

DEUX ÉTUDES SUR LE CORAN*

PAR

CL. GILLIOT

A. LA COMPOSITION DES SOURATES MEKKOISES

A¹ *Présentation*

LES recherches sur la poésie arabe et sur le Coran connaissent depuis quelques années une évolution parallèle prometteuse. Longtemps, la poésie arabe a été considérée comme «une mine pour des enquêtes lexicales, grammaticales et pour des connaissances positives, historiques ...»; plus rarement, elle a été étudiée en tant que ... poésie¹. Le destin du Coran, comme le remarque A. NEUWIRTH dans l'ouvrage ici recensé qui est une thèse de Doctorat soutenue à Munich en 1976, n'a pas été différent. «Certes, il a été l'objet d'une inépuisable littérature, en tant que document pour l'histoire des religions, comme témoignage histo-

* Angelika NEUWIRTH, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, Berlin-New York, Walter de Gruyter («Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients»), Beihefte zur Zeitschrift «Der Islam», NF, 10), 1981; 16,5 × 24, , IX + 433. (Avec bibliographie, index des parties des sourates traitées, index des matières et des noms).

* G. LÜLING, *Über den Ur-Qur`ān. Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophelieder im Qur`ān*, Erlangen, H. Lüling, 1974; 14,5 × 20 cm, XII + 542, avec 9 index et bibliographie. (cité ici L1).

ID, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad. Eine Kritik am «christlichen» Abendland*, Erlangen, H. Lüling; 15 × 23 cm, 423 p., avec 3 index (cité ici L2).

¹ W. HEINRICH, *Die altarabische Qasīde als Dichtkunst. Bemerkungen und Gedanken zu einem neuen Buch*, in *Der Islam*, 51 (1974), p. 118. Il s'agit du CR paru aux p. 118-124 de cette revue pour R. JACOBI, *Studien zur Poetik der altarabischen Qasīde*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1971, xv + 219 p., ouvrage qui entre dans les nouvelles perspectives d'approche de la poésie arabe considérée en tant que poésie. On trouvera des réflexions semblables qui laissent augurer une évolution attendue dans Gregor SCHOELER, *Arabistische Literaturwissenschaft und Textkritik*, in *Der Islam*, 55 (1978), p. 327-339. Pour plus de littérature récente à ce sujet, on se référera à G. SCHOELER, *Die Anwendung der oral poetry - Theory an die arabische Literatur*, in *Der Islam*, 58 (1981), p. 205-236, qui est en même temps une recension de M. ZWETTLER, *The oral tradition of classical Arabic Poetry. Its character and implications*, Columbus, Ohio State University Press, 1978, XII + 310 p.

rique, culturel, grammatical et linguistique; mais il n'a guère été honoré par la science dans son essence même, en tant qu'il a été conçu dès l'origine, comme *discours liturgique* et *texte de récitation* (*Rezitations-text*)» (p. 1; c'est nous qui soulignons)².

La base de sa recherche n'est pas le Coran en tant que texte-recueil (*Text-Sammlung*), mais l'unité textuelle qui, selon elle, a été voulue par Muḥammad lui-même; la *sourate*, considérée comme le medium formel de l'annonce prophétique. C'est déjà dire que l'A. fait sienne la tradition islamique pour qui, du moins pour la période mekkoise, nous sommes avec les sourates, en présence d'unités qui remontent à Muḥammad; elle adhère, de même, à la présentation musulmane concernant l'établissement du *textus receptus* sous 'Uṭmān (p. 2).

Quant au choix des textes étudiés et à l'ordre de leur examen, ils suivent la chronologie relative élaborée par Th. Nöldeke: sourates de la première période mekkoise, sourates de la deuxième période mekkoise (période tardive)³. Cependant, dans le souci de faciliter la consultation de son ouvrage, l'A. suit, à l'intérieur de ces deux périodes, l'ordre des sourates qui est celui de la Vulgate actuelle et non celui de Nöldeke. Il en est ainsi notamment pour l'examen critique des terminaisons traditionnelles des versets (1.2. = p. 20-63), pour la composition des sourates et leurs constituants (4.1.4. = p. 204-237 dans la première période; 4.2.3. = p. 264-289, dans la deuxième période; 4.2.4. = p. 290-313, dans la troisième période), ainsi que pour la transcription des sourates mekkoises (p. 361-420).

Avant de procéder à l'analyse proprement dite des *sourates conçues dès l'origine* comme devant remplir une *fonction* dans la *composition* du Coran (Ch. IV, p. 175-321), l'A. essaie de trouver un critère de base pour la *division des versets* (Ch. I, p. 11-63). L'articulation des versets étant marquée par les *rimes*, elle donne ensuite une description de celles-ci et délimite les suites rimiques afin d'examiner les différents *groupes de versets* qui vont formellement ensemble et qui assurent une *fonction* dans la *composition des sourates* (Ch. II, p. 65-115). Il est nécessaire de lire ici l'excursus sur l'*accent* dans le Coran, que l'A. a placé à la fin du volume

² L'A. avait déjà donné un aperçu de sa méthode et de la direction de son travail dans A. NEUWIRTH, *Zur Struktur des Yusuf-Sure*, in W. DIEM und St. WILD, *Studien aus Arabistik. Anton Spitaler zum 70. Geburtstag*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1980, p. 123-152; à ce sujet, en particulier, cf. p. 123 et pour les ouvrages utilisés dans l'analyse littéraire, p. 124.

³ Th. NÖLDEKE/F. SCHWALLY, *Geschichte des Qorans*, I, 1909², réimp. Hildesheim-New York, Georg Olms, 1970, p. 66-164, cité par la suite GdQ I.

(p. 325-359), étant donné que pour elle, la description des rimes coraniques ne peut être abordée que lorsqu'on a déterminé le rôle de l'accent du mot (p. 4). Le Chapitre III (p. 117-174), qui est le dernier travail préliminaire à l'analyse proprement dite des sourates, est consacré à l'étude du verset coranique et de sa structure.

Tel est le plan général d'un ouvrage dont les parties sont très dépendantes les unes des autres, la démarche exigeant constamment un mouvement de va-et-vient entre l'étude de la division des versets, de la rime, de la structure des versets et des groupes de versets et même de l'accent. L'A. en est conscient et nous en avertit dès le début de son livre. En effet, l'on se trouve, dès l'abord, dans un cercle vicieux qui peut être résumé ainsi: pour soumettre à l'épreuve la division traditionnelle des versets, on a besoin de critères qui permettent l'examen de la rime et de la structure des versets; mais ces deux processus exigent, à leur tour, qu'on procède à une enquête sur la division des versets (p. 14). Si l'étude critique de la division des versets a été placée au début, c'est qu'un jugement définitif sur la rime et la structure des versets viendra, une fois déterminées les limites des versets. Il y a donc imbrication des deux études, la critique de la division traditionnelle des versets se faisant à l'aide de deux critères qui sont la *rime*, d'une part, et la *structure des versets et des groupes de versets*, d'autre part.

I LA DIVISION DES VERSETS

Pour chaque sourate mekkoise, les terminaisons des versets sont examinées à l'aide de ces deux critères, le système de Kūfa servant de base pour la division des versets, avec les variantes répertoriées par A. Spitaler⁴. On comprendra que l'analyse de la structure du verset vienne compléter ici l'attention portée à la rime. En effet, il existe des «valeurs rimiques» (*Reimpotenzen*) en dehors des fins de versets; à l'inverse, des «rimes» peuvent sembler annoncer une fin de verset alors qu'il n'en est rien. Ainsi pour *Coran*, 86,15-17.

⁴ A. SPITALER, *Die Verszählung des Koran nach islamischer Überlieferung mit Vorwort von Otto Pretzl*, in *SBBayer. Ak.*, 1935, I, 74 p. Pour les tableaux d'ordonnance, p. 29s. On trouvera la reprise d'un certain nombre de textes fondamentaux sur l'histoire du texte coranique dans R. PARET, *Der Koran*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, p. 389-414, avec notamment quelques articles fondamentaux de G. Bergsträsser, O. Pretzl, A. Spitaler et A. Jeffery. On sait que les importantes archives de Bergsträsser ont été détruites en 1945. Ainsi se trouvait interrompu le projet d'édition critique du Coran dont G. BERGSTRÄSSER, *Plan eines Apparatus Criticus zum Koran* in *SBBay. AK.*, 1930, 7, repris dans R. PARET, *Der Koran, op. cit.*, p. 389-397, a lancé l'idée.

15 *innahum yakīdūna kaidā*

16 *wa-akīdu kaidā*

17 *fa-mahhili l-kāfirīna umahhilhum ruwaidā*

(après correction de *amhilhum*, faite par l'A. à la suite de R. PARET, *Kommentar*, 1971¹, p. 86; 1980³, p. 507). Selon la première numérotation de Médine (M I), 15 + 16 ne font qu'un même verset et la valeur rimique n'indique pas ici une fin de verset comme le montre le parallélisme de structure entre 15 + 16 et 17 (p. 16 et 32)⁵.

La structure du verset peut également être un critère en l'absence de rime (1.1.2.2, p. 17-19). Ainsi en *Coran* 84, 7-12, le choix sur la division des versets se fait à partir du parallélisme entre les deux groupes 7-9 et 10-12 (p. 18). C'est encore l'examen de la structure de deux groupes de versets qui fait apparaître une autre division possible qui a échappé à la tradition en 79, 37-41

37 *fa-ammā man ṭagā*

38 *wa-āṭara l-ḥayāta d-dunyā*

39 *fa-inna l-ḡaḥīma hiya l-ma'wā*

40a *wa -ammā man ḥāfa (maqāma rabbihi)*

40b *wa-nahā n-naḥsa 'ani l-hawā*

41 *fa-inna l-ḡannata hiya l-ma'wā*

Après *ṭagā*, l'ensemble des compteurs, sauf deux, voient une fin de verset; en revanche, ils n'en voient pas au v. 40 qui lui correspond tout à fait, car les mots ajoutés «*maqāma rabbihi*» font que la rime n'apparaît pas; or, il faut voir en 40-41 3 versets, comme l'indique le parallélisme de construction avec les trois versets qui précèdent (p. 18 et p. 30)

L'accent dans le Coran

Avant d'aborder l'enquête sur les rimes, il faut voir la façon dont l'A. se représente l'accent du mot. En effet, «avec le Coran nous sommes en présence d'un genre littéraire qui n'est pas dépendant de la métrique (*nicht metrisch gebunden*); c'est pourquoi la rime ne saurait être, comme c'est le cas dans la poésie arabe classique, limitée à la simple correspondance des consonnes et des qualités syllabiques. Or la question de l'intensité et de la place de l'accent du mot en arabe ancien demeure ouverte dans la recherche jusqu'à ce jour: on ne saurait donc tirer des conclusions sur l'accent du mot dans le Coran à partir des conditions qui sont celles de l'environnement linguistique de celui-ci. C'est pourquoi, il est nécessaire de procéder à un examen propre» (p. 4).

⁵ A. SPITTALER, *art. cit.*, p. 69.

Bien que l'A. ait placé son dossier sur l'*accent* en excursus à la fin du volume, on peut dire dès maintenant que ce ne sera certainement pas la partie de son œuvre la moins critiquée, surtout par les phonologues, générativistes ou non! (p. 326-359). Cette étude commence par la présentation des thèses qui s'affrontent dans ce domaine, comme on le sait (p. 325-341), et nous n'entrerons pas ici dans les détails de cette discussion bien connue par ailleurs. Ne pouvant tabler sur des conclusions sûres concernant l'accent du mot dans l'environnement linguistique du Coran (arabe ancien, dialectes arabes anciens, poésie), l'A. procède à un examen propre au Coran (p. 342-359).

Dans cette analyse, l'A. tient compte essentiellement de l'orthographe coranique (p. 347-349) et de l'examen de la structure des rimes à partir du système «syrien» et du système «occidental» d'accentuation (p. 349-356), laissant de côté la récitation coranique comme base de recherche, faute d'études suffisantes à ce sujet (p. 356-357).

La conclusion de l'A. est que: «sur la base de ces deux enquêtes (= orthographe et structure de la rime), on peut penser avec beaucoup de vraisemblance, que le Coran est basé sur le système d'accentuation utilisé également par la langue littéraire (*Hochsprache*) et par le dialecte de l'espace syro-libanais. L'alternative du système «occidental» (= l'arabe d'Espagne et les dialectes maghrébins modernes) apparaît invraisemblable eu égard à l'orthographe et s'exclut d'elle-même à partir de l'inventaire rimique» (p. 357). L'A. pense même, à partir de là, que la langue littéraire et les dialectes dans l'aire syrienne ont adopté la pratique accentuelle du ḥiġāzien. Le système «syrien» aurait déjà été en usage au Ḥiġāz au VII^e siècle. Il fut adopté ensuite par la langue littéraire et les dialectes d'un territoire ayant un rôle culturel central (p. 358).

II LA RIME DANS LES SOURATES MEKKOISES

L'application du terme «rime» à certaines terminaisons de versets coraniques est ici analogique et il faut faire abstraction des conditions qui prévalent en poésie: «La rime coranique suit, comme il nous sera donné de la montrer ici, des lois formelles qui sont indépendantes de celles de la poésie» (p. 65). L'une des raisons pour lesquelles ni Th. Nöldeke, ni F. Schwally n'ont pu rendre compte avec justesse de la rime coranique, c'est que le critère pour eux était d'abord la poésie; ils ont donc constamment fait des comparaisons entre les pauses dans le Coran et leur équivalent en poésie ou en prose rimée (p. 68). F. Schwally, de son côté, n'a pas tenu compte d'un élément important du mot rimé, *l'accent*.

