

Mit diesem, dem zehnten, Band der Schriftenreihe INĀRAH beginnt die *Nova Series*. Die Beiträge erscheinen nun in der jeweiligen Sprache der Autorinnen und Autoren. Abstracts aller Beiträge auf Deutsch, Englisch und Französisch sind am Ende des Bandes beigelegt.

Mit Beiträgen in deutsch, französisch oder englisch zum koranischen Vokabular, zu den Beziehungen zwischen Koran beziehungsweise Islam einerseits und dem Christentum beziehungsweise dem Neuen Testament andererseits, zu Veränderungen der islamischen Dogmatik und deren Widerspiegelung in Manipulationen an Koranmanuskripten, zu literarischen Zeugnissen über die islamische Frühgeschichte, zu einem der Rätsel des Korans und anderem.



INĀRAH 10



SCHILLER-MÜCKE

Die Entstehung einer Weltreligion VI

Markus Groß / Robert M. Kerr (Hg.)



SCHILLER-MÜCKE

Markus Groß / Robert M. Kerr (Hg.)

Die Entstehung einer Weltreligion VI



Vom umayyadischen Christentum
zum abbasidischen Islam

INĀRAH 10

SCHILLER-MÜCKE

Die Entstehung einer Weltreligion VI

INÂRAH

Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran

– NOVA SERIES –

Herausgegeben von
INÂRAH – Institut zur Erforschung
der frühen Islamgeschichte und des Koran

Markus Groß / Robert M. Kerr (Hg.)

Die Entstehung einer Weltreligion VI

Vom umayyadischen Christentum zum
abbasidischen Islam

Studia Islamica Philologica Necnon Theologica
Carolo-Henrico Ohlig Dicata

INÂRAH

Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran
Band 10

SCHILER & MÜCKE

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten

Kein Teil dieses Buches darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie oder einem anderen Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet werden.

All rights reserved

No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, transmitted or utilized in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without permission in writing from the Publishers.

© 2021 Hans Schiler & Tim Mücke GbR

Berlin und Tübingen

Erstausgabe

1. Auflage 2021

Umschlagabbildungen: siehe Seite 866

Druck: CPI buchbuecher.de

Printed in Germany

ISBN: 978-3-89930-389-6

Le Coran et le problème synoptique : quelques remarques préliminaires¹

Guillaume Dye

Lorsqu'on étudie la question de la genèse et de la constitution du corpus coranique, et notamment lorsqu'on s'intéresse à sa composition, à son écriture et à sa transmission, il peut être tentant de voir, pour l'essentiel, une succession d'étapes différentes : d'abord, la proclamation orale, puis la mise par écrit des divers textes ainsi composés (durant la vie de Muḥammad, et/ou plus tard), puis le rassemblement de ces textes épars, de manière à constituer un codex, puis enfin la transmission (notamment manuscrite) de ce codex.

Il se pourrait toutefois que ces étapes soient en réalité plus imbriquées et entrelacées, et que des questions relatives à la transmission écrite apparaissent à différents stades de la composition et de l'écriture du Coran, avant même la constitution finale, dans la seconde moitié du 7^e siècle, du codex coranique. On peut en avoir quelque idée en s'intéressant à ce qu'il est convenu d'appeler, en suivant l'usage dans les études néotestamentaires, le

1 Cet article reprend et développe deux communications, l'une prononcée lors du colloque Inārah à Mayence, le 2 mai 2019 (« Concepts and Methods in Qur'anic Studies »), à l'invitation de Robert M. Kerr, l'autre prononcée à Strasbourg, le 21 mai 2020 (« Le Coran et le problème synoptique »), à l'invitation d'Anne-Sylvie Boisliveau, Mehdi Azaiez et Iyas Hassan, dans le cadre du séminaire interuniversitaire « Composer, écrire et transmettre au premier siècle de l'islam » (Universités de Lorraine [Metz], Strasbourg et Lyon). Je remercie chaleureusement ces collègues et amis de m'avoir donné la possibilité de présenter mes idées devant des auditoires savants et attentifs.

« problème, ou la question, synoptique ». J'examinerai certains aspects généraux de cette question, telle qu'elle se pose dans le Coran, et je discuterai un exemple tiré du récit de la prosternation des anges devant Adam.

1. Traditions parallèles et problème synoptique

Au chapitre 9 de son *Traité des autorités théologique et politique* (1670), Spinoza remarque : « pour peu qu'on examine la façon dont, dans ces cinq livres [le Pentateuque], les préceptes et les récits sont mêlés et sans ordre, la confusion des temps, la répétition fréquente des mêmes histoires avec des changements graves parfois, on connaîtra facilement qu'on se trouve en présence d'une collection de textes amassés pour être ensuite plus aisément examinés et mis en ordre »². Cette question des versions parallèles d'un même récit est l'un des ressorts qui a mené, au 17^e siècle, au développement de la critique biblique et des approches historico-critiques. L'observation qu'il y avait, dans le corpus biblique, des versions différentes d'une même histoire, répétées dans différents livres ou dans différentes parties du même livre (par exemple David épargnant la vie de Saul en 1 Sam 24 et 26, ou les deux récits de la création), a conduit les premiers critiques bibliques, notamment Spinoza, Simon et Astruc, à remettre en question la vision dominante du Pentateuque et à formuler les rudiments d'une hypothèse documentaire. Depuis lors, l'étude des traditions parallèles a joué un rôle central dans les débats autour de l'analyse de la composition de la Bible³.

Les premiers praticiens des méthodes historico-critiques n'ont certes pas découvert l'existence de tensions et de contradictions dans le texte biblique : celles-ci avaient été remarquées depuis longtemps par les lecteurs attentifs de la Bible (on connaissait parfaitement, par exemple, les différences entre les livres de *Rois* et des *Chroniques*, ou les tensions entre divers récits des évangiles), qui s'efforçaient généralement d'en proposer une lecture harmonisante, censée montrer que ces contradictions n'étaient qu'apparentes, ou

2 Spinoza, Œuvres complètes, texte traduit, présenté et annoté par Roger Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1954, p. 751 (i.n.).

3 Cf. Aulikki Nahkola, *Double Narratives in the Old Testament*, Berlin de Gruyter, 2001.

mineures (voir *infra*). Ce qui marque un tournant, c'est le fait que ces auteurs voient dans la présence de telles versions parallèles un *indice* qui permet de réfléchir à l'histoire de la composition des écrits bibliques. La question n'est plus « que dit le texte ? Comment doit-on l'interpréter (entre autres choses, pour faire en sorte qu'il ne se contredise pas) ? », mais « comment se fait le texte, quelle est son histoire ? ».

L'expression « problème synoptique », ou « question synoptique », évoque quant à elle plus spécifiquement les études néotestamentaires⁴. Les trois premiers évangiles (Marc, Mathieu et Luc) présentent de fortes ressemblances qui les distinguent du quatrième (Jean), que ce soit dans le mode de composition, avec la succession de petites unités littéraires de genres variés (*logia*, paraboles, miracles, controverses) – là où Jean emploiera des séquences narratives plus larges –, ou dans le contenu même de ces unités littéraires, dont un nombre substantiel se retrouve dans deux des trois évangiles, ou dans les trois. Ces nombreuses similitudes (à côté, bien sûr, de divergences) permettent de présenter ces récits sur des colonnes parallèles (ce que l'on appelle une synopse), et ainsi de les « voir ensemble ». On désigne traditionnellement par « question synoptique », ou « problème synoptique », l'étude des relations entre ces différents écrits : quel est l'ordre chronologique de rédaction de ces différents textes ? Quels sont ceux qui dépendent les uns des autres, ou d'une source commune, et de quelle(s) manière(s) ?

Plus précisément, le cahier des charges que toute solution du problème synoptique doit idéalement remplir est le suivant : expliquer la triple tra-

4 Les pages suivantes sont très redevables à l'excellente introduction de Marguerat, « Le problème synoptique », dans Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie, éd. Daniel Marguerat, Genève, Labor et Fides, 2008⁴, p. 31-54, que le lecteur est invité à consulter pour plus de détails ; voir aussi e.g. Mark Goodacre, *The Synoptic Problem. A Way Through the Maze*, Londres, Continuum, 2001. Pour une discussion récente de diverses questions méthodologiques, notamment la nécessité d'élargir le champ des textes impliqués dans la comparaison (sans se limiter aux écrits canoniques) et d'approfondir les critères et arguments utilisés dans l'analyse du problème synoptique, voir John S. Kloppenborg, « Conceptual Stakes in the Synoptic Problem », dans *Gospel Interpretation and the Q-Hypothesis*, éd. Mogens Müller & Heike Omerzu, Londres, T&T Clark, p. 13-42.

dition (les passages communs à Marc, Mathieu et Luc) ; expliquer la double tradition (les passages communs à Mathieu et à Luc, mais absents de Marc) ; rendre compte des sémitismes du texte de Marc ; expliquer les accords mineurs (les modifications similaires du texte marcier chez Mathieu et Luc) ; rendre compte de l'ordonnancement identique des récits entre les différents évangiles.

