismo* (Roma, 1927).

Pour la pensée hellénistique il faut lire Bertold SPULER, *Hellenistisches Denken im Islam* (dans: *Saeculum* 5 [1954] 179-193).

Giovanni GALBIATI a édité un texte arabe chrétien apocryphe dont l'original devrait être daté entre le VII^e et le XI^e siècle, à savoir *Iohannis Ecangelium apocryphum arabice*. In lucem edidit; latine convertit, Praefatione et Commentario instruxit Iohannes Galbiati (Milano, 1957). Étant donné la problématique que ce texte soulève, on ne peut rien tirer dans un sens ou dans un autre. À notre avis, il s'agit là d'un texte encore plus tardif. Voir Oscar LÖFGREN, *Zur Charakteristik des apocryphen Johannes Evangeliums* (dans: *Orientalia Suecana* 9 [1961] 107-130), et, {du même auteur: *Ergänzendes zum apocryphen Johannevangelium* (*ibid.* 137-144).

Au cours de son histoire, l'exégèse biblique a connu une période néfaste qui a commencé depuis le dernier quart du dix-neuvième siècle, et qui passe sous le nom de « concordance ». Ce terme indique l'effort des exégètes bibliques de se mettre à la page avec les nouvelles données de la science positiviste. Heureusement ce chapitre est déjà clos depuis plusieurs décades et classé. H. J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart* (Neukirchen, 1956). En Islām on a essayé d'entrer dans ce courant anti-scientifique et anti-religieux (sans s'en douter évidemment!) et on est arrivé bonnement à découvrir les principes atomiques, électroniques et électriques dans le Coran, la microbiologie, etc. Tout à fait comme chez nous on avait fait de Moïse un géologue parfait, ou comme chez les Thomistes, qui découvrent les principes de la doctrine sur l'énergie atomique dans la Somme de Saint Thomas d'Aquin! Les courants extrémistes et modérés de cette tendance ont été excellemment présentés par Jacques JOMIER, *Le Commentaire coranique du Manâr. Tendances modernes de l'exégèse coranique en Egypte* (Paris, 1954).

Les sourates du Coran ont attiré l'attention particulière des Orientalistes occidentaux, dont les conclusions ne sont pas toujours en accord avec celles des Tafsîr, sans pour autant être irrévérencielles envers le texte sacré. Arthur JEFFERY, *The Qur'ân as Scripture* (dans: *The Muslim World* 40 [1950] 41-55), à travers une étude détaillée du Coran, conclut que le *Kitâb*, en tant qu'Écriture sainte, est une idée venue à l'Islâm par le truchement de la pensée juive avec tout ce que cette idée implique. Alessandro BAUSANI, *Postille a Cor. II, 248 — XXIX, 23 — XX, 15* (dans: *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, I, Roma 1956, 32-51) arrive à conclure que Muḥammad connaissait les Écritures judéo-chrétiennes beaucoup mieux qu'on ne le pense généralement; que le Coran admet de contenir beaucoup de matériel symbolique et allégorique parmi lequel figure l'idée du Jugement final. Le Coran contiendrait, en outre, l'idée que l'avènement de chaque nouveau prophète (Moïse, Jésus, Muhammad) représente en soi-même un jugement, une sorte de fin du monde, un *furqân*. Bausani arrive jusqu'à affirmer que Muḥammad aurait eu conscience que même la fin du monde la plus lointaine représentait un signe d'un nouveau cycle prophétique postérieur à lui. L'idée et le terme: *ḥatamu n-nabiyîn*, contrairement à l'exégèse musulmane unanime sur ce point, n'impliqueraient pas nécessairement le concept d'un terme clos à jamais, étant donné que par *nabiyîn*, on entend les prophètes précédant Muḥammad, et chaque prophète en son temps, selon le Coran, serait *ḥatamu n-nabiyîn*. Bausani ajoute encore qu'une acceptation de l'idée cyclique de « fin du monde » aiderait aussi à résoudre les

difficultés inhérentes au célèbre discours eschatologique de Jésus et aux problèmes de la parousie chrétienne. Il faut l'avouer que ce sont là des idées suggestives : mais sont-elles aussi vraies ?

La III^e sourate (v. 54) a offert l'occasion à Louis MASSIGNON d'écrire une brochure, discutée et disputée, sur la fameuse ordalie christologique qui aurait été provoquée par Muḥammad lui-même et que l'auteur ferait grief aux chrétiens de ne pas l'avoir acceptée, à savoir *La Mubāhala de Médine et l'hyperdulie de Fatima* (2^e éd., Paris 1955). Le même sujet a été abordé, sans engagement et sans enthousiasme mystique, par Rudolf STROTHMANN, *Die Mubāhala in Tradition und Liturgie* (dans : *Der Islam* 33 [1958] 5-29).

