Michael E. Pregill
The Golden Calf between Bible and Qur'an. Scripture, Polemic, and Exegesis from Late Antiquity to Islam

Oxford, Oxford University Press, 2020, xiv, 499 p., ISBN : 9780198852421

Mots-clés : Bible, Coran, étude comparative, Veau d'or, Exégèse.

Keywords: Bible, Koran, comparative study, Golden Calf, Exegesis

Michael Pregill (M. P.), qui est actuellement chercheur dans le cadre du projet ERC « The European Qur'an », a passé plus de dix ans à enseigner l'islamologie aux États-Unis et a publié nombre d'articles scientifiques sur l'émergence de l'islam durant l'Antiquité tardive et les rapports entre Bible et Coran. Depuis 2010, il a consacré une part importante de ses publications au récit biblique du Veau d'or tel qu'il est reformulé dans le Coran et compris dans l'exégèse musulmane ancienne[(1)]. Sa première monographie, qui fait l'objet de ce compte rendu, est l'aboutissement de cette décennie de recherches.

Avec *The Golden Calf*, M. P. nous livre la première étude qui se concentre de manière aussi précise et détaillée sur l'histoire du récit du Veau d'or depuis ses origines dans l'Israël antique et son apparition dans le livre de l'Exode jusqu'à la période de l'Antiquité tardive et son inclusion dans le Coran, en explorant les interprétations successives que connut cette histoire, ainsi que les raisons qui les ont motivées sur une période de plus d'un millénaire. Le projet est ambitieux tant les prérequis pour mener à bien une telle entreprise sont nombreux (connaissance de plusieurs langues anciennes ; de l'histoire des différentes traditions religieuses et de leurs développements au cours de l'Histoire). Mais l'auteur est parfaitement équipé pour éviter les écueils habituels de ce type d'étude transhistorique et transdisciplinaire et, au terme de la lecture de cette somme, il ne fait aucun doute que M. P. s'en sort avec brio, malgré quelques critiques que je formulerai au terme de cette recension.

Le premier chapitre de la monographie vient dans le prolongement de l'introduction qui précise que l'objectif général de M. P. est de « réévaluer la relation entre Bible et Coran » (p. 1). Il prend comme cas d'étude anticipé (le sujet sera développé par la suite) la présence d'un dénommé al-Sāmirī dans le récit du Veau d'or de Coran 20, 83-97, figure qui n'apparaît nullement dans le récit biblique originel. M. P. expose deux trajectoires d'interprétations aux motivations opposées mais qui se croiseront. D'une part, celle des exégètes musulmans qui prennent le mot arabe *al-Sāmirī* pour un nom adjectival (*nisba*) signifiant « le Samaritain », dédouanant ainsi Aaron – qui dans le texte biblique originel est responsable de la confection du Veau – et s'inscrivant de fait dans la théologie islamique de l'impeccabilité (*ʿiṣma*) des prophètes. En outre, ce récit biblique impliquant Aaron sert aux exégètes de preuve confirmant la falsification de la Bible et l'authenticité du Coran. D'autre part, les orientalistes – dont William St. Clair-Tisdall dans ses *Original Sources of the Qur'ân* (1905) – se serviront de la présence de ce « Samaritain », compris comme tel en se fondant sur l'exégèse classique musulmane, pour chercher à démontrer que le Coran commet une erreur anachronique puisque le récit biblique se déroule avant l'émergence des Samaritains. M. P soutient que cette grille de lecture est l'héritage du travail d'Abraham Geiger (1810-1874).

Avant d'aborder plus en détails l'impact de Geiger dans les études occidentales sur le Coran, M. P. insiste sur trois points : la nécessité de repenser la relation entre judaïsme, christianisme et islam, et de délaisser l'idée erronée selon laquelle l'évolution de la tradition biblique au fil des siècles s'est déroulée sous la forme d'un dialogue entre le judaïsme et le christianisme seuls ; le besoin de modifier sa compréhension de la frontière entre texte biblique canonique et apocryphe durant l'Antiquité tardive, frontière qui était bien plus floue qu'elle ne l'est aujourd'hui (les récits bibliques étant alors envisagés non pas à travers la Bible canonique, mais à travers un corpus de traditions exégétiques) ; et l'importance de prendre en compte le contexte historique de l'Antiquité tardive pour comprendre la naissance du Coran (par exemple, l'étude des processus de « monothéisation » dans divers lieux d'Arabie à partir du IVe siècle doivent inviter à abandonner l'image d'une Arabie « polythéiste » à la veille de l'islam).