Un certain nombre de recherches préliminaires doivent progressivement conduire ici à des réflexions sur la signification de la continuité et du changement de rime pour les sourates mekkoises (p. 76). Ces recherches sont essentiellement fondées sur la classification des rimes coraniques de la période étudiée. Le résultat de la classification et de la statistique des rimes des trois périodes est donné dans deux tableaux, alors que le processus par lequel on arrive à la rédaction de ces tableaux n'est décrit que pour les sourates de la II^e et de la III^e période (2.2., p. 77-90). Selon la position de l'*accentuation* du mot à la rime, on peut distinguer trois classes rythmiques :

- rimes avec accentuation sur la dernière syllabe
- rimes avec accentuation sur la pénultième
- rimes avec accentuation sur l'antépénultième

On obtient ainsi 12 types principaux de rimes qui sont ici décrites pour la II^e et la III^e période (p. 79-90). Le but est de parvenir, d'une part, au contrôle des terminaisons des versets coraniques sur la base de critères internes et, d'autre part, de montrer la fonction des changements de rime là où ils affectent des groupements de versets (p. 75).

On sait que les rimes des sourates de la première période mekkoise sont plus variées ; mais ce phénomène du changement des rimes est vu habituellement comme une pratique de la prose rimée, sans qu'on s'interroge sur sa fonction éventuelle. L'analyse du changement de rime (*Reimwechsel* = des schémas de rimes différents pour chaque groupe de versets) et de la modification de la rime (*Reimabwandlung* = même schéma de rime, mais changement de la consonne qui est à la rime) (p. 92, 99) pour la première période mekkoise, montre que ces deux phénomènes sont employés pour marquer la composition (p. 98-101). Quant aux rimes isolées, elles servent à mettre en valeur des versets particulièrement importants, pour la composition (p. 90-97).

Comme la diversité des types de rimes ainsi que la fréquence de leur changement diminuent dans les deux autres périodes, on est en droit de se demander si le changement de rime perd de son importance pour la composition (p. 101-111). Le spectre de la rime diminue considérablement ; cependant, là où il y a changement ou modification (*Reimwechsel/Reimabwandlung*), on a toutes les chances de trouver également un découpage dans la composition dont le motif se trouve dans le contenu (p. 114).

L'analyse qui suit, celle du verset coranique et de sa structure, est particulièrement délicate, le verset coranique n'étant pas une grandeur constante.

III LE VERSET CORANIQUE ET SA STRUCTURE

L'articulation du Coran en unités de discours (*Redeeinheiten*) est pour l'A. sa caractéristique fondamentale; d'elle dépend l'analyse du style et de la composition des diverses sourates. Si l'on a pu émettre des doutes sur le caractère primitif de ces «versets», c'est qu'on a confondu entre division en versets et numérotation des versets (p. 118)⁶. En effet, le fait que dans les plus anciens manuscrits seulement une rime sur cinq ou même sur dix soit marquée, n'indique pas de soi que le texte coranique ait été vu comme un continuum. Une fois le verset pris au sérieux comme unité pour une réflexion sur la composition du Coran, il reste à saisir le verset coranique dans son originalité.

Certes, les versets des premières sourates de la première période témoignent encore clairement d'une origine proche de la prose rimée et rythmée (*sagħ'*); mais une évolution se fait jour dès la fin de la II^e période, qui se déploie tout à fait dans la III^e période, où l'on voit une tendance à l'établissement d'une forme autonome qui n'a pas, selon l'A., d'analogie dans la littérature arabe, pas plus que dans d'autres littératures (p. 118). L'expression «prose rimée» n'est pas très heureuse, dans la mesure où les passages les plus anciens ne sont pas de la prose et où, pour la suite, la rime n'est qu'un des nombreux critères formels qui permettent de définir le verset coranique.

Si l'A. a maintenu ici la triple périodisation en tant que chronologie relative (Nöldeke), l'incidence de cette périodisation sur l'analyse de la composition est bien différente de celle qu'on trouve par exemple chez Th. Nöldeke, chez F. Rückert et chez G. Weil⁷.

En effet, chez ces auteurs, comme de façon plus générale chez presque tous ceux de l'ancienne école orientaliste, *une comparaison constante avec la poésie* fait que la périodisation ne devient pas un cadre pour la présentation de la structure interne des versets, mais l'occasion d'établir une échelle de valeur: les versets deviennent «plus longs»,

⁶ R. BLACHERE, *Le Coran*, I, Paris, 1947, p. 100: «La division en versets paraît, à l'inverse, n'avoir rencontré aucune résistance». De même, ID, *Histoire de la littérature arabe*, II, Paris, 1964, p. 204. Concernant l'âge de la tradition de numérotation des versets; O. PRETZL, *Vorwort* = introduction à A. SPITALER, *Die Verszählung*, art. cit., p. 1, écrit: «La connaissance de la numérotation des versets a été pratiquée dès la fin du premier siècle de l'hégire comme condition nécessaire à l'écriture du Coran; il en était de même des statistiques massorétiques, du calcul du nombre des lettres, de la division en huitains, en dizains et en trentains ...».

⁷ F. RÜCKERT, *Der Koran*. Im Auszuge übersetzt von Friedrich Rückert, herausgegeben von August Müller, Frankfurt am Main, J.D. Sauerländer, 1888; G. WEIL, *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*, Bielefeld, 1844¹, 1878².

«plus amples», «plus prosaïques». Ces comparatifs ne permettent pas de saisir l'articulation interne des versets, parce que le verset coranique et son évolution sont mesurés à l'aune de la poésie. Or l'évolution devrait être vue comme une évolution interne: dans la période mekkoïse tardive, le discours coranique a atteint plus de liberté dans l'expression par rapport aux périodes plus anciennes; il y a plus de place pour l'expression des figures rhétoriques les plus variées, plus de flexibilité pour la construction de périodes plus développées (p. 118).

Le problème est donc de pouvoir accéder à cette «position médiane caractéristique du Coran» (... *der eigentümlichen Mittelstellung des Koran beizukommen*) (p. 119), sans s'enfermer dans des comparaisons trop exclusives avec la poésie, la prose ou la prose rimée et rythmée. Il s'agit, en définitive, de décrire les sourates «comme séries de versets, d'une part, et comme séries de phrases, d'autre part, ainsi que de déterminer le rapport réciproque de ces deux grandeurs dans le cadre de chaque sourate et dans celui du stade d'évolution auquel appartient chaque sourate» (p. 119).

En plus de cet intérêt pour le *verset* et pour la *phrase* avec tous les concepts syntaxiques qui s'y rattachent (phrase principale, période, syntagme, etc. ...), l'A. a introduit ici l'analyse des *kolons*⁸ (p. 120). L'intérêt de l'analyse kolométrique est qu'elle permet de regrouper des parties du discours de degrés syntaxiques différents, mais aussi de les

⁸ Pour H. MORIER, *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, Paris, PUF, 1961¹, édition remaniée et augmentée, 1981², p. 620 le *kolon* est le «membre d'une période constitué soit par une fonction syntaxique de la proposition, sujet, action, complément, soit par une fonction syntaxique de la période: principale, subordonnée, intercalée, proposition parenthétique, etc. ...».

Une période se compose nécessairement de parties. On distingue entre des parties plus longues, appelées *kola* et des parties plus courtes appelées *kommata*. H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München, Max Hueber, 1960, p. 460, par. 925. Du point de vue de l'analogie avec la construction poétique du vers qui nous intéresse ici au plus haut point, le *kolon* correspond au vers et le *komma* à un élément constitutif du vers, la *période* à une suite strophique de vers. *En métrique*, on comprend encore le *kolon* d'une autre façon: le *kolon* est la partie d'un vers qui respecte la limite du pied du vers, alors que le *komma* ne la respecte pas. *Ibid.*, p. 461, par. 927. Ici, comme en d'autres endroits, on aurait aimé que l'A. donne une définition précise des termes de critique littéraire et de linguistique, surtout là où l'on sait que les auteurs les emploient dans des acceptions différentes. Comme on le sait, *kolon* peut désigner aussi bien «une partie de période» que des phrases indépendantes, *Id.*, op. cit., p. 461, par. 928. Certes l'A. renvoie aux principes de kolométrie exposés par Edouard NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, Leipzig, 1898; réimp. Darmstadt, 1958, et autres indications bibliographiques p. 121, mais une brève note de l'A. dès l'apparition d'un terme savant susceptible d'ambiguïtés couperait court à toute hésitation de la part du lecteur.

séparer, selon qu'elles occupent une place plus ou moins importante dans les liens entre les phrases. L'analyse kolométrique suppose l'analyse du texte comme série phrastique et vient la compléter (p. 120), en étant particulièrement attentive aux correspondances à l'intérieur de la période qui est faite de la coordination et de la subordination de membres de phrase sémantiquement de la même espèce.

Ce troisième chapitre consacré au verset et à sa structure se divise en 4 parties. Dans la première (*Der Syntagmenvers*: 1 verset < phrase autonome), p. 124-145), l'A. étudie les versets courts qui ne sont composés que d'un élément syntaxique, ainsi: *dawātā afnān* (55, 48, p. 125) ou plus complexe: *ka-amīlī l-lu'lu'ī l-maknūn* (56, 23). Dans chaque cas, la liste donne les types de mots dont sont constitués les syntagmes, le cas des constituants nominaux, la fonction des syntagmes (sujet, etc. ...). On trouvera aussi pour chaque syntagme l'indication du genre littéraire duquel est extrait le syntagme: récit, genre eschatologique, malédiction, catalogue de vertus, confirmation de la révélation, etc..., données qui seront mises à profit pour l'analyse des parties-cadres des sourates (p. 250s.). Il ressort de cette étude des versets syntagmatiques qu'ils ne sont pas seulement des versets ayant une organisation rythmique stricte, mais qu'ils représentent dans les différentes structures de versets un cas spécial: ce type de verset: «dans la mesure où il a une articulation rythmique et une rime finale, n'est pas seulement, comme c'est le cas des autres structures de versets, rattaché à la «circulation» du schéma récurrent rythme/rime qui est celui du groupe de versets dont il fait partie, mais il est, de plus, «en contact» avec le verset qui le précède, et ce en complétant et en amplifiant un syntagme qui appartient à la phrase qui y est commencée. Par son début et sa fin, il est ainsi relié à des structures déjà données; il est donc, si on le compare avec d'autres types de versets de la première période mekkoise, «bipolaire» (p. 138)⁹.

Dans les deux parties suivantes, l'A. étudie les versets à un segment et à deux segments (p. 146-156) puis s'occupe d'un type plus complexe de versets qu'on trouve dans la II^e et la III^e période, et qui comportent des *clausules* (3.4., p. 157-178)¹⁰.

⁹ L'A. renvoie à R. SCHEINDLIN, *Form and structure in the poetry of al-Mu'tamid ibn 'Abbād*, Leiden, 1974, p. 31s. pour qui la règle en poésie qui veut que le mètre ne change pas dans le cours du poème donne à l'auditeur une «connaissance anticipée» de la longueur des autres vers.

¹⁰ «La fin de la phrase est l'endroit où le rythme est le plus frappant parce que il y a là une pause avant le début de la nouvelle phrase; cette pause fait résonner le son final de la phrase dans la mémoire acoustique de l'auditeur ...». H. LAUSBERG, *op. cit.*, p. 483, par. 985. H. MORIER, *op. cit.*, p. 196 définit la *clausule*: «Dernière rhème d'un

On remarquera avec l'auteur, que la différence entre les versets à clausule et les versets à rime n'a pas été faite dans la recherche occidentale (p. 171). R. Blachère, en particulier, n'a pas vu leur signification, puisque, pour lui, les longs versets ne sont que l'allongement des versets courts de la première période mekkoïse. Or, on se saurait trop insister sur l'importance des clausules qui «ont pour effet que chaque verset peut subsister en tant qu'unité structurée pour elle-même et en même temps être relié aux versets de son groupe par des éléments finaux semblables» (p. 168). Si l'on veut donner une caractéristique générale de la clausule, on dira qu'elle est : «le kolon final d'un verset à plusieurs segments qui est mis en valeur par rapport aux kolons qui précèdent par une césure syntaxique ou sémantique ou encore syntaxique et sémantique» (p. 166). C'est une unité qui désigne à l'auditeur, ou à celui qui récite, la fin du verset. Elle a ainsi le rôle qui incombait à la rime pour la I^e et la II^e période. L'A. distingue trois types de clausules : les clausules reliées, les clausules parenthétiques et les clausules intégrées (p. 158-159, p. 165-166).

IV LA COMPOSITION DES SOURATES

L'étude sur la composition des sourates constitue le quatrième et dernier chapitre de l'ouvrage (p. 175-321, les p. 325-359 étant occupées par l'*excursus* sur l'accent). Ce chapitre est divisé en deux parties, la première étant consacrée aux sourates de la première période (p. 179-237) et la seconde aux sourates des II^e et III^e périodes (p. 238-321).