Depuis le 18^e siècle, de nombreuses solutions au problème synoptique ont été apportées⁵. L'hypothèse de l'*Évangile primitif*, due à G.E. Lessing (1729-1784), considère les trois synoptiques comme des œuvres indépendantes, dérivées d'un évangile primitif aujourd'hui perdu, rédigé en hébreu ou en araméen (alors que les synoptiques sont en grec). Lessing pensait à l'*Évangile des hébreux* ou à l'*Évangile des nazaréens*, mentionnés par certains Pères de l'Église (Clément, Origène, Jérôme). Chaque évangéliste aurait puisé dans ce long « proto-évangile » rédigé par les apôtres. Cette hypothèse peut expliquer les convergences entre les trois synoptiques – à condition, toutefois, que chaque évangéliste ait eu accès à un même texte *grec*. Elle est cependant incapable d'expliquer les divergences entre évangiles (comme la naissance de Jésus, ou ses paroles finales), ni les matériaux propres à Mathieu et à Luc, ni les raisons pour lesquelles Marc aurait laissé de côté tant de matériau (on suppose alors parfois qu'il ne disposait que d'une version abrégée de l'évangile primitif, mais cela constitue une explication parfaitement *ad hoc*).

Une hypothèse radicalement inverse, celle des *fragments*, ou *diégèses*, est due à F.D.E. Schleiermacher (1768-1834). Elle suppose une fragmentation de la tradition à l'origine (ce qui apparaît pertinent), et considère que la rédaction des évangiles a consisté en la collecte de récits brefs, originellement indépendants les uns des autres. Il est à craindre que ce modèle ne puisse pas vraiment expliquer les identités de formulation entre différents évangiles ; plus grave encore, il ne peut pas rendre compte de la succession identique des péripécies. Contrairement au précédent, qui pouvait expliquer les convergences, mais pas les divergences, un tel modèle est susceptible d'expliquer les divergences, mais pas les convergences.

5 Je suis ici Marguerat, art. cit., p. 35-47.

L'hypothèse de la *tradition orale*, dont il existe diverses versions⁶, voit derrière la rédaction des évangiles la présence d'une tradition orale vivante. L'idée fondamentale est que « les accords entre les évangiles sont dus à la régulation apostolique de la tradition orale, tandis que les divergences traduiraient l'inflexion imprimée par chaque évangéliste en fonction de son cercle de lecteurs »⁷. Il est judicieux d'insister sur l'importance de l'oralité et de souligner la créativité des auteurs/évangélistes. Néanmoins, cette théorie, comme la précédente, rencontre de sérieux problèmes : elle ne peut expliquer ni les identités de formulations (que ce soit dans la double ou la triple tradition – sauf à supposer une fiabilité invraisemblable dans la mémorisation des textes), ni les parallélismes structurels.

Il est donc nécessaire d'adopter un autre type d'explication – ce que l'on pourrait appeler le *modèle généalogique*, selon lequel il existe un rapport de dépendance entre les différents évangiles.

De nombreuses variantes sont possibles, mais elles sont loin d'être toutes également convaincantes. La plus ancienne est celle d'Augustin d'Hippone (354-430), qui suit l'ordre canonique des évangiles synoptiques : Mathieu, puis Marc qui dépend de Mathieu, et enfin Luc qui dépend des deux précédents. Selon J.J. Griesbach (1745-1812), Mathieu est l'évangile de plus ancien, suivi par Luc, qui l'utilise, et par Marc, qui abrège les deux précédents. D'un point de vue combinatoire, huit variantes d'un modèle généalogique ne faisant pas intervenir d'autres textes que ces trois évangiles sont possibles : toutes ont trouvé des partisans, mais celles posant la priorité de Luc sont très minoritaires. Cependant, comme il y a d'excellentes raisons de considérer que Marc est l'évangile le plus ancien⁸, l'hypothèse faisant de Marc le premier évangile, suivi par Mathieu, qui l'utilise, et Luc, qui utilise les deux précédents, constitue un scénario qu'il convient de prendre au

6 Parmi les travaux récents, voir Bo Reicke, *The Roots of the Synoptic Gospels*, Philadelphie, Fortress Press, 1986 ; Samuel Byrskog, *Story as History – History as Story : The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, Leyde, Brill, 2002.

7 Marguerat, art. cit., p. 37.

8 Cf. Marguerat, art. cit., p. 39-41 ; Goodacre, op. cit., p. 56-83.

sérieux. Elle est connue comme l'hypothèse de Farrer, ou de Farrer-Goulder, et a été récemment défendue par Mark Goodacre⁹.

Cette dernière hypothèse repose sur l'idée que Luc connaissait l'évangile de Mathieu et que l'usage qu'il en a fait constitue le meilleur modèle explicatif de la double tradition, ce dont on peut cependant douter¹⁰. L'hypothèse majoritaire dans les études synoptiques (la « théorie des deux sources »), dont le principe remonte à C.H. Weisse (1810-1866), repose en revanche sur trois principes : premièrement, l'antériorité de Marc ; deuxièmement, l'existence d'une source commune à Mathieu et à Luc, appelée Q (de l'allemand *Quelle*, « source »), aujourd'hui perdue, qui a dû parvenir à Mathieu et Luc en grec, sous une forme écrite (la précision des parallèles textuels ne s'expliquerait pas autrement), et qui n'était pas un évangile au sens strict, mais une collection de *logia*¹¹ ; troisièmement, l'existence de différentes traditions propres à Mathieu et à Luc.

On peut tirer au moins deux leçons de l'histoire du problème synoptique dans les études néotestamentaires. Premièrement, parmi les nombreuses explications proposées, les modèles les plus convaincants sont ceux qui se révèlent les moins tributaires de la tradition (les supposés « indices externes »). Autrement dit, se fonder sur des éléments internes aux textes constitue la voie la plus sûre pour remplir le cahier des charges du problème synoptique : même si, historiquement, les premiers chercheurs ont pu chercher confirmation ou inspiration de leurs théories dans les écrits de Papias, Clément d'Alexandrie, Origène, Jérôme ou Augustin¹², l'antériorité de Marc

9 Cf. Mark Goodacre, *The Case against Q : Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem*, Harrisburg, PA, Trinity Press International, 2002.

10 Cf. e.g. John S. Kloppenborg, « On Dispensing with Q ? : Goodacre on the Relation of Luke to Mathew », *New Testament Studies* 49, 2003, p. 210-236.

11 Voir *The Critical Edition of Q*, ed. James M. Robinson, Paul Hoffmann, John S. Kloppenborg, Minneapolis/Louvain, Fortress Press/Peeters, 2000. Sur le fait que Q était bien un document écrit, cf. e.g. John S. Kloppenborg, « Oral and Literate Contexts for the Sayings Gospel Q », dans *Built on Rock or Sand ? Q Studies : Retrospects, Introspects and Prospects*, éd. Christopher Heil, Gertraud Harb et Daniel A. Smith, Louvain, Peeters, 2018, p. 49-72.

12 Voir James M. Robinson, « History of Q Research », dans *The Critical Edition of Q*, op. cit., p. xix-lxxi.

ou l'existence de la source Q sont fondées, prioritairement, sur l'analyse même des textes des évangiles.

Deuxièmement, le problème synoptique s'est révélé un stimulant extraordinaire pour mieux comprendre l'histoire des évangiles et le christianisme des origines. Il constitue la clé qui permet de comprendre la genèse des évangiles¹³ ; les outils et les méthodes qui ont été développés dans le cadre de cette approche ont permis des lectures d'une précision et d'une rigueur impensables autrement. Il n'y a certes pas d'unanimité parmi les chercheurs, et les résultats ont toujours une part d'hypothétique, mais le fait qu'un résultat (fondé sur une argumentation critique et rigoureuse) soit faillible et révisable ne signifie pas qu'il soit inutile, ni qu'il soit permis de l'ignorer – c'est au contraire une invitation à poursuivre, et affiner, un ensemble de méthodes qui ont la preuve de leur caractère fructueux. On pourrait d'ailleurs imaginer à quoi ressembleraient les études néotestamentaires si les savants s'étaient contentés des récits fournis par la tradition ultérieure : le résultat aurait été bien différent, infiniment plus arbitraire et moins sophistiqué – les études néotestamentaires auraient en fait très largement ressemblé aux études coraniques, telles qu'elles ont longtemps été pratiquées en Occident jusqu'à très récemment. Ainsi, Nöldeke et Schwally, s'ils ont noté l'intérêt des passages parallèles pour établir une chronologie relative du texte¹⁴, ne les ont nullement **utilisé** dans leur travail¹⁵, mais sont restés très tributaires du cadre général fourni par la tradition sunnite et la chronologie qui en est issue¹⁶.

13 Kloppenborg, « Conceptual Stakes in the Synoptic Problem », art. cit., p. 14.

14 Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qoräns*, bearbeitet von Friedrich Schwally, 1. Teil : Über den Ursprung des Qoräns, Leipzig, T. Weicher, 1909, p. 63.