M. P. dédie le reste du chapitre à une discussion sur l'approche orientaliste, dont il dit qu'elle considère le Coran comme un regroupement d'« emprunts confus » à la tradition juive et chrétienne. M. P.

(1) « "Turn in Repentance to Your Creator, then Slay Yourselves": The Levitical Election, Atonement, and Secession in Early and Classical Islamic Exegesis », *Comparative Islamic Studies* 6 (2010), p. 101-150 ; « Some Reflections on Borrowing, Influence, and the Entwining of Jewish and Islamic Traditions; or, What an Image of a Calf Might Do », in M. Daneshgar et W. Saleh (éds), *Islamic Studies Today. Studies in Honor of Andrew Rippin*, Leyde et Boston, Brill, 2017, p. 164-197 et « "A Calf, a Body that Lows": The Golden Calf from Late Antiquity to Classical Islam », in E. Mason et E. Lupieri (éds.) *Golden Calf Traditions in Early Judaism, Christianity, and Islam*, Leyde et Boston, Brill, 2018, p. 264-296.

BCAI 37 (2023) Michael E. Pregill: The Golden Calf between Bible and Qur'an. Scripture, Polemic, and Exegesis from Late Antiquity to Islam, recensé par Paul Neuenkirchen
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

considère cette approche orientaliste comme étant la conséquence de l'ouvrage de Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (1833), qui montre l'islam comme ayant été « influencé » par le judaïsme. MP insiste, avec raison, sur l'importance de délaisser ce « paradigme de l'influence » qui a été repris d'innombrables fois par les orientalistes, parfois à des fins polémiques, et sur la nécessité d'adopter un autre modèle qui mette l'accent sur le corpus coranique comme résultant d'un processus d'« adaptation solide d'un discours fluide du scripturalisme de l'Antiquité tardive » (p. 37).

La suite du livre est divisée en trois grandes parties, intitulées respectivement « Fondations », « Juifs, chrétiens et l'héritage contesté d'Israël » et « L'épisode coranique du Veau ». Ce découpage pertinent et pédagogique permet au lecteur de suivre l'évolution du récit au centre de cette monographie selon un mode chronologique qui laisse entrevoir la genèse et la signification originelle probable de l'histoire du Veau, ses interprétations et ses réécritures successives motivées par des questions polémiques interreligieuses, et sa réception dans le milieu coranique à la fin de l'Antiquité tardive.

Le second chapitre, qui ouvre la première grande partie, se concentre sur le récit du Veau d'or du trente-deuxième chapitre du livre de l'Exode que M. P. considère comme étant la plus ancienne version de cette histoire contenue dans la Bible hébraïque. L'auteur mène d'abord une analyse textuelle minutieuse pour, ensuite, aborder les circonstances historiques, politiques et religieuses qui sous-tendent le récit. Il soutient que celui-ci trouve son origine dans un « groupe lévitique » précis du Royaume du Nord : celui dont les membres revendiquaient leur appartenance à la descendance de Moïse (en opposition au groupe se réclamant de la descendance sacerdotale d'Aaron). Ce serait la raison pour laquelle le récit du Veau est conçu pour condamner le culte des veaux instauré par Jéroboam (cf. 1 Rois 12, 26-28) ainsi que les aaronides de Jérusalem, tout en fournissant une étiologie pour l'autorité des Lévites. M. P. rappelle utilement les origines de l'idée selon laquelle le Dieu d'Israël pouvait être adoré par le biais de veaux, en partant d'exemples de religions du Proche-Orient ancien, en passant par le texte biblique et en finissant par la culture matérielle mise au jour par les fouilles archéologiques qui attestent de la popularité des représentations de divinités surmontant des bovidés. Petit à petit, l'image anthropoïde de la divinité sera remplacée par une abstraction de la forme divine (comme un disque solaire), avant de disparaître complètement, ne laissant plus que le veau. Cette dernière étape implique que la présence divine se trouve dans un espace vide, soulignant l'invisibilité de Dieu (il s'agit de l'« aniconisme de l'espace vide »), ce qui explique que dans le récit d'Exode 32 l'intention originelle d'Aaron était en réalité d'utiliser le Veau pour l'adoration du véritable Dieu, mais le danger d'une telle pratique cultuelle se fit jour lorsque le peuple prit le Veau pour une véritable représentation de Dieu. Comme le résume M. P., « Le culte du Veau n'est pas l'adoration d'un faux dieu, mais l'adoration du vrai Dieu d'Israël menée de manière fausse » (p. 91).