L'analyse de la composition de la sourate peut partir pour la première période de l'articulation en versets (p. 6). Il s'agit évidemment toujours ici, non pas d'ordonner les sourates en «séries dans l'évolution» (*Entwicklungsreihen*), comme chez Nöldeke¹¹ préoccupé qu'il était d'abord de l'ordonnance chronologique des sourates, mais de vérifier l'efficacité d'une intention qui aurait présidé à la composition des sourates (*kompositorische Absicht*) (p. 175). Dans cette perspective, on relève, pour cette période, des couples de versets (*Verspaare*) se détachant de leur environnement, mais maintenus en cohésion avec l'ensemble par divers moyens. De même on constate aussi l'existence de groupes de versets (3 ou 4 versets), qui, pourtant, du point de vue du contenu, constituent rarement des parties autonomes : «le plus souvent, ils s'unissent à d'autres groupes

discours, d'un exposé, d'un poème en prose», la rhèse étant la «partie de la phrase dite dans un seul mouvement rythmique et mélodique», *ibid.* p. 954.

¹¹ GdQ, I, p. 91 parle de «*Reihenfolge*».

de versets pour former des unités communes qui peuvent alors subsister thématiquement et formellement» (p. 6). Ces unités plus grandes qu'on trouve à cette période sont considérées ici comme les constituants (*Bauelemente*), le matériau, caractéristiques des sourates. L'A. les compare aux parties conventionnelles de la *qaṣida*. Pour celle-ci, A. Bloch a proposé l'introduction dans la critique poétique arabe d'un terme en usage dans la philologie germanique: *Gesätz* (p. 6, P. 177), qui, dans ce domaine, désigne des groupes autonomes de versets. Pourquoi préférer *Gesätz* à *Strophe*¹²? La strophe suggère un même nombre de versets, ce qui n'est pas le cas du *Gesätz* qui exprime que l'unité de composition est bien définie sans préjuger du nombre de versets, non plus que des propositions par rapport aux autres parties de la sourate. (p. 177). Le classement thématique de ces *Gesätze* aboutit pour la première période à 10 types principaux (p. 6, P. 187-201) avec un certain nombre de tournures marquées qui sont employées pour introduire ou pour conclure les *Gesätze* (*zur Ein- und Ausleitung*) (p. 6). Le tableau des proportions des sourates de la première période (p. 235-237) montrera, en particulier que dans quelques cas, elles peuvent être divisées en parties principales claires qui sont constituées de *Gesätze* liées par le contenu. Etant donné les proportions en harmonie pour ce qui est du nombre des versets, on peut penser que ces parties principales ont été voulues dès l'origine. On en retiendra ici trois exemples:

- sourate 70: 3 + 3 // 7 + 7 + 14 // 3 + 3 + 3
- sourate 83: 3 + 10 // (3 + 8) + (3 + 8) // 8
- sourate 75: 6 // 6 + 6 + 6 // 5 + 5 // 5 (p. 6).

(Successivement pour chacune des 3 sourates: p. 213, 222, 216) Parmi les thèmes retenus pour classer les *Gezätze*, on notera: les serments (p. 187-188), les séries en *idā* (p. 188-189), les parties eschatologiques (p. 190-191), les leçons de l'histoire (p. 192), les hymnes et les passages à contenu hymnique (p. 192-196), les adresses au Prophète ou aux croyants (*Zuspruch*) (p. 196), les parties polémiques (p. 197-200), les affirmations du caractère révélé du Coran (p. 200), etc. ...

¹² Cf. A. BLOCH, *Qaṣida* in *Asiatische Studien* (Berne), 2/1948, p. 106-132. Nous n'avons pas trouvé de traduction française pour ce terme utilisé dans les études de philologie du vieil Haut-allemand. On pourrait penser à *laisse* = «tirade monorime ou suite de vers dont les assonances ont en commun un même timbre vocalique», H. MORIER, op. cit., p. 627. Le terme de *Gesätz* a peut être été appliqué pour la première fois au Coran par R. GEYER, in C.R. de K. VOLLERS, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, Strassburg, 1906, in *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 171, 1909/1, p. 44 à propos de la sourate 66 «la sourate se divise en six *Gesätze* de deux membres avec une double rime différente ...» Neuwirth relève cette mention, p. 177.

Pour les sourates de la deuxième et de la troisième période, contrairement à ce qu'il en était pour la phase précédente, nous ne pouvons pas partir du verset comme plus petite unité, car il faut ici, en plus, essayer de comprendre par quels moyens rhétoriques et syntaxiques se fait l'assemblage des *versets longs*, caractéristiques de ces deux périodes (p. 7). Il y apparaît que le long verset a succédé aux groupements de versets ou aux *Gesätze* de la première période. De plus, alors que le *Gesätz* s'achève le plus souvent par une formule fixe, ou par une tournure marquée (*geprägte Wendung*), le verset long se termine par une clause qui marque la fin (*als Abschluss markierte Klausel*) (p. 7). Ici aussi, le point de départ de la recherche qui consistait à partir de la sourate comme unité voulue dès l'origine, est confirmé; pour ces périodes, on se trouve le plus souvent en présence de compositions en trois parties. Le type de sourate le plus fréquent est la sourate encadrée par des confirmations de la révélation (*Offenbarungsbestätigungen*) (p. 250-255, p. 257-263), comportant une partie centrale constituée de récits (p. 242-247; p. 247-249: étude des sourates sans récits) (pour un résumé de l'ensemble de l'étude sur ces deux parties, cf. p. 7).

Le point de départ méthodologique qui consistait à prendre la «sourate» comme unité réelle et à considérer les différentes sourates comme autant de réalisations d'un même genre définissable (*verschiedene Realisationen einer einzigen definierbaren Gattung*) se révèle pour l'A. pleinement justifié (p. 314)¹³.

En effet, excepté pour quelques cas particuliers, les sourates des I^e et II^e périodes mekkoïses peuvent être rattachées à des schémas de composition fixe, et ce, sur la base de critères thématiques renforcés par le contrôle des liaisons syntaxiques et morphologiques qui unissent les différents versets. (p. 314). Mais dès la première période, le principe qui préside aux compositions plus tardives était à l'œuvre, on a pu y constater l'existence de petites unités juxtaposées symétriquement ainsi que celle d'un grand nombre de *Gesätze* formant contraste. Il fallait,

¹³ On prendra conscience de la différence des positions de l'A. par rapport à des opinions plus classiques en lisant ce qu'écrivait I. GOLDZIEHER, *Le dogme et la loi de l'islam* (1910), trad. Félix Arin, Paris, 1920¹, 1958², p. 254s. = note 35 de la p. 25: «À part les plus anciennes sourates de La Mekke, qui sont brèves, que le Prophète avait déjà utilisées comme texte liturgique avant son émigration à Médine et dont les morceaux formant chacun une révélation complète, étaient, en raison de leur brièveté même, moins exposés à des altérations de rédaction, tout le reste du livre saint, notamment quelques sourates de Médine, offre souvent le spectacle d'un désordre et d'un manque de cohésion qui ont causé maintes peines et maintes difficultés aux exégètes postérieurs, aux yeux desquels l'ordre existant devait passer pour fondamental et intangible».

pour parvenir à ce résultat, d'une part, examiner la division traditionnelle des versets et, d'autre part, baser l'examen critique des fins de versets sur une conception de la rime et des structures des versets. La plupart des sourates nous sont parvenues dans la forme dans laquelle elles ont été conçues en tant qu'unités autonomes de récitation (p. 315). Les cas isolés de remaniement ne viennent pas contredire cette constatation, car même là, les lois formelles qui ont guidé l'établissement de la version originelle sont toujours à l'œuvre.

Si l'on tient compte du fait que le Coran a été prévu *ab origine* comme texte de récitation liturgique, on devra reconnaître «qu'avec la sourate, on est en présence d'un genre spécifique, inconnu dans les autres littératures» (p. 315). La fonction du Coran comme «lectionnaire» de la communauté en voie de constitution, expliquerait pourquoi de nombreuses sourates sont des variations sur des suites de thèmes semblables et pourquoi aussi une même sourate contient les éléments les plus divers (récit prophétique, menace, description eschatologique, parénèse, etc. ...) (p. 317-318).

A² *Le problème de la composition et les recherches coraniques*

I *Réflexions critiques*

Ce n'est pas le moindre mérite de cet ouvrage que d'aborder le Coran en lui-même en essayant de corriger les défauts de démarches par trop analogiques. Il y est vu comme œuvre littéraire parvenue jusqu'à nous indépendamment des influences diverses qui ont contribué à sa composition. L'A. a pris en considération dans ses analyses un certain nombre d'acquis de la critique littéraire et des travaux sur la langue arabe et sur la poésie arabe.

Pourtant un certain nombre de points de cette recherche suscite des interrogations, voire des réserves.

1) Pour ce qui est de l'*accent en arabe*, nous laissons le soin aux spécialistes en phonologie d'analyser en détails les vues de l'A., nous contentant, pour notre part, de quelques remarques.

L'A. a, à ce sujet, largement recours au langage de la «vraisemblance». Pour que ce langage peu persuasif fasse place à celui de la démonstration, il nous manque, entre autres, «une étude pandialectale de l'accentuation en arabe ancien»¹⁴.

¹⁴ G. BOHAS et D. E. KOULOUGHLI, *Processus accentuels en arabe*, in *Analyses Théoriques* (Université de Paris VIII), 1981 - 1, p. 40 = note 10 de la page 27. Nous renvoyons pour le problème de l'accent en arabe à l'ensemble de cet article, p. 1-59 ainsi qu'à la

D'autre part, avant de conclure, comme le fait l'A., en faveur du système «syrien» d'accentuation du Coran, il faudrait une étude d'ensemble sur la prononciation de l'arabe classique dans les différentes zones dialectales de l'aire linguistique arabe¹⁵.

2) On peut se demander si l'introduction à l'intérieur de la problématique de l'auteur, de la division par thèmes, de la classification par séries de motifs (*Motivabfolgen*, p. 241s.) n'est pas la porte ouverte à un certain subjectivisme dans la division du texte coranique. En ce sens, cette entreprise, de ce point de vue tout au moins, serait moins novatrice qu'il y paraît.

3) Partir, comme le fait l'auteur, de la division en trois périodes mekkoises, n'est-ce pas déjà se donner d'avance quelques-uns des résultats concernant la composition des sourates? Des critères plus formels concernant la «rime» ou les fins de versets n'auraient-ils pas permis d'éviter le danger du subjectivisme dont nous parlions à l'instant, et qui est certainement l'un des plus grands écueils dans une étude sur la composition des sourates?

4) L'A. se donne parfois la partie facile en faisant comme si des remaniements dans le texte n'avaient pas pu avoir lieu. Or certains travaux récents que l'A. connaît bien et cite sont d'un tout autre avis.

II Comparaison des résultats obtenus avec ceux de quelques recherches récentes:

1) «*La composition des sourates mekkoises*» et la «*collecte*» du Coran:

a) Bien que la méthode de J. Burton¹⁶ soit on ne peut plus différente de celle de A. Neuwirth, sur un point au moins, il y a convergence: le rôle attribué à Muḥammad dans la composition du Coran. Dans les deux cas, c'est bien le Coran selon l'intention muḥammadienne qui nous est parvenu. Mais, alors que J. Burton ne prend pas en considération la forme du Coran (comme le remarque A. Neuwirth, p. 2), mais travaille sur un matériau plus tardif, qui est extérieur au texte coranique, A. Neuwirth fait peu appel à d'autres textes de tradition, ce qui est normal pour une étude sur la forme.

bibliographie qui l'accompagne. Cette contribution est une évaluation critique de travaux antérieurs et en particulier de J. MAC CARTHY, *Formal Problems in Semitic Phonology and Morphology*, Ph.D. Diss. M.I.T., 1979; ID., *On stress and syllabification*, *Linguistic Inquiry*, 10/3, 1979.

¹⁵ G. BOHAS et D. E. KOULOUGHLI, *ibid.*, p. 39, note 5.

¹⁶ J. BURTON, *The Collection of the Qur'ān*, Cambridge University Press 1977, VII + 273 p.

Sur un autre point, les deux auteurs divergent quant au résultat. Pour J. Burton, les juristes ont dissimulé le fait que le texte final du Coran venait directement de Muḥammad et non point de ʿUṭmān. A. Neuwirth, au contraire, fait sienne la tradition musulmane qui veut que le *textus receptus* actuel remonte à ʿUṭmān.

b) Si l'on compare la démarche et les résultats du travail de A. Neuwirth avec ceux de J. Wansbrough¹⁷, on ne peut qu'être frappé par les différences. Comme le remarque notre auteur: «Wansbrough ne retient que des traits isolés en dehors du contexte de la sourate» (p. 2). Plus précisément, le travail de Wansbrough vise à rechercher la continuité linguistique et littéraire du texte, mais à travers l'existence de *topoi* qui ont été agencés au cours d'un long processus de transmission, si bien que le «*Stilwillen*»¹⁸ du Prophète n'y était pas présent dès l'origine.

Il nous paraît, quant à nous, que la démarche et les matériaux analysés par Wansbrough sont suffisamment convaincants pour qu'on doive prendre en considération au moins la possibilité sérieuse que le Coran ait été soumis à un assez long processus rédactionnel duquel on ne peut écarter d'importants remaniements. Pourtant, l'entreprise de A. Neuwirth vient nous rappeler opportunément que le Coran doit être également étudié en tant que *texte*. C'est par un dialogue entre ces deux perspectives qui paraissent difficilement conciliables que les questions que pose le texte coranique progresseront.