La IX^e sourate a fait l'objet d'une étude remarquable de la part d'A. MOBERG, *An-nasī'* (*Koran* 9, 37) in *der islamischen Tradition* (Lund, 1931). Une analyse poussée de la II^e sourate est l'œuvre d'Edmund BECK, *Die Gestalt des Abraham am Wendepunkt der Entwicklung Muhammads. Analyse von Sure 2, 118 (124) — 135 (141)*, (dans : *Muséon* 65 [1952] 73-94). L'orientaliste anglais R. BELL a publié des études fort pénétrantes sur *The men of the A'rāf* (*Surah vii: 44*), (dans : *The Muslim World* 22 [1932] 43-48), sur la *Muhammad's pilgrimage pro lamation* (dans : *Journal of the Royal Asiatic Society* [1937] 233-244) et, finalement, sur la *Sūrat al-Ḥaṣhr. A study of its composition* (dans : *The Muslim World* 38 [1948] 29-42). L'orientalisme italien dans ce domaine peut présenter l'étude de A. BELLI, *Valore confermativo dell' 'Isrā' (Sūra XVII, 1)* (dans : *Avrom* 24 [1950] 61-71. August FISCHER a étudié *An-nağm. Sure 55, 5* (dans : *Islamica* 5 [1932] 198-210, 376-378). Les recherches d'A. Moberg sur la IX^e sourate ont été soumises à un nouvel examen par Johann FÜCK, *Zu an-nasī'* (*Koran* 9, 37) (dans : *OLZ* 36 [1933] col. 280-283) et les investigations d'August FISCHER avaient été précédées par celles d'I. Y. KRAČKOWSKI, *Zur Bedeutung von an-nağm im Koran (Sure 55)* (dans : *Comptes rendus de l'Académie des Sciences de Russie, Série B*, 1930, 181-185). De son côté Edmund BECK, *Die-Sure ar-Rūm* (dans : *Orientalia* 13 [1944] 334-355; 14 [1945] 118-142) s'est posé une problématique très difficile en s'aventurant dans le dédale des variantes extracanoniques du texte du Coran, des références parallèles, de la structure interne des sourates, du style et enfin de la « Umwelt » du Livre sacré dans l'intention de saisir aussi fidèlement que possible la pensée exprimée. Harris BIRKELAND, *The interpretation of Surah 107* (dans : *Studia Islamica* 9 [1958] 12-29), après un examen historique et philologique de la terminologie, il arrive à conclure que la sourate 107 est apparentée à la sourate 109 dans ses conclusions, à savoir que « the pagan Meccans are *kāfirūn* ».

Et voilà ce qui fera beaucoup de plaisir aux personnes qui aiment les animaux. Dans le Coran, il est question à plusieurs reprises

des animaux. Dans la XVI^e sourate, v. 51, il est dit qu'au même titre que les anges, les bêtes se prosternent devant Dieu. Dans la VI^e sourate, v. 38, le Prophète déclare à ses concitoyens que les animaux « forment une communauté [*umma*] pareille à vous » et ressusciteront un jour. Qui en désire savoir davantage peut lire G.-H. BOUSQUER, *Des animaux et de leur traitement selon le judaïsme, le christianisme et l'islam* (dans: *Studia Islamica* 9 [1958] 31-48).

Tous les biographes de Muḥammad ont été intrigués par une expression ambiguë dont la solution la plus probable nous paraît celle donnée par Carlo Alfonso NALLINO, *Il significato del vocabolo coranico « Ummi » applicato a Maometto et quello di « al-ʿUmīyyūn »* (*Raccolta di Scritti editi ed inediti*, II, Roma 1940, 60-65). Selon ce grand maître de l'orientalisme italien, *ummi* n'indiquerait point que le Prophète était non instruit (thèse exploitée par les compilateurs des Tafsīr et versée au dossier: Coran-miracle), mais tout simplement qu'il appartenait à la « *umma* = communauté » de ses concitoyens.

Ce terme a subi une transformation ethno-religieuse pour indiquer une « communauté » basée sur une foi commune, comme l'a démontré C. A. O. NIEUWENHUIJZE, *The Ummah. An analytic Approach* (dans: *Studia Islamica* 10 [1959] 5-22). Mais il y a aussi qui interprète le mot *ummi* comme synonyme de « païen préislamique » comme veut HARRIS BURKELAND, *The Lord guideth. Studies on primitive Islam* (Oslo 1956, 78-86) ce qui n'est pas en contradiction avec l'explication de Nallino, puisqu'il faut se placer dans la perspective temporelle des sourates 93, 94, 105 et 108 qui ont été révélées lorsque Muḥammad ne s'était pas encore complètement purifié des résidus du paganisme arabe auquel appartenait ses concitoyens.