15 Comme le remarque Karl-Friedrich Pohlmann, *Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft*, Darmstadt, WBG, 2015³, p. 86, n. 258.

16 Sur l'histoire des études coraniques en Occident, et le divorce entre études bibliques/néotestamentaires et études coraniques, cf. Guillaume Dye, « Le corpus coranique : contexte et composition », dans *Le Coran des historiens*, éd. Mohammad Ali Amir-Moezzi et Guillaume Dye, Paris, Éditions du Cerf, 2019, vol. 1, p. 733-846, notamment p. 756-760.

2. La question synoptique dans le Coran

À plusieurs égards, le Coran est un texte répétitif. Cela vaut bien sûr pour les récits : il n'est pas rare qu'il soit question de la même histoire à plusieurs endroits du corpus – par exemple celles de la prosternation des anges et du bannissement d'Iblis (Q 2:34 ; 7:11-18 ; 15:28-35 ; 17:61-65, 18:50 ; 20:116 ; 38:71-78) ou de Noé (Q 7:59-64 ; 10:71-74 ; 11:25-49 ; 23:23-30 ; 26:105-22 ; 54:9-17 ; 71:1-28)¹⁷. Mais cela concerne aussi d'autres genres littéraires, comme les textes d'instruction (comparer e.g. Q 23:1-11 et Q 70:22-35)¹⁸, ou les versets à caractère juridique (e.g., sur les interdits alimentaires, Q 2:173 ; 5:3 ; 6:145 ; 16:115)¹⁹.

Ces répétitions montrent clairement l'importance de tels passages, et des idées qu'ils véhiculent, aussi bien pour les éditeurs du codex (qui n'ont pas supprimé les répétitions) que pour la ou les communautés impliquées dans l'élaboration du Coran. Cependant, ces répétitions n'ont pas toutes la même fonction : dans certains cas, les passages répétés sont identiques ou quasiment identiques (par exemple Q 2:173 et 16:115) ; dans d'autres cas, il y a des différences de formulation qui peuvent être l'indice de changements et d'évolutions particulièrement significatifs.

Comment expliquer la présence de ces traditions parallèles, et que peuvent-elles nous dire sur l'histoire de la composition du Coran ? Plusieurs hypothèses sont théoriquement possibles²⁰.

17 Selon les cas, il peut s'agir de récits plus ou moins développés, ou de simples allusions.

18 Sur ces deux textes, et leurs relations, cf. Guillaume Dye, « Ascetic and Non-ascetic Layers in the Quran : A Case Study », *Numen* 66, 2019, p. 580-597.

19 Il existe un autre type de répétition, qui ne sera pas étudié ici : celui de formules stéréotypées, qui peuvent revenir à de très nombreuses reprises dans le Coran. Un bon exemple est celui des épithètes divines. Leur usage dans le Coran révèle l'existence d'un répertoire de formules dans lequel le ou les rédacteurs du Coran peuvent puiser à volonté, notamment pour conclure une péricope, ou pour avoir une rime pertinente.

20 Voir l'excellent panorama de Joseph Witztum, « Variant Traditions, Relative Chronology, and the Study of Intra-Quranic Parallels », dans *Islamic Cultures, Islamic Contexts. Essays in Honor of Professor Patricia Crone*, éd. Behnam Sadeghi, Asad Q. Ahmed, Adam Silverstein & Robert Hoyland, Leyde, Brill, p. 3-13. Le fait que le Coran soit un corpus (dû à un ou plusieurs auteurs) alors que

Une première explication relève de ce que l'on peut appeler l'explication « harmonisante », bien connue, et rejetée depuis longtemps²¹, dans les études bibliques et néotestamentaires²². Une lecture harmonisante suppose que la « véritable » histoire peut être obtenue en combinant les différents récits d'un corpus, qui donneraient chacun une version partielle de l'histoire. Ce faisant, cette approche minore les tensions et les contradictions entre différentes versions : « si les récits se contredisent, c'est seulement en apparence, ou sur des points de détail ». Ainsi, si Marc (16:5) dit qu'il y avait un ange à l'intérieur de la tombe, et que Mathieu (28:2) parle d'un ange à l'extérieur de la tombe, cela signifie qu'il y avait deux anges, un à l'intérieur, et un à l'extérieur²³. Si, dans le Coran, l'ordre divin chassant Adam et son épouse du Paradis est donné deux fois en Q 2:35-38, mais une seule fois en Q 7:24ss et 20:123ss, c'est, pour reprendre certaines explications des *mu-fassirūn*, pour donner plus d'emphasis au propos divin, ou bien parce qu'il s'agissait, pour le premier ordre, d'une descente du ciel éloigné vers le premier ciel, et pour le second, d'une descente du premier ciel sur terre. Toutes ces explications apparaissent cependant très artificielles²⁴. Entre autres inconvénients, la lecture harmonisante implique *in fine* que la version reconstruite, considérée comme la version « véritable », est en réalité incompatible avec la plupart, voire la totalité, des récits qui se trouvent effectivement dans le corpus.

Une seconde explication, proposée par Wansbrough²⁵, considère que ces versions parallèles sont des traditions indépendantes, peut-être régionales,

l'on a affaire, avec les évangiles synoptiques, à trois textes, avec au moins trois rédacteurs différents, ne change rien d'essentiel à la manière de poser la question synoptique.

- 21 Cf. par exemple Hermann Samuel Reimarus, 1778, *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, éd. G. E. Lessing, Braunschweig, Schwetschke & Sohn, 1778.
- 22 Il n'y a pas grand-chose à ajouter à l'excellente discussion de John Barton, *The Nature of Biblical Criticism*, Londres, Westminster John Knox Press, 2007, p. 13-27, à laquelle je renvoie le lecteur.
- 23 Augustin, *De consensu evangelistarum* 3:24 ; cf. Barton, op. cit., p. 15.
- 24 Comme le note Witztum, art. cit., p. 20. Sur ce passage, cf. Dye, « Le corpus coranique », art. cit., p. 812-815.
- 25 John Wansbrough, *Quranic Studies : Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1977 (réimpression 2004 :

incorporées, plus ou moins intactes, dans le codex coranique. Cette thèse est toutefois incapable d'expliquer les ressemblances – et parfois même l'identité de formulation – entre les versions parallèles d'un même passage. En d'autres termes, l'idée de traditions indépendantes est par définition incapable d'expliquer l'*interdépendance* manifeste des passages parallèles dans le Coran.

Une troisième explication suggère qu'avec ces versions parallèles, on a simplement la trace, la transcription, de différentes récitations orales d'une même histoire, « faites les unes à la suite des autres, à des moments rapprochés, à peu près comme des enregistrements différents du discours d'un homme politique prononcé à de nombreuses reprises au cours de quelques jours ou de quelques semaines »²⁶. L'utilisation d'un stock de formules variables, l'adaptation du récit à son contexte, le fait qu'une composition orale soit partiellement improvisée à partir d'une trame déterminée, et que deux performances ne soient donc jamais tout à fait identiques, expliqueraient les divergences entre différentes versions d'une même histoire. Notons que la formulation de Donner permet deux interprétations, ou plutôt peut faire référence à deux phénomènes différents : d'une part, l'existence de différentes performances orales d'un texte proche ; d'autre part, des différences dans la manière dont divers auditeurs ont pu se remémorer, et transcrire, une même performance orale.

Cette hypothèse (assez répandue) soulève toutefois des difficultés considérables²⁷. Tout d'abord, elle part du principe que tous les textes examinés relèvent du genre de la prédication orale, ce qui n'est pas le cas, non seulement parce qu'il ne s'agit pas toujours de *prédications* (les textes concernés relèvent de genres littéraires variés, et pas que du sermon)²⁸, mais aussi parce que pour les versions relevant des sourates les plus longues, l'hypothèse d'une composition *écrite* (sans le passage par une composition orale)

foreword, translation and expanded notes by Andrew Rippin, New York, Prometheus Books), p. 21.

26 Fred M. Donner, « The Qur'an in recent scholarship : challenges and desiderata », dans *The Qur'an in its Historical Context*, éd. Gabriel Said Reynolds, Londres, Routledge, 2008, p. 34.

27 Witztum, art. cit., p. 7-8.

28 Dye, « Le corpus coranique », art. cit., p. 790-799.

apparaît plus plausible²⁹. De plus, dans de nombreux cas, aussi bien la nature des ressemblances que la nature des différences entre versions parallèles ne plaident pas en faveur de cette hypothèse. Les ressemblances sont souvent trop proches pour s'expliquer autrement que par la référence à un texte écrit, et surtout un texte *établi* (voir *infra*). Les différences – parfois mineures, avec une simple adaptation stylistique au contexte, mais parfois significative d'un point de vue théologique, avec la suppression ou l'ajout d'éléments qui tentent de répondre à des problèmes spécifiques que posait le récit dans sa version précédente – ne favorisent pas non plus l'idée de souvenirs de différentes versions d'un même « sermon ». En effet, suivant ce scénario, on devrait observer plus de variété entre les versions, notamment sur des questions mineures, et moins de cohérence dans la manière dont s'opèrent les changements théologiques significatifs.