2) *La composition des sourates et «Le Coran: aux sources de la parole oraculaire»*:¹⁹

Il n'est pas de notre propos de recenser ici l'ouvrage de Pierre CRAPON de CAPRONA, mais seulement de voir quelques-uns des points par lesquels il vient compléter le travail remarquable d'A. Neuwirth. A. Neuwirth n'a pas, comme elle nous en avertit, d'ailleurs, fait une enquête systématique sur la continuité rythmique à l'intérieur des sourates. C.C. a analysé les

¹⁷ J. WANSBROUGH, *Quranic Studies. Sources and methods of scriptural interpretation*, Oxford University Press («London Oriental Series», 31), 1977. xxvi + 256 p.; ID., *The Sectarian Milieu. Contents and composition of Islamic salvation history*, Oxford University Press («London Oriental Series», 34), 1978, xxii + 157 p.

¹⁸ J. van ESS, *The Making of Islam*, in TLS (Times Literary Suppl.), 3988, 8-9-1978, p. 997, mentionnant la thèse de A. NEUWIRTH. Cet article est une recension de J. BURTON, op. cit. et de P. CRONE and M. COOK, *Hagarism. The making of Islamic World*, Cambridge University Press, 1978, 268 p.

¹⁹ P. CRAPON de CAPRONA, *Le Coran: aux sources de la parole oraculaire. Structures rythmiques des sourates mecquoises*, Paris, POF (Presses Orientalistes de France, Coll. «Arabiyya»), 1981. iv + 682 p. A. Neuwirth fait deux fois mention du travail de P. Crapon de Caprona, cf. A. NEUWIRTH, p. 75 n. 19 et p. 137; à l'époque cependant la thèse n'était pas encore publiée.

processus rythmiques, regroupant les sourates traitées en fonction de leurs «*affinités métriques*» (p. 216), sans tenir compte de l'ordre chronologique des sourates. Le problème de l'accentuation est chez lui particulièrement confus, ou plutôt, là aussi, on se trouve en présence d'un dossier (cf. en particulier, p. 195-212), même si, contrairement à Neuwirth, il a fait quelques enregistrements au Laboratoire de Phonétique (p. 7). De cette préoccupation pour les processus rythmiques, il résulte une ordonnance toute différente de la recherche. Sont passées successivement en revue : les sourates simples (monométriques), les sourates doubles et les sourates polymétriques.

L'intention initiale de CC était, comme celle de A. Neuwirth, d'étudier le Coran pour lui-même «indépendamment de toute considération d'auteur, en tant qu'œuvre d'art assortie de son propre système de référence» (p. 492). L'A. en conclut lui aussi à un système d'écriture original, tout en reconnaissant des «arythmies qui correspondent à des détériorations». À l'issue de ce travail également, l'A. renonce au découpage en versets, en faveur d'une ponctuation fondée sur le rythme (p. 492)²⁰.

On voit que les conclusions de CC, à partir d'une démarche davantage fondée sur le rythme que celle de Neuwirth, sont moins centrées sur la sourate en tant qu'unité originale et originelle; CC se montre plus sensible au rythme en tant que système de ponctuation.

Malgré les réserves que ne peut manquer de susciter un ouvrage de l'envergure de celui de A. Neuwirth, nous le considérons comme un événement dans les études coraniques. Gageons qu'il encouragera les chercheurs à étudier le Coran pour lui-même en tant qu'œuvre littéraire d'abord.

B. LE CORAN, MUHAMMAD ET LE JUDÉO-CHRISTIANISME

1. *Présentation d'une œuvre*

L'entreprise, voire l'aventure intellectuelle de G. Lüling est édifiante

²⁰ Nous n'avons pas jugé nécessaire de comparer les résultats obtenus par F. R. MÜLLER, *Untersuchungen zur Reimprosa im Koran*, Bonn, («Bonner Orientalistische Studien, Neue Serie», 20), 1969, xi + 153 p. En effet, comme le note avec raison A. Neuwirth, p. 75, cet ouvrage n'apporte rien de nouveau par rapport à Nöldeke/Schwally et Bell. On pourra consulter cependant les CR de J. WANSBROUGH, in BOAS, 33 (1970), p. 389-391, de W. M. WATT, in *Der Islam*, 49 (1970), p. 312-313 (en anglais) et la brève note de W. H. in ZDMG, 126 (1976), p. 410-411.

pour la recherche en islamologie à plus d'un titre, même si, à notre avis, telle ou telle de ses thèses ou de ses démonstrations est loin d'emporter l'adhésion.

En effet, c'est tout d'abord un travail exemplaire en islamologie et plus précisément dans les études coraniques. L'auteur s'y montre versé à la fois en exégèse biblique, en histoire chrétienne des dogmes et en histoire de l'Église. L'emploi sélectif qu'il fait des résultats de l'archéologie du Proche-Orient ancien, des travaux ethnologiques, de l'histoire des religions, témoigne d'une érudition prodigieuse et d'une réflexion sur l'importance des recherches interdisciplinaires qui font encore cruellement défaut à des travaux trop souvent conçus comme philologiques et historicistes.

Remarquable l'entreprise de l'A. l'est aussi par son audace intellectuelle qui nous invite à reposer des problèmes peut-être trop vite considérés comme résolus et à en poser d'autres insoupçonnés.

1.1. *L'intention initiale de l'auteur.*

À l'origine de ses recherches se trouve l'intention déterminée — certains diront que c'est «une idée préalable» ou une idée fixe — d'enrichir et de confirmer à l'aide d'arguments tirés du Coran, les «découvertes» de Martin Werner²¹ sur la naissance du dogme chrétien

²¹ M. WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt*, Bern-Leipzig, P. Haupt, 1941, XXI + 730 p.; 1954²; éd. réduite Urban-Taschenbücher, N 38. Nous citons toujours d'après l'édition de 1941. Contrairement à ce que dit Lüling, la thèse de Werner n'a pas été passée sous silence, même pas par les milieux catholiques. Elle n'a pas été acceptée, ce qui est différent. Cependant elle a produit des fruits dans la recherche et l'a fait progresser. Cf. par exemple Wilhelm MICHAELIS, *Zur Engelchristologie im Urchristentum*, Bâle, 1942; G. KRETSCHMAR, *Studien zur frühchristlichen Trinitäts-theologie*, Tübingen, Mohr, 1956, 247 p. C.R. de J. DANIELOU, in *RSR*, 44 (1956), p. 576-579. On se reportera aussi à ce qu'écrit J. Daniélou sur les thèses de M. Werner in J. DANIELOU, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée. I. Théologie du judéo-christianisme*, Paris, etc. ... Desclée et Cie, 1958, 457 p. Pour Daniélou, le fait que certains courants judéo-chrétiens ou autres aient employé le «vocabulaire de l'angéologie n'implique aucunement que le Christ soit par nature un ange. Werner a eu le tort de considérer les catégories sémitiques, qui sont à l'arrière-plan de l'expression, comme des concepts hellénistiques. En réalité, le mot ange a une valeur essentiellement concrète, il désigne un être surnaturel qui se manifeste» (p. 168).

On ne s'étonnera pas de voir Lüling faire assez souvent référence à H. Corbin, tous deux ont une vision «gnostique» du christianisme et de l'islam. H. Corbin d'ailleurs a fait les éloges de M. Werner et de H.-J. Schoeps, H. CORBIN, *Nécessité de l'angéologie in Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, («Bibliothèque des mythes et des religions»), 1981 (écrit pour le colloque de Tours «L'ange et l'homme» mai 1977, p. 97-210), surtout p. 198, n. 64. Évidemment, H. Corbin ne se préoccupe pas des ouvrages écrits en réponse à cette conception gnostique du christianisme primitif! (Nous en citons plusieurs ici même).

(L1 p. 15) et en particulier sur la christologie. Selon M. Werner, le christianisme primitif aurait conçu le Christ comme un ange supérieur. Les titres de Jésus, et en particulier les termes messianiques comme «Christ», «Fils de Dieu», «Fils de l'homme» renvoient à la proximité de Jésus avec Dieu et à une élection spéciale de Dieu exprimées dans le vocabulaire du judaïsme tardif (M. WERNER, p. 302-303). Même le titre de «*Kyrios*» ne désigne, en fait, le Christ qu'en tant qu'ange supérieur, puisqu'aussi bien déjà dans l'apocalyptique juive tardive les anges reçoivent le titre de Seigneur (*Kyrios*), Dieu lui-même y étant nommé: «Seigneur des Seigneurs» (p. 307-308). Pour le christianisme primitif, le judéo-christianisme de la communauté apostolique primitive et pour Paul, le Christ est, en accord avec les apocalypses du judaïsme tardif: «un être du monde angélique supérieur, créé et choisi par Dieu pour réaliser à la fin des temps le nouvel Éon du Royaume de Dieu dans le combat contre les puissances spirituelles du monde existant» (WERNER, p. 311). À ce stade, il n'est donc pas question d'une problématique trinitaire (p. 312). Werner, s'appuyant sur la théorie de l'eschatologie conséquente d'A. Schweitzer²² (= Jésus aurait cru à la fin imminente du monde et l'aurait annoncée), pense que, à cause du retard de la venue de Jésus et de son Royaume, l'attente de la communauté chrétienne a été réinterprétée dans le sens des représentations hellénistiques syncrétistes. Avec le recul des espérances eschatologiques (*Enteschatologisierung*), la christologie angélique de la communauté primitive aurait fait peu à peu place à une christologie divine, celle de l'Homme-Dieu. L'évolution décisive se serait faite dans le combat de la grande Église contre l'arianisme (WERNER, p. 371-378)²³.

G. Lüling se base également sur les travaux de Hans-Joachim Schoeps sur le judéo-christianisme²⁴. Selon Schoeps, le judéo-christianisme

²² A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, Tübingen, 1913, 1951⁶.

²³ Pour M. Werner, l'évolution des dogmes est essentiellement un processus de «déseschatologisation» et de dégénérescence (cf. M. WERNER, op. cit., p. 729). La conception du salut, de cosmique et universelle qu'elle était, se serait rétrécie aux dimensions d'un salut purement anthropologique. Cf. l'exposé et la critique de cette thèse chez J. TERNUS, *Chalkedon und die Entwicklung der protestantischen Theologie. Ein Durchblick von der Reformation bis zum Gegenwart*, in A. GRILLMEIER - H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Würzburg, Echter Verlag, III (1954), p. 531-611, surtout p. 554-555.

²⁴ H.-J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, Mohr, 1949, 526 p. CR. W. G. KÜMMEL in *Theologische Rundschau*, XXII (1954) p. 147-151; J. DANIELOU, in *RSR*, XXXVI (1949), p. 604-608. Ce n'est pas le seul ouvrage de Schoeps sur ce sujet, nous nous contentons de citer celui-ci dans le cadre de cette recension. Quand on sait que des théologiens de tendances aussi différentes que J. Daniélou, W. G. Kümmel,

voyait en Jésus un homme, élu de Dieu, choisi comme Messie lors de son baptême et dont la mort en tant que telle n'avait aucune signification sotériologique, la christologie des ébionites, en particulier, étant adoptianiste (SCHOEPS, p. 71-78). Dans cette perspective, le christianisme n'apparaît que comme une réforme du judaïsme, Jésus y étant vu comme le nouveau Moïse (SCHOEPS, p. 87-98). Cette christologie angélique adoptianiste, décrite par Schoeps (p. 71-116), Lüling la voit dans la christologie du Prophète qu'il s'emploie à restituer. Déjà Schoeps avait consacré une dizaine de pages aux «éléments ébionites dans l'islam» (p. 334-342); il concluait par le paradoxe suivant, à savoir que: «le judéo-christianisme a disparu de l'Église chrétienne, mais qu'il s'est conservé dans l'islam où il a subsisté jusqu'à nos jours dans quelques-uns de ses élans les plus actifs» (SCHOEPS, p. 342).

Se basant sur quelques tenants du protestantisme libéral et sur les travaux d'A. Schweitzer, de H.-J. Schoeps et de M. Werner, entre autres, G. Lüling insiste sur le fait que l'évolution des dogmes aurait amené le courant ecclésial dominant à s'éloigner de plus en plus de ce qu'il considère comme le christianisme primitif, qui aurait été caractérisé par l'absence de théologie trinitaire et par une christologie angélique éloignée on ne peut plus de la christologie chalcédonienne des deux natures et n'ayant rien de commun avec le «sacramentalisme magique hellénistique» dont on verrait déjà les prémices chez Ignace d'Antioche.

Pour qui connaît l'histoire des dogmes, ces idées ne sont pas récentes et, comme nous le verrons, elles n'ont pas été ignorées ni cachées comme Lüling le prétend, mais au contraire discutées avec sérieux et contredites par d'autres études sur le même sujet dont il nous faudra parler plus loin.

1.2. *Le souci de «l'archaïque» et de la «pensée sauvage».*

Lüling renforce les thèses énoncées par ces chercheurs par le couple oppositif «sémitique/hellénistique» qui dans sa démarche joue un rôle fondamental. Il a comme corrolaire les couples oppositifs suivants, le couple *archaïque (sympathique)/magique* emprunté à certains ethnologues, l'opposition *païen* (dans le sens positif = «pagan»)/*païen* dans le sens négatif = «*heidnisch*» et l'opposition: *monothéisme/polythéisme* (L1, p. 28ss.).

L'opposition essentielle: *sémitique/hellénistique* doit être comprise dans le sens que l'A. lui confère, car elle est déterminante pour ses thèses.