L'attitude de l'orientalisme occidental face à l'étude du Livre sacré de l'Islām peut paraître aux pieux Musulmans sinon blasphème, tout au moins irrévérentielle. Mais telle n'est pas leur intention, et si parfois l'hypercritique les a poussés un peu loin, il y a eu même de sincères regrets (comme me le confiait un élève de J. H. Kramers). L'orientalisme, spécialement depuis la fin de la seconde guerre, a énormément évolué et il est désormais rare qu'on étudie l'Islām comme terme de confrontation soit avec le Judaïsme soit avec le Christianisme. Nous avons dit « rare », car il faut compter parfois avec les impondérables du milieu, des circonstances et des obéissances. La subtilité de la recherche de certains Orientalistes ne la cède en rien à l'effort des commentateurs musulmans pour faire parler le Livre sacré en forçant les textes, en lisant parmi les lignes et en saisissant ce qu'on n'a pas dit, mais qu'on aurait voulu dire. C'est ainsi que J. HENNINGER cherche des arguments coraniques sur l'Assomption de la Sainte Vierge, *Mariä Himmelfahrt im Koran*

(dans: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 10 [1954] 288-292) ou bien il découvre *Eine christliche Parallele zu den Paradieses-Jungfrauen des Korans?* (dans *Neue Zeitschrift für missionswissenschaft* 10 [1954] 301-302). La brochure de J.-M. 'ABD AL-ĠALĪL, *Marie dans l'Islam* (Paris, 1950) est un bon exemple d'équilibre entre la piété et la science. Le respect pour le Coran on le remarque même lorsque la recherche scientifique amène l'Orientaliste à aborder des thèmes qui, en Occident, appartiennent à la superstition, comme le mauvais œil étudié par Raimund KOBERT, *Zur Lehre des Tafsir über den bösen Blick* (dans: *Der Islam* 28 [1948] 111-121) qui semble se rattacher à des éléments aggadiques et rabbiniques du récit de Joseph.

Malgré toute la confiance que nous pouvons encore avoir dans notre savoir, il faut peut-être encore se référer à ce que nous lisons dans le grand commentateur du Coran aṭ-Ṭabarī:

« Quiconque se sert uniquement de son propre jugement pour traiter du Coran et il est dans le vrai, toutefois il est en défaut pour le simple fait d'avoir employé son jugement. En effet, sa tentative n'est pas celle d'un homme qui a la certitude d'être dans le vrai, mais seulement celle d'un homme qui conjecture et suppose. Or, quiconque traite de la religion selon sa propre conjecture profère contre Dieu ce qu'il ne connaît pas. »

Comme il y a conflit entre morale et droit, entre mystique et règle, ainsi il y a conflit entre exégèse biblique et théologie, entre *tafsir* et *Kalām*! Conflit plus apparent que réel, car nous oublions assez souvent que nous nous exprimons par symboles et à un moment donné du processus dialectique la réalité nous échappe. W. Montgomery WATT, *Early Discussions about the Qur'ān*, (dans: *The Muslim World* 40 [1950] 27-40) nous confirme ce que nous venons de dire, ainsi que HARRIS BIRKELAND, *Old Muslim Opposition against Interpretation of the Koran* (Oslo, 1955).

Le Coran, on le sait, avait été révélé dans une langue qui ne serait pas tout à fait celle des Banū Quraiš, un idiome arabe que toutes les tribus étaient loin de comprendre, mais dans un langage que Régis BLACHÈRE, *Histoire de la Littérature arabe des origines à la fin du XV^e siècle de J.-C.* (Paris, 1952, 66-82) définit comme une sorte de « koiné coranico-poétique ». Une contribution non négligeable est celle de Johann FÜCK, *'Arabiya. Untersuchungen zur arabischen Sprach- und Stilgeschichte* (Berlin, 1950). Mais au fur et à mesure que l'élément non arabe prenait de l'importance et pour d'autres raisons qui nous échappent à l'état actuel de nos ignorances (dans le temps on disait: de nos connaissances) on sentit le besoin de fixer les règles de la langue, afin que parût en pleine lumière ce miracle de beauté linguistique qu'était le Coran: le *i'ğāz al-Qur'ān*. Le *i'ğāz*