On en vient donc à une quatrième tentative d'explication³⁰ : celle de révisions et de reprises successives d'une même histoire, qui peut être réutilisée, adaptée, éventuellement modifiée dans le cadre d'une nouvelle composition. On a ainsi affaire à un travail de *réécriture* et de *recomposition*.

Deux questions (peut-être plus liées qu'il ne semble au premier abord) se posent alors. La première consiste à savoir quand situer ce travail de réécriture, et avec quels acteurs : doit-on penser qu'il relève, en totalité ou en quasi-totalité, du vivant de Muḥammad, impliquant éventuellement son cercle de scribes et sa communauté (Neuwirth, Sinai) ou, sans nier la possibilité d'un tel travail à l'époque de Muḥammad, doit-on prendre plus au sérieux l'idée d'une pluralité d'auteurs et considérer qu'une partie plus significative de ce travail a pu avoir lieu durant les années qui séparent la mort de Muḥammad de la constitution du codex coranique (van der Velden,

29 Angelika Neuwirth, « Structure, Linguistic and Literary Features », dans *The Cambridge Companion to the Qur'ān*, éd. Jane D. McAuliffe, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 101 : « Later sūras, comprised of multipartite verses with little poetic shaping and thus devoid of effective mnemonic technical devices, strongly suggest an almost immediate fixation in writing, or may even have been written compositions to begin with ».

30 Witztum, art. cit., p. 7-8.

Pohlmann, Dye)³¹ ? La seconde, qui concerne la nature exacte des relations entre les différentes versions d'une même histoire, et notamment le degré d'harmonie ou de complémentarité qu'il convient d'attribuer aux versions parallèles d'un même passage, mérite quant à elle une discussion plus spécifique.

3. Harmonies, tensions et complémentarité

Dans diverses études, Nicolai Sinai a revendiqué ce qu'il appelle une « lecture processuelle » du Coran. Il considère que les différentes versions d'une même histoire sont avant tout *complémentaires* :

« Functionally, there is no essential difference between updating an existing revelation by means of an interpolation, on the one hand, and deepening or re-interpreting the significance of that text by evoking it in a later surah, on the other hand, whether it be by means of a verbatim quotation or through the use of shared diction. Hence, as a matter of general methodology, a processual reading of the Qur'an must treat later suras' references to earlier ones – at least if one can reasonably attribute an interpretive function to them – in the same way in which additions are naturally treated: as utterances that are not semantically autonomous, i.e., make up self-contained texts, but rather say what they are meant to say only when read in close conjunction with, and in a sense as commenting upon, the earlier texts they are intended to illuminate, supplement, restrict, or modify. A processual reading of the Qur'an will thus have to take into account not only a given sura's link to its historical context of origin but also its link to the corpus of already existing revelations in order to bring to light any possible intra-Qur'anic interpretive role it might have. »³²

31 Je laisserai de côté cette question dans le présent travail. Cf. Dye, « Le corpus coranique », art. cit., p. 772-785, 815-822 ; Pohlmann, op. cit., p. 62-63, 96-97, 203-209, pour quelques réflexions.

32 Nicolai Sinai, « The Qur'an as Process », dans *The Qur'an in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, éd. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai & Michael Marx, Leyde, Brill, 2010, p. 438.

Sinai fonde cette « lecture processuelle » sur deux arguments principaux³³. Premièrement, les versions les plus anciennes ont continué à circuler à côté des versions les plus récentes, ce qui suppose qu'elles ont conservé une certaine forme d'autorité. Deuxièmement, les textes plus tardifs présupposent l'information fournie par les textes plus anciens, et ne la répètent pas.

À première vue, cette approche semble parfaitement raisonnable, mais il est bien connu que le diable est dans les détails. Qu'il convienne de lire les versions les plus tardives en prenant en compte les versions les plus anciennes est une chose, mais cela laisse justement ouverte la manière exacte de comprendre ou d'expliquer les liens et les différences entre versions parallèles – or l'approche de Sinai tend à minorer ces différences.

Commençons par le second argument – les versions plus récentes présupposent l'information fournie par les versions anciennes. À vrai dire, le Coran est, en règle générale, tellement allusif, qu'il présuppose beaucoup de connaissances implicites pour être entièrement compris – or ces connaissances implicites ne doivent être cherchées nécessairement, ou uniquement, dans d'autres textes coraniques³⁴. Les biens textuels³⁵ que possédaient les premières générations de *mu'minūn*, de « croyants », n'étaient pas uniquement des textes que l'on retrouvera plus tard dans le Coran – on

33 Nicolai Sinai, *Fortschreibung und Auslegung. Studien Zur Frühen Koraninterpretation*, Wiesbaden, Harrasowitz, 2009, p. 81-85.

34 Vouloir établir une chronologie relative en se fondant sur un tel critère peut donc se révéler assez hasardeux. Voir e.g. Witztum, « Variant Traditions », art. cit., p. 22, et les remarques infra, à propos des sourates 3 et 19.

35 Je rends ainsi le terme allemand *Textgut*, souvent employé par Pohlmann dans ses travaux. Pohlmann entend par *Textgut* une portion du texte coranique, envisagée pour elle-même, avant qu'elle ne devienne une partie du codex coranique. On pourrait cependant jouer sur l'étymologie et parler de « bien textuel » : en qualifiant un texte (quelles que soient ses dimensions) de bien textuel, on entend insister sur le fait qu'il s'agit d'un objet d'une certaine nature, qui est la possession d'une communauté, qui a de la valeur pour elle, et qui remplit une ou plusieurs fonctions pour les personnes qui fabriquent ce bien et pour celles qui l'utilisent. Le concept de bien textuel évoque aussi la manière dont un texte – que ce soit au niveau de son contenu, de sa signification pour ses lecteurs/auditeurs, ou de sa fonction –, est susceptible d'évoluer. Enfin, cela rappelle que les textes, étant des biens, circulent, s'échangent, sont acceptés ou rejetés, ont du succès ou non, pour toutes sortes de raisons.

pense en premier lieu à l'ensemble des traditions juives et chrétiennes qui constituent les « sous-textes » de nombre de péripécies coraniques, et qui étaient connus des producteurs du texte et d'une partie de l'audience. Ainsi, certains *logia* prophétiques ont été retenus dans le Coran, mais d'autres n'ont été transmis que dans les corpus de hadiths³⁶. Certains biens textuels n'ont pas été intégrés au Coran, et ont été oubliés, alors qu'ils étaient directement liés à des biens textuels qui, *eux*, ont été intégrés au Coran.

Autre point important : un élément du récit plus ancien qui est omis dans une version plus récente peut certes l'être parce qu'il est supposé connu de l'audience, mais il peut aussi l'être parce qu'il est dorénavant vu comme problématique par une partie au moins du milieu des producteurs du texte ou de celui des récepteurs du texte.

Sinai semble toutefois préférer une lecture plutôt irénique des relations entre versions anciennes et versions récentes :

« Witztum notes that my monograph inclines towards a complementary, even 'harmonistic' reading of different Qur'ānic versions of the same narrative, a stance regarding which he expresses some reservations (Witztum, 'Variant Traditions,' pp. 12 and 43). It may be useful to underscore that I do not of course mean to deny that different Qur'ānic sūras tell stories from significantly different angles. An obvious case in point are the Calf narratives in Q 7 and Q 20, the latter being distinguished from the former by the appearance of the notoriously enigmatic figure of al-Sāmirī, who is entirely absent from Q 7 (see Witztum, 'Variant Traditions,' p. 35). However, even in the view of such conspicuous divergence we can still ask how the Qur'ān's recipients would have been likely to respond to it. Assuming that Q 7 is posterior to Q 20 (which Witztum denies), how would Muḥammad's hearers have perceived Q 7's omission of al-Sāmirī? I maintain that they would have naturally assumed the later sūra to *complement* rather than to *contradict* the earlier one; that is, they would have naturally tended to view Q 7 as simply presupposing the existence of al-Sāmirī rather than as implicitly denying his

36 Voir e.g. Alfred-Louis de Prémare, *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris, Seuil, 2002, p. 317-321.

involvement in, and even his ultimate responsibility for, the making of the Calf. »³⁷

Le choix des mots est important. Sinai parle de « différents angles », ce qui revient à dire que c'est le point de vue sur l'histoire, ou la perspective, qui diffère (par exemple les éléments sur lesquels on met l'accent) – mais cela ne dit pas si les récits sont ou non en tension ou en contradiction. Il est certes possible qu'une telle lecture harmonisante soit possible, voire justifiée, dans un nombre de cas non négligeable. On peut ainsi facilement construire un récit coranique sur Marie qui mélange des éléments narratifs de Q 19:1-33 et Q 3:33-63 : naissance de Marie (Q 3:35-36), enfance de Marie (Q 3:37a), entrée de Marie au Temple de Jérusalem et dans le Saint des Saints (Q 19:16-17a), vie de Marie au Temple sous la garde Zacharie (Q 3:37b), annonce à Zacharie (Q 3:39-41, cf. Q 19:2-15), annonce à Marie (Q 3:42-47 ; 19:17b-21), naissance de Jésus, y compris le miracle du palmier (Q 19:22-26), puis retour de Marie au Temple (Q 19:27-33). On notera toutefois deux choses : d'une part, en divers endroits, la version de la sourate 3 est narrativement plus cohérente, ou plutôt plus linéaire, que celle de la sourate 19, qui est pourtant, de l'avis unanime, plus ancienne³⁸, d'autre part, il y a malgré tout des tensions entre les deux sourates – ainsi, en Q 19:17, c'est « Notre esprit » (*rūḥanā*) qui, sous la forme d'un « mortel accompli » (*bašaraⁿ sawiyyaⁿ*) est envoyé à Marie, et dialogue avec elle (il est assez naturel de voir là l'ange Gabriel), alors qu'en Q 3:42, 45, il est question des anges (au pluriel, *al-malā'ika*) qui parlent à Marie.