W. Schneemelcher, G. Bornkamm et R. Bultmann ont émis de vives critiques sur l'œuvre de Schoeps, on aura des raisons de se montrer réservé.

Pour lui, les deux pôles de l'opposition représentent des *types idéaux* et il ne convient pas de les charger d'une tonalité nationaliste ou radicale, «sémitique» étant ici du côté de l'archaïque et de l'organisation intertribale. En effet, il affirme sa préférence pour l'archaïque dans les sens où Lévi-Strauss, à qui Lüling renvoie, sans pour autant le citer, parle de «pensée sauvage»²⁵. Quelles sont selon Lüling, les caractéristiques de cet ordre «archaïque et sympathique» dont le modèle sémitique constitue le type idéal? Il est basé sur une organisation intertribale qui fonctionne avec les règles *du droit du sang*, *du droit d'asile* et *du droit de l'hôte*²⁶.

À l'opposé de cet ordre sémitique, «positif et païen (= *pagan*)», «l'hellénisme négatif et païen (= *heidnisch*) est basé sur l'idéologie du grand État, le «Saint Empire hellénistico-romain chrétien» qui est l'héritier des grands États de l'Ancien Orient, son idéologie est magico-technique, les relations intertribales y étant remplacées par un ordre fonctionnarial et juridique (L2, p. 48).

Une deuxième opposition binaire intervient ici, car de même qu'il convient de distinguer entre païen au sens positif (= *pagan* en all.) et païen au sens négatif (*heidnisch* en all.), il faut distinguer entre «chrétien» au sens positif et «chrétien» au sens négatif. On aura compris que dans la logique de l'A. «chrétien» au sens positif renvoie à ce qu'il dit être le christianisme primitif, qui est du côté de l'image archaïque du monde, image «sympathico-religieuse»²⁷ qui comporte le système

²⁵ L'A. exprime à maintes reprises sa préférence pour ce qu'il appelle «l'archaïque»: cf. L1, p. 185, p. 450 n. 39, p. 401-402. Nous voyons là l'expression d'un «néo-primitivisme» très à la mode depuis quelques temps. Cf. les remarques de R. GIRARD, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982, p. 38.

²⁶ On pourra se reporter à ce propos aux pages excellentes de R. de VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. I, Paris, Cerf, 1957, p. 25-27.

²⁷ Le qualificatif de «sympathique» est employé en ethnologie selon plusieurs acceptions. On aurait aimé que l'A. précisât la sienne. La plus fréquente de ces acceptions concerne la magie: on distingue ainsi, dans les diverses techniques magiques, celles qui sont censées produire un effet grâce à l'identité entre le but assigné et les moyens utilisés; on parle alors aussi de principe de *contagion*. Cette notion a été utilisée par J. Frazer et M. Mauss, cf. M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF («Bibl. de Sociol. Contemp»), 1968, p. 10-141, surtout p. 56-67. Ce n'est pas en ce sens que l'A. emploie cette expression. Un autre sens pourrait concerner le «groupe fusionnel».

En fait, l'A. qualifie ainsi la mentalité des sociétés archaïques qui à l'inverse de celles qui sont dirigées par «l'idéologie centralisatrice du grand État» vivent encore selon le droit du sang, le droit du talion et de l'auto-justice et qui, du point de vue religieux, n'ont pas défini *un* Dieu, celui du monothéisme rigoureux (cf. L2, p. 51-53). En philosophie moderne, cette notion est devenue familière grâce aux travaux de M. Scheler qui, insistant sur l'unité irréductible de l'âme et du corps, voit dans la sympathie un acte capable de saisir dans les données l'expression du vécu d'autrui, cf. M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, (1913¹ en all.), trad. de M. Lefebvre, Paris, 1928. L'expression est très employée

«démocratique» du droit du sang, du droit d'asile et du droit de l'hôte. Ces rapports archaïques, le christianisme primitif (= pour l'A. le judéo-christianisme) a su les maintenir. C'est cette même vision du monde et d'un rapport non magique au divin qu'a voulu défendre Muḥammad à la suite du Judéo-christianisme et même du judaïsme originel non gauchi par les prophètes écrivains partisans de la centralisation du culte et adversaires du culte sur les hauts-lieux (L2, p. 39).

Dans le christianisme au sens négatif, au contraire, le «christianisme hellénistique», l'ordre intertribal est dissout et remplacé par une *instance centrale* du droit et de la religion (L2, p. 40). Cette évolution avait déjà commencé dans le judaïsme à cause de l'influence de l'Empire perse. Les caractéristiques principales de ce christianisme hellénistique sont : le rite magique, la hiérarchie sacerdotale, le culte des héros et des reliques et la discipline du peuple, le tout étant orchestré par l'idée du grand État centralisateur (p. 44-46).

L'opposition *monothéisme/polythéisme* dont l'A. fait un usage personnel doit également être précisée ici. Le monothéisme rigoureux est en rapport avec la naissance des grands États de l'Ancien Orient, les défenseurs les plus acharnés en furent les prophètes écrivains qui furent en même temps les adversaires du droit du sang et du culte sur les hauts-lieux dont l'A. fait le plus grand cas. Dans la pensée archaïque sympathique, les esprits sympathiques de ce monde ou de l'au-delà étaient toujours des réalités *créées* et non des «dieux» dans le sens où le monothéisme tardif parle *d'un* Dieu. On ne peut donc pas parler de polythéisme dans ce cas. Le polythéisme est bien plutôt le fait de mettre sur le même plan que le Dieu défini comme unique et personnel, un homme, un parèdre ou un ange. C'est donc pour le christianisme hellénistique qu'il faudrait parler de polythéisme (L2, 51-53).

chez les «néo-gnostiques» de l'école de H. Corbin pour qui elle est l'une des catégories de l'expérience religieuse gnostique, la réponse de l'homme «aux exigences d'un Dieu *pathétique*». H. CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, 1958¹ ; Paris, Flammarion, 1975² (index élargi, données bibl. mises à jour), 328 p., 90, p. 96-97 et index *ad loca*). On trouve aussi cette notion dans les différentes formes de l'hermétisme où elle renvoie à l'unité de l'univers avec une «science des correspondances fondées sur la sympathie de toutes choses», H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard («Idées», 38), 1964, p. 182. C'est dans ce dernier sens, corrolaire du précédent que Lüling emploie cette notion. Cf. aussi récemment dans l'ouvrage d'un disciple de H. Corbin, Daryush SHAYEGAN, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?* Paris, Les Presses d'aujourd'hui, 1982, sur la «vision gnostique» de l'univers et les «relations sympathiques de l'homme et de l'univers», p. 9, p. 33, 35 et *passim*.

1.3. *Les manipulations rédactionnelles. Les différentes couches du Coran :*

Cette vision de l'histoire des dogmes et de l'histoire du monothéisme en général constitue la base des recherches de Lüling. Il voit dans le Coran les traces de la christologie angélique qui aurait été celle du judéo-christianisme, en particulier dans *Coran* 3,79-80 et 4,171-173 (L2, p. 60-72). La conscience que Muḥammad avait de lui-même était, selon lui, la même que celle que Jésus se faisait de lui-même, évidemment dans la ligne de la prophétologie angélique et non de la christologie «orthodoxe» (lien entre la «lumière muḥammadienne» et la transfiguration; parallélisme entre le secret messianique chez Jésus et le souci de Muḥammad de ne pas proclamer ouvertement son prophétisme angélique) (L2, p. 73-89).

L'étude d'un certain nombre de textes coraniques, tels Coran 3, 79-80, 4, 171-173, a montré, selon l'A., que l'islam post-prophétique a rendu méconnaissable et masqué la compréhension que Muḥammad avait de lui-même. C'est dire que le Coran qui nous est parvenu, la Vulgate, n'est pas le Coran muḥammadien. C'est ici que prend toute son importance la méthode de reconstruction du Coran primitif tel que l'A. en a exposé les éléments et les a mis en pratique. Les deux principes qui ont présidé à cette reconstruction sont :

1 L'existence d'une langue populaire non flexionnelle en Arabie centrale avant l'Islam et aux débuts de l'Islam. Cette langue était dominante. La langue archaïque, grammaticalement différente de l'ancienne poésie arabe, dont la tradition islamique orthodoxe prétend qu'elle était la seule langue de communication en vigueur, n'étant qu'une langue de culture maîtrisée par une minorité cultivée (thèse de C. de Landberg et de C. Vollers) (L2, p. 101-102) L1, p. 143-145)²⁸.

2 L'existence de chants strophiques en ancien arabe (= en arabe de *la koiné*, définie en 1—) issus de la tradition chrétienne préislamique et dont on retrouve des traces dans le Coran après un travail de reconstruction (L1, p. 119-173 et surtout : p. 119, 131, 139, 143-145, 147-151, 158-161; L2, p. 101-104, 119, 123).

Ces deux principes ont été confortés par la thèse exposée plus haut sur le lien entre la théologie et la christologie du christianisme primitif et la théologie et la christologie du Prophète (L2, p. 101).

²⁸ C. de LANDBERG, *La langue arabe et ses dialectes*, Leyde, 1905; K. VOLLERS, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, Strassburg, 1906; réimp. APA-Oriental Press, Amsterdam, 1981, VIII + 227 p.

À partir de là, l'A. distingue 3 couches dans le Coran ou plutôt dans la Vulgate coranique:

1— Le Coran primitif (*Urkoran*), l'original des textes arabes chrétiens réinterprétés par le Prophète et qui proviennent d'une tradition d'Arabie centrale, mekkoise, tradition du christianisme primitif et du Judéo-christianisme, tradition à partir de laquelle le mouvement «islamique» s'est constamment développé, même avant le Prophète, en particulier sous la direction de son grand-père 'Abdalmuṭṭalib (L2, p. 119; pour cette dernière assertion, cf. p. 255).

2— Le Coran prophétique (i.e.: celui du Prophète), le texte du Coran dans lequel le Prophète réinterprète et intègre les textes préislamiques chrétiens du Coran primitif. Cependant on peut encore y voir très clairement la théologie du Prophète très proche de celle du christianisme primitif au sens défini plus haut avec sa prophétologie et sa christologie angéliques.

3— «Le Coran post-prophétique dans lequel des expressions théologiques essentielles du Prophète ont été totalement défigurées par des remaniements rédactionnels, et ce pour des raisons pragmatiques et politiques (mais aussi, tout simplement par manque de connaissances théologiques chez les rédacteurs)» (L2, p. 119-120; L1, p. 1-14).

Ces différentes couches, Lüling s'est employé à les exhumer par un travail de critique rédactionnelle qui s'appuie, en particulier, sur des informations extra-coraniques, comme la poésie anté-islamique qui aurait été en grande partie chrétienne, ce pour quoi la théorie de L. Cheikho est réhabilitée pour la circonstance (L1, 13-14)²⁹.

Au plan technique, l'instrument essentiel est la correction du diacritisme et du vocalisme de la Vulgate coranique. Cette opération, l'A. la met particulièrement en pratique là où la Vulgate viole les règles morphologiques, syntaxiques et sémantiques (L1, p. 5-9 = 2^e thèse). Cette technique lui est venue d'une découverte qu'il a faite sur la sourate 96: voulant appuyer les thèses de M. Werner sur la christologie angélique par l'exemple coranique, il s'est rendu compte que: «lors d'une lecture libre du ductus (*rasm*) du texte que le texte du Coran contient bien plus d'expressions théologiques chrétiennes précises qu'on ne le croyait

²⁹ Voir à ce propos l'opuscule de l'A. dans lequel il essaye de montrer, après reconstruction, qu'un poème de Suwaid b.a. Kāhil est chrétien: G. LÜLING, *Die einzigartige Perle des Suwaid b. Abi Kāhil al-Yaškuri Zweiter Teil Über die eindeutige Christlichkeit dieses in der vorislamischen «Heidenzeit» hochgerühmten Gedichtes*, Erlangen, H. Lüling («Abhandlungen zur christlichen altarabischen Literatur», 1), 1973, 52 p.

jusqu'alors» (L1, p. 15). L'attention de l'auteur se porte d'abord sur les textes ambigus du Coran, ceux en particulier pour lesquels la tradition post-prophétique ou exégétique fait appel à des récits-cadres (*Rahmenerzählungen*) pour les rendre compréhensibles. Les textes non ambigus renvoient aux parties les plus anciennes, les autres ayant été soumis à un processus de réinterprétation dont nous verrons les causes (L1, p. 5ss., p. 25-26). C'est dans cette perspective que Lüling comprend le couple *muḥkam-mufaṣṣal/mutašābih* (L1, p. 5-9; 62-63; 207, 209; L2, p. 99).

Partant de cette méthode, Lüling prétend montrer que la sourate 96 était à l'origine un hymne chrétien dont le motif était la prière de l'homme pieux à son créateur (L1, p. 29-77), alors que la tradition exégétique musulmane explique Coran 96, 9-19 par le récit-cadre de l'opposant mekkois. De même, pour interpréter la sourate 80, la tradition est obligée d'avoir recours à une foule d'ajouts interprétatifs et au récit-cadre de l'aveugle. Or, selon Lüling, cette sourate ne désigne pas des personnages historiques, il s'agit d'une parénèse à contenu eschatologique adressée à l'auditoire du psalmiste (L1, p. 83; pour l'ensemble, p. 78-118). C'est ainsi que Coran 74, 11-17, une fois reconstruit, a toutes les apparences d'un hymne christique comparable à Phil. 2, 5-11 (L1, p. 355-361), alors que Coran 74, 26-30 renferme les thèmes de la Descente du Christ aux Enfers (L1, p. 361-389).