L'auteur conclut le chapitre en abordant le rapport entre le récit exilique du Veau d'or et celui du neuvième chapitre du Deutéronome, expliquant que ce dernier en est la première réinterprétation, le dépeignant comme un épisode de pure idolâtrie pour imposer la légitimité du Temple de Jérusalem face aux centres religieux rivaux qui sont décrits comme consacrés non pas au vrai Dieu d'Israël mais à des fausses divinités étrangères. Il s'agit là de la compréhension dominante de cette histoire qui perdurera jusqu'à nos jours.

Le troisième chapitre explore l'évolution des interprétations juives anciennes de l'épisode du Veau en en expliquant les raisons. M. P. montre d'abord comment des auteurs de la période du Second Temple tels que Pseudo-Philon et Philon d'Alexandrie, dans leur « réécriture » apologétique du récit biblique originel, ont omis certains éléments gênants et ont mis l'accent, chacun, sur un aspect particulier (pour le premier il s'agit de l'intercession de Moïse devant Dieu et pour le second de l'élection lévitique). Dans les deux cas, la transgression d'Israël est reléguée à l'arrière-plan afin de minimiser les aspects problématiques du récit.

L'auteur aborde ensuite le cas des rabbins de l'époque tannaïtique (Ier-IIIe siècle) et de leurs midrashim au sujet de l'histoire du Veau, qui se caractérisent par une acceptation du récit tel qu'il est – le peuple est expié du péché par l'imposition d'obligations cultuelles –, une candeur qui contraste avec les traditions amoraïques plus tardives. Ce besoin de reconnaître explicitement la culpabilité d'Israël est illustré dans le débat entre Akiva et Pappias dans le *Mekhilta de-Rabbi Ismaël* qui, tout comme l'interdiction rabbinique de traduire certains passages clés de l'épisode du Veau de l'Exode dans la lecture liturgique à la synagogue, traduit la volonté de promouvoir une interprétation autorisée des Écritures et de délégitimiser d'autres approches contredisant les leurs. Ces dernières sont celles des proto-chrétiens, comme on le voit en Actes 7, 35-42 où l'idolâtrie du Veau est assimilée au rejet du caractère messianique de Jésus par les Juifs.

BCAI 37 (2023) Michael E. Pregill: The Golden Calf between Bible and Qur'an. Scripture, Polemic, and Exegesis from Late Antiquity to Islam, recensé par Paul Neuenkirchen
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Le quatrième chapitre qui ouvre la deuxième grande partie veut montrer que les exégèses rabbiniques de l'époque amoraïque autour du Veau d'or ont été composées en réaction aux exégèses patristiques polémiques anciennes (qui se fondent elles-mêmes sur des exégèses rabbiniques tannaïtiques apologétiques) ; cela permet de constater que l'orthodoxie se construit à travers des processus de dialogue et de réciprocité. Le développement d'une nouvelle interprétation de l'épisode du Veau était important pour établir une vision « supersessioniste » du triomphe du christianisme et de l'obsolescence juive. C'est ce que montre M. P. à travers six études de cas portant sur des écrits chrétiens des IIe et IIIe siècles – dont la *Didascalie des Apôtres* sur laquelle il se penche le plus longuement – qui cherchent à expliquer l'imposition aux seuls Juifs de la « Seconde Loi » (la « Première » étant la loi universelle contenue dans le Décalogue) comme une punition pour leur idolâtrie du Veau d'or, cette servitude contrastant avec la liberté qu'apporte l'abrogation de la Loi par Jésus. Cette interprétation ancienne – qui sera reprise dans le discours chrétien tardo-antique – illustre les continuités entre le discours rabbinique et patristique.