Quoi qu'il en soit, il y a beaucoup de situations où une lecture harmonisante risque de conduire à des contresens. Puisque Sinai met en parallèle, à juste titre, interpolations et réécritures, examinons plus avant la sourate

37 Sinai, « Two types of Inner-Qur'anic Interpretation », dans *Exegetical Crossroads : Understanding Scripture in Judaism, Christianity and Islam in the Pre-Modern Orient*, éd. Georges Tamer et al., Berlin, De Gruyter, 2019, p. 278, n. 59.

38 Autrement dit, une compréhension adéquate de la sourate 19 suppose que l'on connaisse la chronologie du récit auquel elle fait allusion, chronologie qui reprend en grande partie le Protévangile de Jacques, texte qui est aussi à l'arrière-plan de la sourate 3.

19³⁹. La polémique antichrétienne des v. 34-40 est une interpolation, alors que les v. 1-33 ne constituent nullement un texte anti-chrétien, mais sont au contraire un texte de convergence avec les chrétiens. Lire Q 19:1-33 à la lumière du texte le plus tardif, à savoir Q 19:34-40, constitue une *harmonisation* de Q 19:1-33 et Q 19:34-40, selon le prisme d'interprétation de l'interpolateur des v. 34-40. Or une telle harmonisation ne rend pas justice au contenu de Q 19:1-33, ni à sa rhétorique, ni au programme que l'auteur de ce texte entendait défendre, ni à la compréhension que nous pouvons chercher à avoir de la situation sociale où un tel texte a pu voir le jour. Lire le texte plus ancien à la lumière du texte plus récent, sur le modèle de ce qu'indique Sinai, c'est projeter sur le texte plus ancien l'image que le texte plus récent veut en donner : l'auteur de Q 19:34-40 entend marquer de manière résolue le fossé et l'opposition entre « croyants » (*mu'minūn*) et chrétiens, et lever l'ambiguïté qui était savamment entretenue par l'auteur de Q 19:1-33⁴⁰. Autrement dit, une lecture harmonisante risque bien de faire adopter au chercheur le point de vue des rédacteurs/éditeurs les plus tardifs, et en même temps celui de l'orthodoxie religieuse, ce qui revient à niveler les tensions et les différences⁴¹ – alors que ces tensions et différences font justement partie des meilleurs indices pour comprendre la préhistoire du corpus.

Prenons un autre exemple : la création de l'homme dans l'histoire de la prosternation des anges. La mention de Dieu qui insuffle Son esprit en Adam (cf. Gn 2:7) ne se trouve que dans les deux versions les plus anciennes (Q 38:72 ; 15:29). Son absence dans les autres versions (notamment Q 7:11) sera vue, si on adopte la grille de lecture de Sinai, comme un phénomène assez insignifiant – un simple détail de l'histoire qui a été laissé de côté, mais

39 Les lignes suivantes se fondent sur Dye, « The Qur'anic Mary and the Chronology of the Qur'an », dans *Early Islam : The Sectarian Milieu of Late Antiquity?*, éd. Guillaume Dye, Chicago, Oriental Institute, à paraître. Le lecteur peut comparer avec Sinai, *The Qur'an. A Historico-Critical Introduction*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2017, p. 81-87.

40 Il me paraît très probable que l'on ait affaire à deux auteurs différents, mais ces remarques restent valables même dans le cas d'un auteur unique.

41 Cela reflète bien la différence d'approche entre la « critique de la rédaction » et l'approche revendiquée par Neuwirth, et ~~donc~~ Sinai semble rester tributaire, à savoir la « critique canonique ». Voir Pohlmann, op. cit., p. 48, n. 123.

que l'audience connaissait déjà et pouvait mentalement compléter. On peut cependant penser que l'absence de cette mention est significative, et indique une gêne, parallèle à celle que l'on rencontre dans les histoires coraniques autour de Jésus, ressentie autour du rôle de l'esprit de Dieu dans la création (d'Adam, ou de Jésus) et des conséquences théologiques que l'on peut en tirer concernant la nature de Jésus et d'Adam⁴². Certains membres de l'audience pouvaient bien sûr pratiquer une lecture harmonisant les anciennes versions et les nouvelles, et considérer que l'idée que Dieu avait insufflé Son esprit en Adam restait d'actualité ; mais il est bien possible que d'autres membres de l'audience aient vu les choses différemment, et que le ou les producteurs des nouvelles versions aient délibérément omis cet aspect de l'histoire pour des raisons théologiques.

Le fait que les versions les plus anciennes (ou plutôt : certaines versions plus anciennes, car nous ne savons rien des possibles versions plus anciennes qui n'ont pas été retenues dans le corpus) aient été conservées atteste de leur importance, ou de leur autorité, dans la/les communauté(s) impliquées dans la genèse du corpus coranique. Or avoir de l'importance ou de l'autorité dans la/les communauté(s) coranique(s) ne signifie pas forcément avoir de l'importance ou de l'autorité pour *toute* la communauté coranique, ni sur toute la durée de la genèse du corpus coranique – comme si les tensions, les désaccords, et les discussions étaient inconcevables, ou ne pouvaient être que mineurs, et devaient trouver une résolution définitive dans l'autorité de Muḥammad ou dans le texte lui-même⁴³. Sinai poursuit :

« (...) Such an attitude of implicit harmonisation on the part of Muḥammad's adherents would have been decisively facilitated by the fact that more often than not, later Qur'ānic narratives do not directly contradict earlier ones. (...) I do not of course have any apologetic

42 Cf. Pohlmann, op. cit., p. 180-183 ; Dye, « Mapping the Sources of the Qur'anic Jesus », dans *The Study of Islamic Origins. New Perspectives and Contents*, éd. Mette Bjerregaard Mortensen, Guillaume Dye, Isaac Oliver & Tommaso Tesei, Berlin, de Gruyter, à paraître.

43 Il existe au contraire de nombreuses indices de telles tensions. Voir e.g. les commentaires des sourates 7 à 9 (Karl-Friedrich Pohlmann), 10 (Guillaume Dye et Julien Decharneux), et 73 (Guillaume Dye), dans *Le Coran des historiens*, op. cit., vol. 2a et 2b.

interest in denying that the Qur'ānic corpus does contain substantial internal tensions and even unequivocal inconsistencies. But I find it significant that obvious contradictions appear to be relatively infrequent between different Qur'ānic retellings of one and the same story. This, I maintain, would have encouraged the Qur'ānic community to process such variant narratives in a complementary or harmonistic manner (which is not to say that we, as critical scholars, should overlook the different theological and anthropological messages that may be expressed by different versions of the same narrative). »⁴⁴

Les contradictions ne sont peut-être pas si nombreuses, mais elles sont bien présentes – que dire, par exemple, de Q 5:51, 69, 82-83 qui, *stricto sensu*, ne se contredisent pas, mais paraissent (pour le moins) bien difficiles à harmoniser, ou du fait qu'en Q 38:71-73 ; 15:28-30, Dieu ordonne aux anges de se prosterner devant Adam juste après qu'Il l'aura créé (comme dans la version de la *Vie d'Adam et Ève*) – mais Adam, à ce moment du dialogue, n'est pas encore créé –, alors qu'en Q 7:11 ; 2:30-34, c'est après qu'Adam a été créé que Dieu ordonne aux anges de se prosterner⁴⁵ ? Mais la question centrale se situe plutôt ailleurs. Sinai voit dans le caractère (souvent) non contradictoire et « complémentaire » du texte coranique un fondement, une justification, pour une lecture « harmonisante » ou « processuelle ». Il me semble qu'il convient plutôt de partir du principe inverse : c'est au contraire l'activité des rédacteurs/éditeurs postérieurs, fondée sur une lecture « harmonisante » (puisque l'idéologie du texte final est celle des producteurs du texte final, qui entendent « normaliser » les biens textuels à leur disposition, *dans la mesure du possible*⁴⁶), qui explique le relatif nivellement des tensions.