1.4. *Les opposants de Muḥammad.*

On aura compris que l'A. remet totalement en question les thèses concernant le milieu idéologico-religieux dans lequel l'Islam muḥammadien (c'est à dire l'Islam du Prophète opposé à l'Islam post-prophétique) est né et en particulier celles qui portent sur les opposants du Prophète³⁰. Ce n'étaient pas d'abord des idolâtres, comme le voudrait la Vulgate coranique et la tradition post-prophétique. Muḥammad s'en est pris aux chrétiens de tendance hellénistique. Il s'agissait d'une lutte de l'Islam abrahamique, du christianisme primitif et du judéo-christianisme (au sens défini par Werner et Schoeps) en liaison avec le paganisme ismaëlien an-iconique de l'Arabie ancienne contre le christianisme

³⁰ Pour le problème des «influences» chrétiennes et juives sur Muḥammad nous renvoyons aux ouvrages classiques, pour une rapide présentation cf. M. RODINSON, *Bilan des études mohammédiennes*, in *Revue Historique*, 229 (1963), p. 169-220, pour cette question, p. 171-175. On y ajoutera J.S. TRIMINGHAM, *Christianity among the Arabs in pre-Islamic times*, Londres et Bevrouth, 1979, 356 p.

hellénistique établi en Arabie Centrale et surtout à la Mekke. Quant à l'islam post-prophétique, il voit cette opposition d'une toute autre façon, de même que la Vulgate coranique d'ailleurs: il s'agirait d'une confrontation entre l'islam abrahamique en liaison avec le christianisme hellénistique et le judaïsme, et le paganisme idolâtre et polythéiste de l'Arabie ancienne (L2, p. 220-221).

En fait, pour Lüling, les images vénérées dans la *Ka'ba* n'étaient pas des idoles païennes, mais des images chrétiennes et c'est à cette vénération que s'en serait pris Muḥammad en tant que représentant du culte abrahamique auquel appartenait aussi le christianisme primitif (non hellénistique). Pour soutenir sa thèse, l'A. se livre à une critique des textes qui relatent la construction de la *Ka'ba* ou plutôt des différentes *Ka'ba*. La *Ka'ba* de l'époque de Muḥammad était un sanctuaire chrétien qui renfermait des icônes chrétiennes (L2, p. 126-162). L'étude critique des récits sur les «idoles» de la *Ka'ba* atteste également que la polémique contre les «idoles» était en fait dirigée contre l'«iconolâtrie» chrétienne hellénistique de la *Ka'ba* (p. 162-182). L'A. croit pouvoir apporter une preuve décisive à cette thèse par le fait que 'Amr b. Luḥay était un chrétien de Syrie et que c'est lui qui aurait apporté le christianisme hellénistique et le culte des icônes à La Mekke (p. 165-166, ainsi que notes 11 et 12)³¹.

La confirmation de sa thèse sur les adversaires chrétiens (hellénistiques) mekkois de Muḥammad que l'A. voit dans son étude critique des divers récits sur la *Ka'ba* et sur les «idôles», il la voit aussi dans le thème de l'associationisme. On trouve dans la tradition prophétique une identification entre l'adoration des idoles et l'associationisme (*ahl aš-širk wa l-awṭān*). Ce lien indique que les adversaires dénoncés par Muḥammad étaient des chrétiens hellénistiques trinitariens, c'est ce que signifierait le terme *mušrik* (L1, p. 202-203; L2, p. 183-192). Enfin, le fait qu'on ne trouve pas d'informations sur les missions de Muḥammad parmi les païens confirmerait l'identité chrétienne de ses opposants mekkois (L2, p. 202-203).

C'est évidemment une vision toute différente des choses que nous offre la tradition post-prophétique, aussi bien dans la Vulgate coranique que dans les présentations «historiques».

³¹ Cf. G. LÜLING, *Der christliche Kult an der vorislamischen Kaaba als Problem der Islamwissenschaft und der christlichen Theologie*, Erlangen, H. Lüling, 100 p. La recension très courte de H.H.B. in ZDMG, 129 (1979), p. 174-175 est une courte présentation de l'ouvrage; celle de W.W. Müller in *Der Islam* 56 (1979), p. 313-314, est ironique, mais le recenseur n'avance aucun argument de réfutation.

1.5. *Raisons des déformations que l'islam post-prophétique a fait subir à la pensée et à l'agir du Prophète*

Le but assigné à la commission convoquée par 'Utmān n'était pas tant de faire œuvre théologique et dogmatique, que de viser à un résultat pragmatique ayant un effet politique, il devait s'agir de fixer définitivement le sens du Coran en y incluant des éléments d'interprétation qui fussent susceptibles de couper court aux conflits (L1, p. 115-119). C'était là une œuvre nécessaire *ad intra* pour la cohésion de la communauté.

Mais il existait également un danger *ad extra* qui pouvait avoir des conséquences sur l'unité de la communauté. En effet, si le christianisme hellénistique était vaincu à La Mekke à la mort du Prophète il n'en existait pourtant pas moins encore, toujours soutenu par la grande puissance qu'était Byzance. Le danger n'était pas mince, dès lors, que des conflits théologiques survinssent à l'intérieur même de l'islam, entretenus par Byzance et par les courants chrétiens hellénistiques (L2, p. 206-207). La vague conquérante de l'Islam s'était étendue sur des populations d'obédience hellénistique, le risque de contamination n'était pas illusoire, d'autant plus que l'apologétique chrétienne était plus ancienne et plus forte que celle de la jeune religion (L2, p. 207-208). Pour échapper à ce piège, on en vint, du côté musulman, à *nier la préhistoire chrétienne de la prédication de Muḥammad*. Ainsi peut s'expliquer, en particulier «l'ancienne opposition contre l'interprétation du Coran»³²; il s'agissait de couper le cordon ombilical entre le christianisme et l'islam (L2, p. 389 note 3). L'islam post-prophétique ne voulait pas avoir à en découdre avec la théologie hellénistique, c'était une mesure de protection (pour l'ensemble, L2, p. 205-212; p. 389 n. 3; p. 389-390 n. 4; p. 391 n. 9 *in fine*; p. 260-250).

C'est ainsi que le thème du *nabi ummi* interprété comme on le sait par la tradition exégétique devait contribuer à «protéger» la théologie du Prophète du christianisme (L. 1, p. 345-346 à comparer avec L2, p. 224-225 et p. 394 n. 21).

³² Il s'agit là du titre de l'étude de H. BIRKELAND, *Old Muslim opposition against interpretation of the Koran*, Oslo, *Avhandlingar utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo II. Hist.-Filos. Klasse*, 1955, No 1, 43 p. Birkeland y montre que la première génération de musulmans pratiquait le *tafsir*. Vers la fin du I^e siècle une opposition se manifeste contre toute forme d'interprétation; la cause en était la piété austère de certains cercles traditionnalistes.

1.6. *La religion du Prophète, retour à la religion d'Abraham et à la religion païenne («pagan» et non «heidnisch») du nomadisme d'Arabie centrale*

Le Prophète s'inscrit dans un long processus commencé avant lui en Arabie et auquel il met un point final : la tradition chrétienne primitive et judéo-chrétienne à La Mekke et en Arabie Centrale se trouvait en position de défense contre le christianisme hellénistique; le Prophète a *abandonné* (en rapport avec *aslama*) les traditions de l'AT et du NT, le judaïsme, le christianisme et finalement le judéo-christianisme pour fonder une nouvelle religion en retournant à la source commune à tous ces courants, la religion d'Abraham (L1, p. 227).

Le moment négatif de ce retour serait exprimé par les termes *aslama*, *islām* et *muslim*: de même qu'Abraham avait *abandonné* son père idolâtre, de même les «*musulmans*» (= ceux qui se séparent, qui quittent») ont mené, à l'époque du Prophète, un combat contre le christianisme hellénistique d'Arabie centrale, le champ sémantique de l'*islām* devant être réinterprété ensuite par l'islam post-prophétique dans la ligne générale des réinterprétations définie, plus haut (lutte contre les idolâtres) (cf. L2, p. 253; pour l'ensemble, p. 241-255).

L'aspect positif de cet *abandon* (l'auteur exprime ce couple oppositif par *Abwendung/Hinwendung*, p. 257) a consisté, après avoir abandonné le christianisme hellénistique, à se tourner vers le paganisme (*Paganität* et non *Heidentum*) an-incônique d'Arabie Centrale. Selon l'A., ce changement est clairement indiqué dans les couches récentes du Coran où l'ancienne formule: «Abraham Isaac et Jacob» est élargie par la formule «Ismaël et ses tribus» (L2, p. 216-221). Ce changement signifie que Muḥammad a définitivement quitté le judaïsme et le christianisme pour retrouver l'héritage païen (*pagan*) sémitique et nomade qui était la base de l'Israël ancien (*scilicet*: non «revu» par les prophètes écrivains, entre autres) (p. 257-259, et importante note p. 403-404 n. 49).

Le fond commun à l'Israël ancien avant que les prophètes écrivains ne luttent pour la centralisation du culte et pour le grand Etat unifié, commun aussi au christianisme primitif et à l'islam primitif, l'A. le voit exprimé dans le *topos* du culte des hauts-lieux (L2, p. 261-303). On sait que les prophètes écrivains ont combattu le culte des hauts lieux (*bâmôt*), lieux comportant souvent une pierre dressée (*massebah*) qui pouvait être le témoin d'une alliance, d'un engagement ou le mémorial d'un défunt³³.

³³ Pour les hauts-lieux dans l'Israël ancien et leur permanence dans le judaïsme, cf. de VAUX, *op. cit.*, II, p. 107-113. Il est inutile de dire que les conceptions du Père de Vaux à ce sujet ne sont pas les mêmes que celles de Lüling!

En fait, pour Lüling, ce culte des hauts-lieux représente le point d'ancrage de cette religion païenne (*pagan*) sémitique commune à l'ancien Israël, à Jésus et au Prophète. Jésus lui-même n'était-il pas Galiléen, opposé à l'idéologie du sacerdoce de l'État central de Jérusalem? Il fit son Sermon sur la *Montagne*, il souffrit sa passion au *jardin/mont* des Oliviers, il fut crucifié sur la *montagne* du Calvaire (L2, p. 271, 301). Ce sont là, pour l'A., des permanences du culte sémitique ancien autour de la *mort/résurrection* (culte de la fertilité/tombeaux). On peut renvoyer de même à la caverne de la *montagne* de Hīrā pour l'initiation de Muḥammad et qui symbolise le ventre maternel (L2, p. 299-303), et à l'épisode précédent de la vie de Muḥammad sur qui on jette un placenta et le parallélisme entre *placenta/manteau pourpre* pour Jésus (p. 294-298).

Autour du thème du culte des hauts-lieux se greffent d'autres motifs qui pour l'A. constituent également les éléments de cette religion païenne (*pagan*) sémitique que l'ancien Israël et le Jésus «non hellénisé» (l'expression est de nous, mais traduit la pensée de l'A.) et que le Prophète («non sunnite», c'est à dire non revu par la tradition postérieure) a retrouvée: la loi de la vengeance du sang, l'auto-justice des tribus, la guerre sainte (L2, p. 263-267; L1, p. 176ss.). Le mouvement de Jésus lui-même devant être mis en relation avec le combat pour le droit du sang (guerre sainte) motivé par la présence des Romains, mais pour des raisons religieuses (L2, p. 273)³⁴. On aura reconnu là le problème controversé des relations entre Jésus et les zélotes.

Que les cultes des hauts-lieux aient existé en Arabie Centrale est confirmé, selon l'A., par le lien qu'il voit entre ce culte et le thème des «bois sacrés» ou des «jardins» (*ḡanna*). Dans le Coran, le culte des hauts-lieux est celui des «jardins des monts» (L2, p. 286). À propos des *jardins* on trouve dans le Coran des jugements négatifs et des jugements positifs. Les premiers correspondent au refus chrétien hellénistique du culte païen des hauts-lieux en Arabie centrale alors que les seconds correspondent au retour islamique à la religion d'Abraham et d'Ismaël (religion païenne de l'Arabie centrale). L'A. a donné des exemples précis de cette reconstruction du Coran, ou plutôt de quelques passages, dans le chapitre III de L1: pour le thème du Tabor en relation avec le symbole du Nouvel Eon (L1, p. 185-189; p. 195-230). Le texte chrétien primitif du Coran combattait le «jardin», le «bois sacré» en tant que centre du culte païen. Les rédacteurs du Coran en ont fait des textes positifs sur

³⁴ Sur ces aspects de la civilisation nomade, cf. de VAUX, *op. cit.*, II, p. 73-86.

le paradis (L1, p. 231-296; pour la transformation de la racine *zfq* en *zlf*. Coran 81,13; 67,27; 50,31; 26,64, 90; 34,37, P. 237-289). Cette opposition dans l'interprétation de *ġanna* a servi de critère à l'auteur pour distinguer entre les textes originels et les parties chrétiennes anté-islamiques dans les sourates 55, 77 et 78 (L1, p. 297-346).