ou inimitabilité du Coran, c'est le seul miracle dont se prévaut le Prophète face à ses adversaires. Les exégètes musulmans consacrent à cette question (qui pour eux est un article de Foi) des chapitres entiers, voire des livres parfois très volumineux. Lorsqu'ils se penchent sur les qualités littéraires du Coran, les exégètes musulmans soulignent surtout la beauté des passages pris isolément et ils s'attardent sur la puissance d'évocation que représente, pour un auditeur musulman, tel mot, telle expression, tel morceau, le rythme, l'assonance, les sons et même les pauses: toute chose qui échappe à l'Orientaliste le plus érudit car il n'y a pas consonance entre le texte et son émotivité religieuse. Lorsque les musulmans veulent citer un exemple de *i'ğāz*, cette inimitabilité du Coran que l'Islām tient (nous l'avons dit) pour un article de Foi, ils choisissent un ou deux versets particuliers: celui de la sourate Hūd notamment, où est évoqué l'ordre de Dieu qui mit fin au déluge (XI, 46).

La question de l'inimitabilité du Coran devint donc rapidement classique. M. ABDUL ALEEM, *'Ijāz al-Qur'ān* (dans: *Islamic Culture* 7 [1935] 64-82, 215-233) nous renseigne que le caractère unique du Coran, son *i'ğāz*, déborda bientôt le champ théologique lorsqu'on se demanda si cette inimitabilité s'appliquait au contenu seulement ou à la forme aussi. Le même problème est étudié par un autre savant indien, M. BADRUDDIN ALAVI, *Inimitability of the Qur'ān* (dans: *Islamic Culture* 24 [1950] 1-15). D'abondantes et utiles références à ce sujet du point de vue de l'orientalisme occidental sont données par Gustav E. von GRÜNEBAUM, *A tenth-Century Document of Literary Theory and Criticism. The sections on Poetry of al-Bāqillānī's I'jāz al-Qur'ān translated and annotated* (Chicago, 1950).

A propos des idées d'al-Bāqillānī sur l'inimitabilité du Coran, Francesco GABRIELI, *Storia della Letteratura Araba* (Milano, 1951) remarque « che, a parte la singolarità dell'assunto, (sa théorie) è giudicata dai competenti fra le più intelligenti e fini pagine di critica araba giunte fino a noi ». Rudi PARET, *Der Standpunkt al-Bāqillānī's in der Lehre vom Koran* (dans: *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, I, Roma 1956, 294-303), considérant la théorie d'al-Bāqillānī du point de vue religieux islamique, croit pouvoir affirmer que dans son effort « in der Relativisierung der irdischen Erscheinungsformen des Korans... ist es in dieser Hinsicht ähnlich ergangen wie in neuester Zeit dem protestantischen Theologen Rudolf Bultmann mit seinem Versuch, das Evangelium zu "entmythologisieren". Wer sich zu einer positiven Religion bekennt, kann eben unmöglich über deren eigenen Schatten springen. »

On tient couramment qu'une des raisons principales pour laquelle les Musulmans s'adonnaient à la philologie arabe était d'acquérir une plus profonde connaissance du texte sacré. Eh bien,

des études orientales en Occident est assez éloquent. Henrik Samuel NYBERG, *Das Studium des Orients und die europäische Kultur* (dans: ZDMG 103 [1953] 9-21), Franz BABINGER, *Ein Jahrhundert morgenländischer Studien an der Münchener Universität* (dans: ZDMG 107 [1957] 241-269), Arthur J. ARBERRY, *British Orientalists* (London, 1943), Johann FÜCK, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig, 1955), Arthur J. ARBERRY, *Oriental Essays. Portraits of seven Scholars* (London, 1960), Rudi PARET und Anton SCHALL, *Ein Jahrhundert Orientalistik. Lebensbilder aus der Feder von Enno Littmann* (Wiesbaden, 1955).

Quelles que soient les réserves que, du point de vue purement religieux musulman, on puisse faire aux travaux et aux méthodes exégétiques des Orientalistes occidentaux contemporains, on doit toutefois reconnaître que, s'ils n'ont pas rendu un service immédiat à la religion islamique (ce qu'ils n'ont jamais prétendu faire), ils en ont certainement rendu d'incalculables à la culture et à l'érudition aussi bien occidentale que musulmane elle-même. Une meilleure connaissance et une meilleure appréciation des valeurs de la civilisation islamique est un bienfait pour ceux qui connaissent et pour ceux qui sont connus (1).

Beyrouth, 1963

ORIENT-INSTITUT DER DMG

(1) Cet article était sous presse lorsque nous avons eu connaissance de l'étude de Maxime Rodinson : *Bilan des études mahomédiennes*, in *Revue Historique*, fasc. 465, janvier-mars 1963, 169-220.