La lecture processuelle de Sinai, même si elle se défend de toute prétention apologétique, apparaît ainsi très tributaire de la vision de l'orthodoxie, comme on peut le voir dans le passage suivant :

44 Sinai, « Two types », art. cit., p. 278, n. 59, continuée p. 279.

45 Le lecteur tenté par une lecture harmonisante est invité à lire Barton, op. cit., notamment p. 19-21.

46 Ce qui explique justement les nombreuses tensions et aspérités, l'activité de réécriture ne pouvant pas tout éliminer et laissant parfois des traces...

« The hypothesis that the Qur'ānic hearers would have processed variant stories in a complementary manner is also corroborated by the fact that the Qur'ān itself stakes out an explicit claim to be devoid of inconsistency (*ikhṭilāf*) in Q 4:82. This latter verse is also highlighted by Witztum, 'Variant Traditions', pp. 43 f., who rightly insists that we must 'distinguish between what the text tells us it is doing and what it actually does.' Yet what the text tells us it is doing may permit conjectures about how it would have been viewed and interpreted by the Qur'ānic *Urgemeinde*, who was presumably committed to the basic truth of what the text was telling them.⁴⁷ »

L'approche de Sinai relève ainsi d'une stratégie « protectionniste », laissant la manière dont le texte se définit dicter le cadre de l'analyse – ce qui conduit à peu près inmanquablement à reproduire la vision orthodoxe⁴⁸.

4. Q 38:71-85 et Q 15:26-45

On peut revenir aux questions liées à la transmission, et à la quatrième explication possible des récits parallèles dans le Coran, à savoir celle des révisions et reprises successives d'une même histoire. Je souhaiterais m'intéresser à certains aspects de l'histoire de la prosternation des anges et du

47 Sinai, « Two types of Inner-Qur'anic Interpretation », art. cit., p. 279, n. 59.

48 Sur la question du « protectionnisme » en histoire des religions (i.e. l'incapacité de distinguer entre réduction descriptive [la description inadéquate de la manière dont le sujet lui-même comprend son expérience], et réduction explicative [l'explication d'une expérience dans des termes qui ne sont pas ceux du sujet et qui ne doivent pas nécessairement recevoir son approbation], la seconde procédure étant parfaitement normale et justifiée, contrairement à la première), et le privilège exorbitant accordé aux discours émiqes, cf. Wayne Proudfoot, *Religious Experience*, Berkeley, University of California Press, 1985, chap. 6. Sur le protectionnisme dans les études néo-testamentaires, voir Stephen L. Young, « Let's Take the Text Seriously: The Protectionist Doxa of Mainstream New Testament Studies », *Method and Theory in the Study of Religion* 32, 2020, à paraître, et les quelques réflexions dans Dye, « Response to Stephen L. Young », *ibid.*

bannissement d'Iblis, dont il est question à sept reprises dans le Coran (Q 2:34 ; 7:11-18 ; 15:28-35 ; 17:61-65, 18:50 ; 20:116 ; 38:71-78)⁴⁹.

Pohlmann a proposé de solides arguments en faveur de la chronologie suivante : Q 38:71-85, puis 15:26-43, 7:11-24, 20:115-123, et enfin 2:30-38⁵⁰. Pour des raisons de place, je m'intéresserai ici seulement aux deux versions les plus anciennes, que l'on peut présenter sous la forme d'une synopse.

xxx : ajout de Q 15:26-43

xxx : texte commun aux deux versions

xxx : formulations différentes de la même idée

49 Cette histoire est l'une des plus discutées dans la littérature savante. Les analyses les plus convaincantes en termes de chronologie et d'analyse rédactionnelle sont à mes yeux celles de Pohlmann, *Die Entstehung des Korans*, op. cit., p. 85-153 ; pour d'autres approches, cf. Edmund Beck, « Iblis und Mensch, Satan und Adam. Der Werdegang einer koranischen Erzählung », *Le Muséon* 89, 1976, p. 195-244 ; Andrew G. Bannister, *An Oral-Formulaic Study of the Qur'an*, Londres, Lexington Books, 2014, p. 243-270 ; Sinai, « Two Types of Inner Qur'anic Interpretation », art. cit., p. 270-287 ; Neuwirth, « Negotiating Justice. A Pre-Canonical Reading of the Qur'anic Creation Accounts (Part I) », *Journal of Qur'anic Studies* 2/1, 2000, p. 25-41 ; id. « Negotiating Justice. A Pre-Canonical Reading of the Qur'anic Creation Accounts (Part II) », *Journal of Qur'anic Studies* 2/2, 2000, p. 1-18. Sur la question des sources et de l'exégèse du passage, voir aussi Gabriel S. Reynolds, *The Qur'an and its Biblical Subtext*, Londres, Routledge, 2010, p. 39-54 ; Azaiez et alii, *The Qur'an Seminar Commentary*, Berlin, De Gruyter, 2016, p. 58-67 ; Tommaso Tesei, « The Fall of Iblis and its Enochic Background », dans *Religious Stories in Transformation : Conflict, Revision and Reception*, éd. Alberdina Houtman, Tamar Kadari, Marcel Poorthuis & Vered Tohar, Leyde, Brill, 2016, p. 66-81 ; Carlos A. Segovia, « An Encrypted Adamic Christology in the Qur'an ? New Insights on Q 15:29, 21:91, 38:72 and 66:12 », dans *The Embroidered Bible: Studies in Biblical Apocrypha and Pseudepigrapha in Honour of Michael E. Stone*, éd. Lorenzo DiTommaso, Mathias Henze et William Adler, Leyde, Brill, 2017, p. 913-927.

50 Pohlmann, op. cit., notamment p. 114ss sur l'antériorité de Q 38:71-85. Précisions que la chronologie des péripécies ne reflète pas nécessairement la chronologie des sourates entières (cf. Dye, « Le corpus coranique », art. cit., p. 823-824). Q 17:61-65 et 18:50 sont difficiles à situer exactement, mais sont clairement postérieurs à Q 38:71-85 et 15:26-43.

Q 38 : 71-85	Q 15 : 26-43
	²⁶ wa-la-qad ḥalaqnā l-’insāna min ṣalṣālīn min ḥama’in masnūnⁱⁿ ²⁷ wa-l-ḡanna ḥalaqnāhu min qablu min nāri l-samūmⁱ ²⁶ Nous avons certes créé l’Homme d’une argile (<i>ṣalṣāl</i>) tirée d’une boue malléable, ²⁷ et les djinns, Nous les avons créés auparavant du feu de la [fournaise] ardente.
⁷¹ ’id qāla rabbuka li-l-malā’ikati ’innī ḥāliqun baṣaran min <i>ṭīnⁱⁿ</i> ⁷² fa-’idā sawwaytuhū wa-nafaḥtu fīhi min rūḥī fa-qa’ū lahū sāḡidīn^a ⁷³ fa-saḡada l-malā’ikatu kulluhum ’aḡma’ūn^a ⁷⁴ ’illā ’iblisā <i>stakbara wa-kāna mina l-kāfirīn^a</i> ⁷¹ quand ton Seigneur dit aux anges : « Je vais créer un mortel d’une argile (<i>ṭīn</i>). ⁷² Quand Je l’aurai harmonieusement formé et aurai insufflé en lieu de mon esprit/souffle, tombez devant lui, prosternés ! » ⁷³ Les anges, tous ensemble, se prosternèrent,	²⁸ wa-’id qāla rabbuka li-l-malā’ikati ’innī ḥāliqun baṣaran min <i>ṣalṣālīn min ḥama’in masnūnⁱⁿ</i> ²⁹ fa-’idā sawwaytuhū wa-nafaḥtu fīhi min rūḥī fa-qa’ū lahū sāḡidīn^a ³⁰ fa-saḡada l-malā’ikatu kulluhum ’aḡma’ūn^a ³¹ ’illā ’iblisā ’abā ’an yakūna ma’a l-sāḡidīn^a ²⁸ Et quand ton Seigneur dit aux anges : « Je vais créer un mortel d’une argile (<i>ṣalṣāl</i>) tirée d’une boue malléable. ²⁹ Quand Je l’aurai harmonieusement formé et aurai insufflé en lieu de mon esprit/souffle, tombez devant lui, prosternés ! » ³⁰ Les anges, tous ensemble, se prosternèrent,