2. *Interpellation à l'islamologie*

Le fait que certaines des thèses de Lüling (même parmi les plus fondamentales) n'emportent pas l'adhésion et que certaines de ses démonstrations laissent sceptiques ne saurait justifier qu'on passe son œuvre sous silence ou qu'on se contente d'y glaner quelques « motifs » ou thèmes qui, séparés de la logique de son développement, ne peuvent qu'apparaître comme non fondés. Son entreprise forme un tout, c'est pourquoi L1 doit être lu en liaison avec L2 et vice-versa.

2.1. En effet, la première qualité de ces deux ouvrages, c'est leur profonde unité. Les moindres motifs que fait ressortir l'érudition prodigieuse de l'A. sont replacés dans une vision globale de l'histoire des religions, de l'histoire des dogmes chrétiens, de l'ethnologie, de l'exégèse, de l'archéologie et de l'islamologie.

Nous refusons pour notre part, d'entrer dans le procès (vraiment trop insistant, voire lassant) que l'A. fait aux universitaires allemands en place, spécialement aux théologiens et aux islamologues (pour nous en tenir à L2, cf. p. 20ss., 127, 128, 217, 219, 295, 303, 386 n. 18, 365-366 n. 60, p. 179; 357-358 n. 1; 360 n. 26; pour L1, cf. p. 69 *et passim* ces critiques valant aussi pour l'islamologie occidentale, en général)³⁵.

2.2. Cependant, et quel que soit l'accueil qu'on fera à l'une ou l'autre de ses théories, il nous paraît évident que l'A. nous trace là un chemin pour une islamologie et pour des études coraniques qui voudraient sortir du philologisme et de l'historicisme pour réinterroger les textes anciens et en particulier le texte coranique et les textes qui se présentent comme fondateurs avec les instruments qu'on utilise ailleurs, par exemple pour l'histoire du Moyen Âge, pour les études sur la mythologie grecque dont les plus brillants chercheurs actuels sont connus de tous.

³⁵ Était-il besoin de revenir si souvent sur des diatribes lancées contre des chercheurs morts ou vivants? Nous sommes assez d'accord avec l'A. à propos des travers que sont le philologisme et l'historicisme dans les études islamologiques, mais était-il besoin de verser dans le pamphlet, par exemple à l'égard de Th. Nöldeke (L2, p. 357-358 *et passim*) et à l'égard de R. Paret. Il n'y a pas de « monstres sacrés » dans la recherche, mais ce ne sont pas les règlements de compte qui la font avancer, non plus que les plaidoyers *pro domo* par trop insistants.

L'A. nous montre ce qu'on pourrait faire si l'on ignorait moins l'histoire de la théologie juive ou chrétienne, l'exégèse chrétienne ou juive, bien plus en avance que les études islamologiques, l'histoire des religions, l'ethnologie, etc. Cela vaut éminemment pour la France où des théories «laïcardes» (nous ne disons pas laïques) ont chassé les recherches religieuses et la réflexion théologique de l'Université! (sur «l'absence» de préoccupations théologiques dans les recherches coraniques, cf. en particulier L2, p. 332-333 n. 9)³⁶. Ce souci pluridisciplinaire soutenu par une information bibliographique énorme nous paraît être la deuxième qualité de ces travaux.

2.3. La troisième caractéristique positive de cette recherche nous paraît être son intérêt pour la critique des sources et pour la critique rédactionnelle dont la nouvelle école orientaliste allemande, n'en déplaît à l'A., donne l'exemple. Nous en trouvons les prémices timides chez R. Paret et plus affirmées chez J. van Ess en islamologie et chez A. Noth en histoire, pour ne citer qu'eux, sans compter les remarquables travaux anglo-saxons de J. Wansbrough et de Burton³⁷.

3 *Les points controversés*

Il n'en reste pas moins que l'œuvre de Lüling suggère un certain nombre d'interrogations et de réticences.

3.1. *Du point de vue de l'histoire des dogmes.*

Ce n'est pas le lieu de discuter ce problème dans toute son ampleur, cela a déjà été fait dans des revues et des ouvrages spécialisés auxquels nous ne pouvons que renvoyer. Cependant l'A. veut étayer par l'exemple coranique les thèses de M. Werner et H.-J. Schoeps sur le judéo-

³⁶ Pour la situation particulière de la France où l'on commence peut-être à mesurer les conséquences néfastes de l'inculture religieuse des français, en particulier, des enseignants, on consultera le dossier rédigé par Ph. NEMO, J.-C. MILNER, G. DUBY, PH. SOLLERS, H.-J. STICKER et J.-L. HOUEBINE, *Théologie une idée neuve*, in *Art Press*, 55 (janvier 1982), p. 16-32.

³⁷ L'A. fait à plusieurs reprises référence aux travaux de J. WANSBROUGH, *Quranic studies. Sources and methods of scriptural interpretation*, Oxford University Press («London Oriental Studies»), 31/1977, xxvi+256; ID., *The Sectarian Milieu. Contents and combination of Islamic salvation history*, Oxford University Press («London Oriental Series», 34), 1978, xxii + 157; J. BURTON, *The Collection of the Qur'ān*, Cambridge University Press, 1977, 273 p. Le même souci pour la critique rédactionnelle anime Lüling et ces deux chercheurs, cependant les points de départ et les résultats obtenus sont, pour le moins, différents!

christianisme, or le judéo-christianisme est bien plus difficile à définir que ne le prétend Lüling à la suite de Schoeps, et la thèse la plus vulnérable de Schoeps est probablement celle selon laquelle les ébionites (les judéo-chrétiens de Schoeps étant essentiellement les ébionites) des écrits pseudo-clémentins seraient des survivants de la communauté primitive de Jérusalem. Selon J. Daniélou, les ébionites étaient un groupe judéo-chrétien qui a toujours été en marge de la «communauté officielle». Face à ces deux positions opposées, celle de Schoeps ramenant tout le judéo-christianisme au seul ébionisme et celle de Daniélou prétendant caractériser comme judéo-chrétien tout le christianisme pendant au moins un siècle, M. Simon adopte une position plus nuancée et plus interrogative à laquelle nous ne pouvons que renvoyer ici³⁸.

Pour ce qui est de la christologie de l'A., elle est, comme on l'a vu dans la ligne des idées de A. Schweitzer, de M. Werner, de H.-J. Schoeps: à cause du retard dans le retour de Jésus, l'attente a été réinterprétée dans les termes des représentations helléniques syncrétistes. Or d'autres études se sont employées à montrer l'existence de schémas trinitaires divers dès les plus anciens textes chrétiens, comme l'a fait G. Kretschmar dans ses études sur la théologie trinitaire au début du christianisme. Bien plus, l'un de ces schémas trinitaires judéo-chrétiens aurait été la représentation de la Seconde et de la Troisième Personne de la Trinité comme deux anges. W. Michaelis, de son côté a voulu montrer que cette conception n'impliquait pas de subordinationisme. On peut aussi citer l'étude plus ancienne de J. Lebreton sur un passage essentiel du Pasteur d'Herma³⁹. Par ces quelques réflexions, nous voulons simplement montrer que la situation du «judéo-christianisme» et de ses

³⁸ J. DANIELOU, op. cit., pour la discussion de la thèse de Schoeps, p. 67-98. Cf. aussi la note 21 ci-dessus avec les références des recensions. Actuellement le point de vue le plus équilibré sur le judéo-christianisme est probablement celui de M. Simon, cf. M. SIMON et A. BENOIT, *Le judaïsme et le christianisme antique*, Paris, PUF («Nouvelle Clio», 10), 1968, 360 p., surtout p. 259-274, avec bibliographie sur le sujet, p. 35. On trouvera quelques pages aussi dans M. GOGUEL, *Jésus et les origines du christianisme. La naissance du christianisme*, Paris, Payot («Bibl. Hist.»), 1946, sur l'ébionitisme (p. 161-167) et sur les Judéo-chrétiens et les hérésies (p. 168-172). Cependant le sujet a été renouvelé depuis par les travaux de J. Daniélou, de M. Simon et d'O. Cullmann. Cf. O. CULLMANN, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin*, Paris, 1930; ID, *Ebioniten*, in RGG, II, 298a-b; W. G. KUMMEL, *Judenchristen*, in RGG, III, 967-972.

³⁹ Pour Michaelis et Kretschmar, cf. références en note 21 et C.R. de Daniélou; J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité des origines au Concile de Nicée*, Paris, Beauchesne («Bibliothèque de Théologie Historique»), 1928, II, p. 651-659: dans le passage étudié du Pasteur d'Herma, l'A. voit dans l'ange glorieux une apparition du Fils de Dieu (p. 656).

doctrines n'est pas aussi claire que la lecture de Lüling pourrait le laisser croire et qu'il reste confiné à la seule interprétation (discutable) de Werner-Schoeps.

On pourrait d'ailleurs multiplier les exemples où l'A. fait des choix en fonction de son idée arrêtée: appuyer la découverte de M. Werner. Nous nous contenterons d'un dernier exemple dans l'histoire du christianisme primitif: les relations entre Jésus et les Zélotes (L2, p. 273ss.). Jésus, selon Lüling aurait été lui aussi l'un des protagonistes de la tradition nomade sémitique du droit du sang (par conséquent aussi de la «guerre sainte»), or O. Cullmann a montré qu'il y avait bien des traits qui rapprochaient Jésus des zélotes, mais d'autres aussi qui faisaient de lui l'adversaire de toute violence et de toute résistance et que la «double attitude» de Jésus devait se comprendre dans une perspective eschatologique pour trois questions essentielles dans sa vie: le culte, l'ordre social et l'État. Le radicalisme eschatologique de Jésus l'amène à critiquer ces trois ordres, mais aussi à rejeter un mouvement de résistance qui détournerait de l'intérêt du Royaume⁴⁰. C'est pourquoi, nous semble-t-il, ni les partisans de l'ordre établi à tout prix, ni les partisans de la révolution ne devraient pouvoir se réclamer *directement* de Lui. De plus, comment pourrait-on concilier cette tendance zélote avec Mt 5, 38ss. et Mt 5, 43ss. (= l'amour du prochain)? Il nous semble que là encore Lüling sélectionne les données qui vont dans le sens de ses thèses.

3.2. *Du point de vue de l'histoire des religions et de l'ethnologie*

Ce n'est pas le recours à ces deux sciences qui nous gêne, bien au contraire, l'islamologie reste en retard dans ce domaine et nous devons savoir gré à l'auteur de nous montrer courageusement le chemin, car certains esprit chagrins pourfendeurs des orientalistes ou des musulmans libéraux voudraient «dégager le Coran de rapprochements compromettants»⁴¹. Pourtant il nous semble que l'A. tombe dans un travers qui semble se répandre dangereusement chez certains intellectuels occi-

⁴⁰ O. CULLMANN, *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1971, 86 p., surtout, p. 22-25, p. 27ss., p. 71. La remarque sur le commandement d'amour est de STUMPF, in G. KITTEL, *ThWbNT*, II, 888, 42-889, 7. Comme souvent en théologie et en d'autres domaines du savoir les présupposés anthropologiques conditionnent le sens, voire les résultats de la recherche; c'est ainsi que K. KAUTSKY, *Der Ursprung des Christentums*, 1908 insiste sur la parenté entre Jésus et les zélotes, Kautsky était socialiste!

⁴¹ L'expression est adaptée de celle du Père Lagrange: «dégager l'Évangile de rapprochements compromettants», elle est citée par M. SIMON, *op. cit.*, p. 234.

dentaux : le «néo-primitivisme». En effet, nous voyons dans l'opposition *sémitique/hellénique*, si fondamentale dans l'œuvre de Lüling, non pas seulement deux types-idéaux, comme il le dit lui-même, mais une tendance «néo-primitiviste» qui conduit à opposer «à l'humanité de notre société» «l'humanité supérieure» d'une culture antérieure au concept. Ce n'est ni flatteur pour le «nomadisme», ni flatteur pour le christianisme «hellénistique». En fait, ces «affreux» (l'expression est nôtre) chrétiens hellénistiques de La Mekke au «sacramentalisme magico-utilitariste», n'est-ce pas notre société? L'A. fait plus que le suggérer, il le dit en proclamant sa préférence pour la pensée «archaïque» (L1, 401-402; 450 n. 39, *et passim*). L'ordre intertribal, le droit du sang, la «guerre sainte»; son corrolaire, l'ordre nomade «démocratique» sont idéalisés à un point tel qu'on se trouve en face d'un «ordre rêvé». Sont-ce de nouvelles «Lettres Persanes»? Face à cela l'ordre abominable du «grand État» «déterminé magiquement, techniquement et utilitairement» (L2, p. 40). Pour l'A., le drame de l'homme n'est-ce pas d'avoir quitté l'âge de pierre et d'avoir un jour accédé à la «culture agraire» et au centralisme qu'elle entraînait! (p. 40-46). Ce goût pour la pensée «archaïque» qui privilégie le «*Volk*» contre le «*Großstaat*» doit conduire à retrouver, au-delà de la pensée «hellénique impérialiste» et de la religion de l'Israël biblique, ce fond païen commun aux nomades et ... aux Germains! L'A. nous donne à l'appui de cela l'exemple du poème biblique écrit en bas-allemand, Heliand (vers 830) qui «correspond tout à fait au milieu guerrier du droit du sang» qu'on doit supposer répandu parmi les bédouins chrétiens de l'Arabie centrale préislamique (L2, p. 404 n. 49). Est-il encore question du christianisme, de l'islam, ou bien quelque chose d'autre est-il en cause? Néo-primitivisme? «Zèle antiethnocentrique»?