Selon M. P., ce contexte de polémique chrétienne explique les nouveaux développements dans les interprétations rabbiniques de l'époque amoraïque telles qu'on les trouve dans le Talmud de Babylone et dans les collections midrashiques compilées en Palestine entre le IIIe et le Ve siècle, qui adoptent une position défensive et apologétique, leur objectif étant de faire paraître Israël comme une victime involontaire de cet épisode d'idolâtrie, *a contrario* de l'exégèse dominante de l'époque tannaïtique. Ce procédé est cristallisé dans le *Lévitique Rabba* qui disculpe Israël en rejetant la faute de la fabrication du Veau sur des « prosélytes » égyptiens (en se fondant sur une glose d'Exode 32, 4), permettant de réhabiliter la réputation d'Aaron en le dépeignant comme une victime de l'affaire qui, craignant pour sa vie, aurait été obligé de coopérer avec les idolâtres, et qui aurait fait intervenir Satan dans l'histoire pour faire croire au peuple d'Israël que Moïse était mort, les poussant à l'idolâtrie.

Dans le cinquième chapitre, l'auteur s'intéresse d'abord à ce qu'il qualifie d'« anomalie » : l'interprétation apologétique de l'épisode du Veau d'or – qui s'apparente aux exégèses amoraïques – d'Éphrem de Nisibe (m. 373) dans plusieurs de ses écrits tel le *Commentaire sur l'Exode*. M. P. montre que si Éphrem cherche à minimiser la culpabilité d'Aaron comme le fait le *Lévitique Rabba* par exemple, ce n'est pas avec le même objectif en tête puisque cet auteur est fondamentalement anti-juif. Son interprétation vise à défendre la position de Grand Prêtre dans la mesure où il considère que Jésus est le double héritier à la fois du sacerdoce spirituel qui lui a été transmis par Melchisédech et du sacerdoce physique hérité d'Aaron.

M. P. poursuit avec les interprétations antiochiennes du Ve siècle comme celles de Diodore de Tarse ou de Théodoret de Cyr qui sont très proches de celles des auteurs syriaques Éphrem ou Aphraate en ce qu'elles exonèrent Aaron, du fait de sa fonction sacerdotale, qu'il transmettra jusqu'à Jésus. M. P. soutient que les liens entre les exégèses syro-orientales et antiochiennes ne sont pas le fait d'une quelconque « influence », mais s'expliquent par le recours mutuel à une tradition exégétique préexistante.

L'auteur se penche ensuite sur les exégèses syriennes orientales et occidentales dans le contexte des suites du Concile d'Ephèse qui, malgré une christologie opposée, suivent des trajectoires parallèles en se fondant sur des sources communes comme Éphrem et la tradition antiochienne. M. P. consacre une partie importante de cette section à Jacques de Saroug (m. 521) qui développe un discours polémique contre les Juifs, l'épisode du Veau d'or illustrant selon lui leur éternelle infidélité (expliquant leur rejet de Jésus) ; mais son discours évite d'accuser Aaron, et soutient lui aussi que Jésus est l'héritier sacerdotal d'Aaron et de Melchisédech.

Ce chapitre se conclut sur une discussion portant sur le contexte de cette approche polémique concernant la fonction sacerdotale qui pourrait s'expliquer par une réaction aux chrétiens qui affirmaient que Jésus avait remplacé le sacerdoce juif à une époque où les familles sacerdotales juives jouaient un rôle important dans la direction des synagogues en Palestine aux IVe-Ve siècles, ayant remplacé les rabbins et les patriarches des siècles précédents. M. P. anticipe la dernière partie de sa monographie en écrivant que ces débats juifs et chrétiens autour du sacerdoce, de la loi juive et de l'idolâtrie israélite auront un impact sur le discours coranique autour du Veau d'or.