⁷⁴ sauf Iblīs qui s'enfla d'orgueil et fut du nombre des infidèles.	³¹ sauf Iblīs qui refusa d'être avec ceux qui se prosternent.
⁷⁵ qāla yā-'iblisu mā mana'aka 'an tasğuda li-mā ḥalaqtu bi-yadayya 'a-stakbarta 'am kunta mina l-'ālīn^a	³² qāla yā-'iblisu mā laka 'allā takūna ma'a l-sāğidīn^a
⁷⁶ qāla 'ana ḥayrun minhu ḥalaqtanī min nārin wa-ḥalaqtahū min ṭīnⁱⁿ	³³ qāla lam 'akun li-'asğuda li-bašarin ḥalaqtahū min šalšālīn min ḥama'in masnūnⁱⁿ
⁷⁷ qāla fa-ḥruğ minhā fa-'innaka rağīm^{un}	³⁴ qāla fa-ḥruğ minhā fa-'innaka rağīm^{un}
⁷⁸ wa-'inna 'alayka la'natī 'ilā yawmi l-dīnⁱ	³⁵ wa-'inna 'alayka l-la'nata 'ilā yawmi l-dīnⁱ
⁷⁵ [Dieu] dit : « Ô Iblīs ! Qu'est-ce qui t'empêche de te prosterner devant ce que J'ai créé de Mes mains ? T'enfles-tu d'orgueil ou es-tu parmi les hauts placés ? »	³² [Dieu] dit : « Ô Iblīs ! Qu'est-ce qui fait que tu n'es pas parmi ceux qui se prosternent ? »
⁷⁶ Il répondit : « Je suis meilleur que lui. Tu m'as créé de feu et Tu l'as créé d'argile (ṭīn) ».	³³ Il répondit : « Je n'ai pas à me prosterner devant un mortel que Tu as créé d'une argile (šalšāl) tirée d'une boue malléable ».
⁷⁷ Dieu dit : « Sors d'ici car tu es maudit.	³⁴ Dieu dit : « Sors d'ici car tu es maudit.
⁷⁸ Sur toi Ma malédiction jusqu'au Jour du Jugement.	³⁵ Sur toi la malédiction jusqu'au Jour du Jugement.
⁷⁹ qāla rabbi fa-'anzīrnī 'ilā yawmi yub'aṭūn^a ⁸⁰ qāla fa-'innaka mina l-munzarīn^a ⁸¹ 'ilā yawmi l-waṭṭi l-ma'lūmⁱ ⁸² qāla fa-bi-'izzatika la-	³⁶ qāla rabbi fa-'anzīrnī 'ilā yawmi yub'aṭūn^a ³⁷ qāla fa-'innaka mina l-munzarīn^a ³⁸ 'ilā yawmi l-waṭṭi l-ma'lūmⁱ ³⁹ qāla rabbi bi-mā 'ağwaytanī la-

'uḡwiyannahum 'aḡma'īn^a ⁸³ 'illā 'ibādaka minhumu l-muḥlaṣīn^a ⁷⁹ Il répondit : « Seigneur, fais-moi attendre jusqu'au jour où l'on sera rappelé ». ⁸⁰ Il dit : « Sois parmi ceux à qui il est donné d'attendre, ⁸¹ jusqu'au Jour de l'instant connu ». ⁸² [Iblīs] répondit : « <i>Par Ta puissance</i>, je les égarerai tous, ⁸³ à l'exception, parmi eux, de Tes serviteurs sincères ».	'uzayyinanna lahum fī l-'arḍi wa-la-'uḡwiyannahum 'aḡma'īn^a ⁴⁰ 'illā 'ibādaka minhumu l-muḥlaṣīn^a ³⁶ Il répondit : « Seigneur, fais-moi attendre jusqu'au jour où l'on sera rappelé ». ³⁷ Il dit : « Sois parmi ceux à qui il est donné d'attendre, ³⁸ jusqu'au Jour de l'instant connu ». ³⁹ [Iblīs] répondit : « <i>Seigneur, parce que tu m'as induit en erreur, je ferai en sorte que [les choses], sur terre, leur apparaissent séduisantes</i>, et je les égarerai tous, ⁴⁰ à l'exception, parmi eux, de Tes serviteurs sincères ».
⁸⁴ qāla <i>fa-l-ḥaqqu wa-l-ḥaqqu</i> 'aqūl^u ⁸⁵ <i>la-'amla'anna ḡahannama minka wa-mimman tabi'aka minhum 'aḡma'īn^a</i> ⁸⁴ [Dieu] dit : « <i>La vérité ! Je proclame la vérité !</i> ⁸⁵ <i>J'emplirai la géhenne de toi et de tous ceux qui t'auront suivi</i> ».	⁴¹ qāla <i>hādā širāṭun 'alayya mustaqīm^{un}</i> ⁴² 'inna 'ibādī laysa laka 'alayhim sulṭānun 'illā mani ttaba'aka mina l-ḡāwīn^a ⁴³ <i>wa-'inna ḡahannama la-maw'iduhum 'aḡma'īn^a</i> ⁴¹ [Dieu] dit : « <i>Ceci est pour moi une vie droite,</i> ⁴² à l'exception des ceux des égarés qui te suivront, tu n'as aucun pouvoir sur Mes serviteurs, ⁴³ <i>En vérité, la géhenne est le lieu promis à tous</i> ».

Les deux textes sont extrêmement proches, avec de très nombreux accords *verbatim* (les deux tiers de Q 38:71-85 se retrouvent mot à mot dans Q 15:28-43, et dans le même ordre). La version de la sourate 15 commence par ce qui ressemble fort à un ajout tardif (v. 26-27 ; voir Q 55:14-15 ; 18:50), qui crée une redondance avec les versets suivants (v. 28-29), qui sont quasiment identiques à Q 38:71-72, à deux détails près : la présence de la particule *wa*, au début de Q 15:28, qui sert en fait à connecter les v. 26-27 à ce qui suit, et le remplacement du terme assez neutre *ḥīn*, « argile », par la formule *ṣaḥṣālīn min ḥama'in masnūn*, « une argile tirée d'une boue malléable ». Q 38:73 et Q 15:30 sont absolument identiques, alors que Q 38:74 et Q 15:31 diffèrent sensiblement, Q 38:74 mentionnant dès à présent l'orgueil d'Iblis comme la cause de son comportement, alors que Q 15:31 se contente de dire qu'il ne s'est pas prosterné.

Le dialogue qui suit, entre Dieu et Iblīs (Q 38:75-78 ; 15:32-35), se situe dans la lignée des parallélismes et des subtiles différences rencontrés auparavant : Q 38 continue à mettre l'accent sur l'orgueil d'Iblīs (v. 75, « t'enfles-tu d'orgueil... » ; v. 76, « je suis meilleur que lui »), alors Q 15 fait état de l'orgueil d'Iblīs de manière plus implicite (v. 33, « je n'ai pas à me prosterner... »). On notera également que la sourate 15 continue à remplacer *ḥīn* par *ṣaḥṣālīn min ḥama'in masnūn*. La différence entre « ma malédiction » (*la'nati*, Q 38:78) et « la malédiction » (*al-la'nah*, Q 15:35) n'est sans doute pas très significative : c'est typiquement le genre de différence qui peut s'expliquer soit par les aléas de la transmission manuscrite (ce que ne confirme pas, cependant, un rapide sondage parmi les anciens témoins matériels du texte), soit comme une variante lors de la performance orale de ces textes.

La suite du texte (Q 38:79-83 ; 15:36-40) est identique dans les deux versions, sauf pour un verset, Q 15:39 développant et précisant le propos de Q 38:82. L'ajout de précisions et nuances dans la version de la sourate 15 se retrouve également en conclusion, Q 15:42 n'ayant pas de parallèle dans la sourate 38.

Comment comprendre, plus concrètement, l'interdépendance entre ces deux versions ? Parlant des relations entre d'autres passages, à savoir Q 2:36-38 ; 7:24 ; 20:123, Witztum note :

« Pohlmann argues that the combination of two versions suggests a scribe working with written copies before his eyes. Although plau-

sible, this is not necessary. One could also imagine such editing taking place orally. Clear criteria for distinguishing between oral and written practices of composition and editing remain to be established.⁵¹ »

On peut trouver l'hypothèse de Pohlmann (un travail scribal, fondé sur des textes écrits) très convaincante pour Q 2:36-38 ; 7:24 ; 20:123, mais on ne peut pas exclure qu'un travail éditorial marqué par des accords *verbatim* sur des textes brefs – un verset – puisse faire l'économie du support d'un texte écrit. Concernant Q 38:71-85 et Q 15:26-43, en revanche, l'hypothèse d'une recomposition purement orale paraît assez peu probable.

On peut ici faire un nouveau détour par les études sur le problème synoptique dans les évangiles, qui ont également abordé la question de l'oralité et de l'écriture. Rappelons d'abord un fait évident, qui porte aussi bien sur le monde qui a vu naître les évangiles que sur celui qui a vu naître le Coran : il s'agit de cultures dans lesquelles l'oralité tient une place très importante, et où des textes sont avant tout destinés à être « performés » oralement, i.e. *récités* – mais qu'un texte soit destiné à être récité n'implique pas qu'il soit composé sans le recours à l'écrit⁵². Par ailleurs, même si l'oralité est importante dans ces sociétés, l'écrit l'est aussi : il ne s'agit pas de sociétés « purement orales » (voir à ce sujet la profusion d'inscriptions présentes dans la péninsule Arabique).