D'autre part, c'est tout l'usage qu'il fait des mots «magie» et «magique» qui fait question. L'A. sait bien, étant donné ses grandes connaissances en ethnologie et en histoire des religions que les théories

⁴² R. GIRARD, *op. cit.*, p. 38, ou encore cette «inversion démagogique bien caractéristique de notre fin de siècle», p. 95. «Si louable que soit le souci de «réhabiliter» des mondes méconnus, il faut y mettre du discernement. Les excès actuels rivalisent de ridicule avec l'enflure orgueilleuse de naguère, mais en sens contraire. Au fond c'est toujours la même condescendance: nous n'appliquons pas à ces sociétés les critères que nous appliquons à nous-mêmes ...». C'est l'effet de «l'antiethnocentrisme», *Ibid.*, P. 95. Et que dire des sous-vulgarisations sur l'Islam qui paraissent actuellement? Cf. M. ARKOUN, *Le livre des merveilles*, in *France-Pays Arabes*, 99 (mars 1982) recensant les *Promesses ...* de R. Garaudy!!!

sur la magie, ses manifestations, son rapport avec la religion sont très nombreuses, allant de la théorie intellectualiste de J. Frazer aux diverses théories sociologiques (M. Mauss, par exemple) en passant par les théories anti-intellectualistes, sans oublier les points de vue structuralistes⁴³, alors pourquoi, diable, donner un sens purement négatif à «magique» quand il s'agit du christianisme hellénistique tel que se le représente Lüling dans la ligne d'un ancien courant luthérien anti-sacramentaliste? En fait, ici se rejoignent une théorie particulière sur la magie et un point de vue particulier sur l'histoire des dogmes. Pour Werner, en effet, le retard de la parousie serait le *motif* de l'hellénisation de l'évangile (de Jean par exemple) et pour A. E. Jensen: «l'attente générale du salut» aurait au cours de l'histoire accentué le processus de dégénérescence des religions conduisant à des rites minutieusement observés⁴⁴. Or ce sont là deux des sources de Lüling, Werner en histoire des dogmes et Jensen en ethnologie et en histoire des religions. Pourquoi le culte des hauts-lieux du nomadisme et de l'ancien Israël aurait-il été exempt de ce sentiment *magique* (au sens vulgaire que Lüling donne à ce mot quand il l'applique au «christianisme hellénistique»), alors que le «culte des reliques», auquel l'auteur donne une trop grande importance pour le «christianisme hellénistique» ancien, le culte des images qu'il voit dans la Ka'ba «chrétienne», auraient été «magiques» (dans la même acception péjorative et vulgaire du terme). Y aurait-il deux poids, deux mesures? Il nous paraît que là encore nous sommes en plein «antiethnocentrisme», «l'autre», «l'archaïque» «sympathique» étant le domaine du rêve de l'originel «non défloré»!

⁴³ R. BASTIDE et R. ALLEAU, *Magie*, in *Encyclopaedia Universalis*, 10, p. 295-301. Pour l'histoire des théories, p. 295-298 (par R. Bastide) A. A. BARB, *The survival of Magic Arts*, in A. MOMIGLIANO, *The conflict between paganism and christianity in the fourth century*, Oxford, Clarendon Press, 1963, p. 100-125: la thèse de l'A. est que la magie est une dégénérescence de la religion.

L'A. aurait dû définir le sens qu'il donne ici à «magique» lorsqu'il l'applique (évidemment pour lui négativement) au «christianisme hellénistique». En effet, les auteurs «néognostiques» dont il partage certaines idées sur le christianisme primitif font un emploi positif de «magique» dans le sens de la «magie sympathique», cf. H. CORBIN, *L'imagination créatrice ...*, *op. cit.*, p. 264-266 n. 139. Cf. aussi les «correspondances magico-synchroniques» dans les métaphysiques de certaines civilisations traditionnelles: D. SHAYEGAN, *op. cit.*, p. 25, *et passim*.

⁴⁴ A. E. JENSEN, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, Paris, Payot («Bibl. Scientifique»), trad. M. Metzger et J. Goffinet, 381 p. (éd. originale, Wiesbaden, 1951) est avec A. GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur*, Bonn, 1956, l'un des auteurs les plus cités par Lüling en anthropologie et en histoire des religions. Pour l'attente du salut et la dégénérescence des religions, cf. A. E. JENSEN, *op. cit.*, p. 129-131, p. 254-261 de l'édition française.

3.3. *Les présupposés anthropologiques et philosophiques :*

Nous avons déjà relevé un de ces présupposés du point de vue du traitement que l'auteur fait de l'ethnologie et de l'histoire des religions, nous l'avons appelé à la suite de R. Girard «néo-primitivisme», avec son corollaire «l'antiethnocentrisme», mais il en est un autre qui concerne à la fois la théologie et l'histoire des religions. Le P. Congar a coutume de dire que ce qui crée les différences entre «protestantisme» et «catholicisme» ce sont des points de départ anthropologiques différents (au sens cette fois de l'anthropologie philosophique et non de l'anthropologie-ethnologie). Cette assertion nous semble vérifiée ici en ce qui concerne les «sacrements». L'A. a, nous semble-t-il, à ce sujet, le point de vue d'un «luthérien moderne existentialiste», plus que celui d'un historien. Ce point de vue se manifeste dans un anti-sacramentalisme qu'il plaque sur le christianisme primitif. Nous y voyons poindre une opposition entre «parole» et «sacrement» qui est actuellement dépassée dans beaucoup de milieux luthériens. Beaucoup de chercheurs modernes ont montré qu'il n'y a jamais eu d'anti-sacramentalisme dans le christianisme primitif⁴⁵. Dès lors les charges de l'A. contre le «christianisme hellénistique magique» nous semblent une généralisation abusive.

En dernier ressort, ce qui nous paraît le plus contestable, de ce point de vue également, c'est de faire appel à l'islam pour trancher un débat sur l'histoire du dogme chrétien. L'islam devient, en quelque sorte, un prétexte pour autre chose un *tertium quid* devant servir d'avocat pour résoudre un problème interne au christianisme, voire un avocat pour

⁴⁵ Nous ne pouvons pas nous étendre davantage sur ce débat ici. Disons pour abrégé qu'il est double. Le premier aspect concerne les sacrements et la relation entre sacrements et magie et l'autre aspect l'attitude de la communauté primitive à l'égard des sacrements. Pour R. Bultmann, par exemple, l'introduction des sacrements comme tels remonte à l'extension de l'Église dans les milieux hellénistiques, elle y est devenue une communauté cultuelle. Cf. à ce sujet L. VILLETTE, *Foi et Sacrement*, Paris, Bloud et Gay, I, 1959, II, 1964, *De Saint Thomas à K. Barth*, pour les théologies protestantes p. 283ss., sur Bultmann, p. 310ss. O. Cullmann, de son côté, a réfuté la thèse de l'hellénisme de l'Évangile de Jean, il y voit la présence des sacrements, sans que la conception sacramentelle johannique soit hellénistique: cf. O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique. La vie de Jésus et le culte de l'Église primitive*, Paris, PUF («Études d'histoire et de philosophie religieuses», 42), 1951, 93 p.; cf. p. 82, note 136 contre A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, 1930, p. 348ss. L'une des études les plus claires à ce sujet actuellement est celle de David E. AUNE, *Early Christian «anti-sacramentalism»*, in D. E. AUNE, *Studies in New Testament and Early Christian literature, Essays in honour of Allen P. Wikgren*, Leiden, Brill, 1972, p. 194-214 conclut que la polémique anti-sacramentaliste était extrêmement rare dans le christianisme primitif (p. 212-214). C'est à la même conclusion que parvient A. D. NOCK, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, New York, 1963, p. 126.

défendre une cause personnelle. C'est à une véritable «croisade» d'un islam qui aurait retrouvé le message initial du Prophète et le message coranique primitif que l'A. appelle contre l'Occident victime de l'«idéologie du Grand État»⁴⁶. Est-ce bien un appel à l'islam ou un appel à la société «archaïque sympathique» qui serait encore régie par le droit du sang? Pour l'A. semble-t-il les deux ne font qu'un!

3.4. *Le christianisme anté-islamique de l'Arabie centrale:*

Le mérite de l'A., et il n'est pas mince, est d'avoir reposé une question trop vite considérée comme résolue et les ouvrages qui traiteront de la religion anté-islamique devront tenir compte de ses travaux. Cependant une chose laisse perplexe, c'est l'absence de la mention de Jésus dans la littérature non-coranique qu'il examine. D'autre part, dans ces textes comme dans les reconstitutions que l'A. fait des textes coraniques, nous ne trouvons aucune mention de ce qui, jusqu'à plus ample informé, constitue l'un des noyaux du message de Jésus: l'amour et même l'amour des ennemis, à moins que cela aussi ne soit une invention du «christianisme hellénique, magico-utilitariste»!

3.5. *Les théories de l'A. sur la langue arabe*

Ces théories sont évidemment fondamentales puisque l'A. essaye de reconstruire des éléments du *Ur-Qur'an*. Nous avons vu qu'il se basait essentiellement sur les thèses de K. Vollers pour qui le texte originel (*koinè* vernaculaire = *Volkssprache*) du Coran a été remanié pour être adapté à une poésie qui, elle, «charmait par son contenu et par sa forme»⁴⁷. Outre les critiques diverses qui ont été adressées à Vollers et que nous ne reprendrons pas ici, nous dirons que nous manquons de documents pour infirmer ou confirmer ce genre de théories. D'ailleurs, même s'ils existaient en nombre important les seuls critères *externes* ne suffiraient pas.

Et puisqu'il est question de langue, c'est à la linguistique qu'il faudrait

⁴⁶ Bien que cet appel à un islam qui se serait «réformé» en retrouvant le message primitif de Muhammad déformé par la tradition islamique pour détruire un Occident au «christianisme magique» tienne une grande place dans l'œuvre de l'A. nous y avons fait relativement peu de place dans cette recension, cf. en particulier les conclusions de L2, p. 304-330, *et passim*.

⁴⁷ K. VOLLERS, *op. cit.*, p. 180, cf. aussi les pages 80-83, 165-175 et 175-185. Pour un jugement sur les théories de Vollers, cf. D. COHEN, *Koinè, langues communes et dialectes arabes*, in *Arabica*, 9 (1962), 119-144, pour Vollers *et alt.*, p. 122-124 et J. WANSBROUGH, *Quranic studies*, *op. cit.*, p. 102.

s'adresser de préférence! Ce qu'il nous faudrait, ce sont des critères internes, des critères linguistiques, intrinsèques. Si l'on comprend la linguistique comme «l'étude d'une langue en elle-même et pour elle-même en relation avec la physiologie de l'homme»⁴⁸, il faudrait prendre le système et voir quelles sont ses évolutions *internes* possibles. Que si l'on parle de «reconstruction», ce ne pourrait être qu'une reconstruction *interne* à la langue qui consisterait à prendre le système de la langue, en en connaissant les contraintes internes, en tant que système, et à voir quelles sont les évolutions internes possibles.

4. Les nombreuses remarques critiques faites ici à l'œuvre de Lüling ne devraient pas faire oublier que nous la considérons comme un événement pour les études coraniques. Certaines de ses thèses nous paraissent inacceptables, d'autres faibles ou peu sûres, cependant la lecture de ces deux ouvrages est une invitation à poser les problèmes de l'islamologie et de la théologie chrétienne à un niveau fondamental qui dépasse les courtoisies du «dialogue fraternel» pour atteindre à l'étude scientifique commune de problèmes radicaux avec les instruments modernes de la recherche qui ont nom: histoire des religions, critique des formes et critique rédactionnelle, linguistique, etc. ...⁴⁹.

C'est pourquoi, malgré les réticences énoncées nous n'hésiterons pas à placer l'œuvre de Lüling parmi celles qui ouvrent de nouvelles voies aux études coraniques⁵⁰.

⁴⁸ L'expression est de A. Roman; cf. à A. ROMAN, *De la langue arabe comme un «système de systèmes» vers un modèle général de la formation des langues sémitiques et de leur évolution* in *Travaux de l'Institut de Phonétique d'Aix*, 7 (1980), p. 103-117.

⁴⁹ On consultera la recension de L1: M. RODINSON, in *Der Islam*, 54 (1977), p. 321-325 (en français). Autres CR. de L1, Th. LOHMANN, in *Theologische Literaturzeitung*, 103 (1978), col. 560-563; V. POGGI, in *Orientalia Christiana Periodica*, XLI (1971), p. 529-532. Pour L2, A. A. BROCKETT, in *International Journal of Middle East Studies*, 13 (1981), p. 519-521.

⁵⁰ Dans une longue et riche recension, de J. WANSBROUGH, *Quranic Studies*, *op. cit.* et de J. BURTON, *op. cit.*, K. Rudolph qualifie l'exégèse de Lüling d'arbitraire. Cette remarque vraie, dans bien des cas, ne doit pas cacher l'apport positif de ces recherches, cf. K. RUDOLPH, *Neue Wege der Quranforschung?*, in *Theologische Literaturzeitung*, 105 (1980), col. 1-19, sur L1, col. 2-3. Sur l'état actuel des études coraniques, cf. le bel article de Alford T. WELCH, *Introduction to a thematic issue of JAAR*, *Supplements* (47:4, December 1979), «*Studies in Qur'ān and Tafīr*». *Introduction. Quranic Studies-Problems and Prospects*, in *JAAR (Thematic Studies)*, XLVII/4 (December 1980), p. 620-634.