La troisième grande partie débute par un chapitre qui s'intéresse aux compréhensions orientalistes et musulmanes de l'épisode du Veau d'or tel qu'il est relaté en divers endroits du Coran. M. P. explique que l'interprétation de ce récit coranique dans la recherche occidentale est conditionnée par deux prémisses héritées de la tradition islamique : le *tafsīr* préserverait une interprétation objectivement fidèle du Coran et le Coran ainsi que sa tradition exégétique seraient substantiellement touchées

BCAI 37 (2023) Michael E. Pregill: The Golden Calf between Bible and Qur'an. Scripture, Polemic, and Exegesis from Late Antiquity to Islam, recensé par Paul Neuenkirchen
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

par des influences de communautés scripturaires anciennes (en particulier juives). Puis M. P. analyse les différentes versions coraniques de l'épisode en question. La discussion de la particularité coranique du traitement du récit se concentre une fois encore sur la présence d'al-Sāmirī en Coran 20, 85 et 87 et son absence de la version parallèle de Coran 7, 148-151. En outre, il se penche sur l'expression arabe *ʿijl jasad lahu khuwārun* de Coran 20, 88 qui servira aux exégètes – suivis des orientalistes – à affirmer que le Veau fut vivifié. Ayant à nouveau insisté sur le lourd héritage de la compréhension de Geiger sur les discussions universitaires de l'épisode du Veau d'or et ses traductions jusqu'à aujourd'hui, M. P. démontre de manière convaincante que l'hypothèse avancée par ce savant, reprise et développée par la suite, n'est pas recevable puisqu'elle affirme que le récit coranique se fonde sur des sources – le *Pirqé de-Rabbi Éliézer*, le *Targum Pseudo-Jonathan* et le *Midrash Tanḥuma* – qui sont en réalité postérieures au Coran de plusieurs siècles, incluant même pour certaines des éléments islamiques.

Le septième chapitre réévalue la version coranique du Veau d'or en interrogeant la validité des compréhensions et traductions habituelles de trois éléments. Le premier est l'expression arabe susmentionnée qui est généralement comprise dans le sens « un veau corporel » ou « un veau, un corps… » (sens adjectival et nom, respectivement), alors que, selon M. P., le nom *khuwār* (« meuglant »), modifierait *ʿijl* (« veau ») et non *jasad* (« corps »), ce qui signifierait que le meuglement n'est pas un trait spécifique de l'idole/image du Veau, mais une caractéristique que l'on peut associer à *tous* les veaux. Il serait donc question d'« une image d'un veau meuglant » et non d'« une image meuglante d'un veau », une allusion au Psaume 106, 20 : « un bœuf, un herbivore ». M. P. en conclut qu'il n'est nullement question de donner vie à une image de Veau et que « l'auteur de l'épisode coranique a reconnu et a joué sur cette référence psalmique au Veau en reprenant et en reformulant le récit de l'Exode » (p. 326, notre traduction).

Le second élément est l'interprétation de Coran 20, 96, un verset qui est généralement compris de manière assez fantaisiste (voir la traduction de Turner, p. 280, fondée sur le *tafsīr* et non le texte coranique lui-même). En démontrant notamment que le *rasūl* du texte n'est pas l'ange Gabriel mais Moïse et que le mot *athar* ne renvoie pas à une route concrète, mais à un chemin métaphorique, M. P. comprend ce verset comme indiquant la « prise en main » métaphorique d'une guidance morale exemplaire.

Le troisième élément est la présence inexpliquée d'al-Sāmirī, un personnage absent du récit originel, traditionnellement compris comme un « Samaritain » diabolique, mais que M. P. pense n'être autre qu'Aaron. L'auteur explique que le terme arabe *sāmirī* pourrait avoir une double couche de sens : d'une part signifier « Samarien », une allusion à la Samarie biblique où les veaux d'or étaient utilisés comme objets cultuels (cf. Osée 8, 5-6) et d'autre part signifier « protecteur » (le sens de l'équivalent hébreu *shômēr*), le Coran l'utilisant comme épithète pour désigner Aaron de manière ironique puisqu'il était censé être le « protecteur » du peuple en l'absence de Moïse, mais qu'il les conduit à l'adoration de « Samarie ». M. P. conclut de cette nouvelle lecture du récit coranique du Veau d'or que l'auteur coranique de l'épisode en question connaissait bien l'Exode : il construit « une étiologie sophistiquée » en se fondant sur les ressources littéraires et linguistiques de la tradition biblique (p. 358).