Les études néotestamentaires se sont notamment intéressées à la question du statut de la source Q : doit-on réellement poser une source écrite derrière les accords entre Mathieu et Luc, ou ne peut-on pas expliquer ces accords par l'oralité, sans le recours à un document écrit ? John Kloppenborg a, me semble-t-il, montré de façon très convaincante qu'on ne pouvait

51 Witztum, « Variant Traditions », art. cit., p. 21, n. 71, continuée p. 22.

52 Pour une bonne mise au point (qui ne porte toutefois pas sur l'Arabie tardo-antique), voir William A. Johnson, « Towards a Sociology of Reading in Classical Antiquity », *The American Journal of Philology* 121, 2000, p. 593-627. Sur le rôle de l'écrit dans l'Arabie antique, voir les études réunies dans Michael C.A. Macdonald, *Literacy and Identity in Pre-Islamic Arabia*, Ashgate Publishing, Farnham/Burlington, 2009, et du même auteur, « On the Uses of Writing in Ancient Arabia and the Role of Palaeography in Studying them », *Arabian Epigraphic Notes* 1, 2015, p. 1-50.

pas faire l'économie d'un document écrit : les accords entre Mathieu et Luc – des *longues* suites de mots identiques, de seize mots ou plus⁵³, ou des péricopes avec une grande *proportion* d'accords verbatim, alors que « *ethnographic and psychological studies of the transmission of materials in a purely oral environment indicate that lengthy verbatim recall is in fact rare* »⁵⁴, corroborent l'idée de l'usage d'un texte écrit, et d'un contexte littéraire.

Mais, dira-t-on, cela vaut peut-être pour Q, où il est question de se souvenir de paroles supposément entendues et transmises dans la communauté, mais qu'en est-il du Coran et de sa genèse, où il s'agit de se souvenir de textes *composés* ? Comme l'écrivait Alois Musil :

« Actuellement, le poète bédouin ne compose pas, d'un seul jet, une pièce étendue. D'ordinaire, il fait quelques vers, les répète à des personnages de son entourage, chargés de les retenir en leur mémoire ; ensuite il compose une deuxième série de vers qui s'ajoutent aux premiers et ainsi de suite jusqu'à ce que la pièce soit achevée. L'auteur tient compte des remarques qui lui sont faites et, sur ces avis ou d'après son expérience, il corrige ou modifie ce qui lui semble mal venu. »⁵⁵

Des péricopes coraniques – voire des sourates entières – ont-elles pu être ainsi composées ? Il y a certainement des strates du Coran (par exemple les brèves sourates de la fin du corpus, marquées non seulement par les rimes, mais aussi par les nombreuses allitérations, et les parallèles rythmiques) qui, au moins en partie, pourraient avoir été créées ainsi. Cela porte-t-il aussi sur des phénomènes de réécriture et relocalisation, comme celui auquel on a affaire avec ces passages parallèles des sourates 38 et 15 ? Le principe d'une composition orale avec un créateur (qui compose, et ne fait pas qu'improviser) et un mémorisateur, dont le rôle est finalement similaire à celui

53 Kloppenborg, « Memory, Performance and the Sayings of Jesus », art. cit., p. 105ss.

54 Kloppenborg, « Oral and Literate Contexts for the Sayings Gospel Q », art. cit., p. 52.

55 Musil, *Arabia Petraea*, 1928, cité dans Régis Blachère, *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^e siècle*, Paris, Maisonneuve, 1952-1966 (3 vols), vol. 1, p. 88. Pour une analyse subtile des poésies orales, cf. Dominique Casajus, *L'aède et le troubadour. Essais sur la tradition orale*, Paris, CNRS Éditions, 2012.

d'un support écrit, pourrait peut-être expliquer les accords *verbatim* entre Q 38:71-85 et Q 15:26-43 (i.e., il y a eu un travail *réflexif* de recomposition, mais sans recours à un support écrit), même si ce n'est sans doute l'hypothèse la plus probable. Mais pourrait-il expliquer également la *structure* des sourates 38 et 15 dans leur ensemble, et plus généralement la manière dont, dans le Coran, une péricope peut être réutilisée et adaptée au contexte littéraire plus large dans lequel elle s'insère, ou encore expliquer d'autres phénomènes dans le corpus coranique, comme des interpolations qui ont la forme de gloses⁵⁶ ? Tout ceci semble difficilement concevable dans le cadre d'une composition orale.

Il convient, bien sûr, de ne pas généraliser : oralité et écriture se mêlent dans la genèse et la constitution du corpus coranique⁵⁷, mais il convient de prendre au sérieux l'idée que la « nature synoptique » du Coran est le résultat d'une véritable œuvre *scribale*. On peut voir plus clairement le travail de recomposition qui est à l'œuvre en Q 15:26-43 par la présentation suivante, qui montre comment l'auteur de la seconde version⁵⁸ a opéré, ajoutant des éléments et en réécrivant d'autres⁵⁹. On peut imaginer le contexte de travail – le texte utilisé tient sur une face de parchemin, et on peut avoir, par exemple, un lecteur lisant le texte de la sourate 38 et un compositeur adaptant le texte récité dans le cadre de la mise par écrit de la

56 Deux exemples : Q 55:8-9 (cf. Dye, « Le corpus coranique », art. cit., p. 815-822) ; Q 91:13-14 (cf. Tommaso Tesei, « Commentaire de la sourate 91 », dans Le Coran des historiens, op. cit., vol. 2b, p. 2082-2085).

57 Ce que confirme d'ailleurs une analyse des traditions islamiques sur la fixation du texte coranique. Cf. Claude Gilliot, « Oralité et écriture dans la genèse, la transmission et la fixation du Coran », dans Oralité et écriture dans la Bible et le Coran, éd. Philippe Cassuto et Pierre Larcher, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2014, p. 99-142.

58 Il est impossible de dire si l'auteur de Q 15:26-43 est aussi celui de Q 38:71-85, ou s'il s'agit d'un second auteur qui a adapté Q 38 :71-85.

59 Je dois ce mode de présentation, extrêmement éclairant, à Manfred Kropp, « Die ältesten bekannten äthiopischen Sammlungen der Marienwunder im Codex Aureus der Marienkirche von Amba Gäßen und der Bethlehemkirche bei Däbrä Tabor », Oriens Christianus 100, 2017, p. 57-103. Il est particulièrement utile dans le cas de deux textes aussi proches.

sourate 15, ou bien un lecteur utilisant le support écrit du texte de la sourate 38, l'adaptant et le dictant à un copiste.

xxx : ajout de Q 15:26-43

xxx : texte commun aux deux versions

~~xxx~~ : texte de Q 38:71-85 absent de Q 15:26-43 mais réécrit

xxx: réécriture, en Q 15:26-43, de ~~xxx~~

- 26 **wa-la-qad ḥalaqnā l-'insāna min ṣalṣālin min ḥama'in masnūnⁱⁿ**
 27 **wa-l-ḡanna ḥalaqnāhu min qablu min nāri l-samūmⁱ**
 28 **wa-'id qāla rabbuka li-l-malā'ikati 'innī ḥāliqun baṣaran min ~~ḥama'in~~ ṣalṣālin**
min ḥama'in masnūnⁱⁿ
 29 fa-'idā sawwaytuhū wa-nafaḥtu fihī min rūḥi fa-qa'ū lahū sāḡidīn^a
 30 fa-saḡada l-malā'ikatu kulluhum 'aḡma'in^a
 31 'illā 'iblisu ~~stakbara wa-kāna mina l-kāfirīn^a~~ 'abā 'an yakūna ma'a l-
sāḡidīn^a
 32 qāla yā-'iblisu mā ~~mana'aka 'an tasḡuda li mā ḥalaqtu bi yadayya 'a~~
stakbarta 'am kunta mina l-'ālīn^a laka 'allā takūna ma'a l-sāḡidīn^a
 33 qāla ~~'ana ḥayrun minhu ḥalaqtanī min nārīn wa~~ lam 'akun li-'asjuda li-
baṣarin ḥalaqtahū min ~~ḥama'in~~ min ṣalṣālin min ḥama'in masnūnⁱⁿ
 34 qāla fa-ḥruḡ minhā fa-'innaka raḡīm^{un}
 35 wa-'inna 'alayka l-la'nat^a 'ilā yawmi l-dīnⁱ
 36 qāla rabbi fa-'anzirnī 'ilā yawmi yub'aṭūn^a
 37 qāla fa-'innaka mina l-munzarīn^a
 38 'ilā yawmi l-waḡti l-ma'lūmⁱ
 39 qāla ~~fa bi-'izzatika~~ rabbi bi-mā 'aḡwaytanī la-'uzayyinanna lahum fī l-
'arḡi **wa-la-'uḡwiyanahum** 'aḡma'in^a
 40 'illā 'ibādaka minhumu l-muḥlaṣīn^a
 41 qāla ~~fa l-ḥaḡḡu wa l-ḥaḡḡa 'aḡūl^a~~ ḥādā ṣirāṭun 'alayya mustaqīm^{un}
 42 'inna 'ibādī laysa laka 'alayhim sulṭānun 'illā mani ttaba'aka mina l-
ḡāwīn^a
 43 ~~la-'amla'anna wa-'inna ḡahannama minka wa mimman tabi'aka min~~
hum la-maw'iduhum 'aḡma'in^a