Le huitième et dernier chapitre débute par dix pages dans lesquelles MP dresse minutieusement les parallèles entre chacun des versets de la Bible et du Coran traitant de l'épisode du Veau, le tout pour montrer que la péricope de Coran 20 ne prend tout son sens que lorsqu'elle est lue à l'aune d'Exode 32, tout en soulignant les processus de restructuration, de réécriture méticuleuse et systématique, et de relocalisation à l'œuvre dans la révision coranique qui repose donc, *in fine*, non pas sur le midrash ou d'autres écrits « deutérocanoniques », mais sur la Bible.

M. P. souligne en outre le fait que le Coran s'approprie souvent les Écritures monothéistes en même temps que leurs stratégies textuelles et l'herméneutique des communautés bibliques antérieures, ce qui semble être le cas dans le récit coranique du Veau d'or qui a dû être produit par le biais d'une interaction directe avec des sources littéraires très proches d'Exode 32 : l'auteur propose un ancrage du récit de Coran 7 dans la traduction syriaque du récit biblique et des liens entre l'éthiopien classique (guèze) et divers éléments du récit de Coran 20, reflétant « un processus long, complexe et sophistiqué d'adaptation textuelle, de reformulation et de réorientation, façonnés non seulement par des strates différentes au sein de la tradition biblique telle qu'elle était connue durant l'Antiquité tardive, mais aussi possiblement par des matériaux dans des registres linguistiques différents » (p. 409, notre traduction).

M. P. revient à l'interaction entre les approches plus anciennes de ce récit (surtout dans le discours chrétien) ainsi que les objectifs et les tendances caractéristiques du discours coranique pour comprendre exactement ce que le Coran accomplit en « reformulant » et en « réécrivant » le récit biblique

BCAI 37 (2023) Michael E. Pregill: The Golden Calf between Bible and Qur'an. Scripture, Polemic, and Exegesis from Late Antiquity to Islam, recensé par Paul Neuenkirchen
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

du Veau d'or : dans les récits coraniques, c'est le péché du peuple qui est mis en exergue et non celui d'Aaron. De plus, la Loi y est envisagée comme une punition pour ce méfait, ce qui lie *de facto* les récits coraniques aux perspectives des auteurs chrétiens comme Éphrem et Jacques de Saroug, notamment. Dans l'ensemble des récits, le point de vue coranique sur l'impeccabilité des prophètes et sur le contraste entre la sévérité de la loi juive et l'allégement apporté par Muḥammad est conservé. Ce faisant, le but du Coran est de montrer qu'Israël, égarée et sujette à la colère divine, est vouée à commettre des erreurs de tous temps, servant, ainsi, d'« exemple édifiant » pour les croyants de la communauté coranique.

L'objectif principal des récits coraniques du Veau d'or serait donc de servir de leçon aux croyants pour leur éviter de s'égarer, en leur rappelant que s'ils s'écartent du droit chemin, ils seront pardonnés, et en mettant en lumière un lien implicite, dans la réinterprétation de ces récits par le Coran, entre la jeune *umma* et Israël.

Avec cette monographie très érudite, qui examine méticuleusement les développements exégétiques d'un court récit biblique à travers les siècles en en expliquant les mécanismes de manière convaincante, M. P. nous fournit tous les outils nécessaires pour appréhender sa version coranique dans toute sa complexité. Il s'agit là certainement d'un modèle à suivre pour toute future étude qui voudrait comprendre la signification d'un épisode biblique ou le rôle d'un de ses personnages dans le Coran, en sortant à la fois du moule de la tradition interprétative musulmane et des simplifications orientalistes du « paradigme de l'influence ».

On regrettera néanmoins que M. P., tout en cherchant à mettre fin à ce paradigme hérité de Geiger, l'échange pour un autre qui est tout aussi problématique. Tandis qu'il insiste continuellement – et avec raison – sur la nécessité de s'écarter du *tafsīr* pour tenter de comprendre le sens originel du Coran, M. P. reste enfermé dans la dichotomie traditionnelle qui divise la « révélation » coranique en deux périodes mecquoise et médinoise correspondant aux étapes de la carrière prophétique de Muḥammad telle qu'elle est décrite dans des sources plus tardives, n'étant donc que le résultat de cette même exégèse musulmane dont l'auteur cherche à s'éloigner. En effet, dans ses discussions sur les récits coraniques du Veau d'or, M. P. n'hésite pas à parler de « thèmes de période médinoise » (p. 432) par exemple, ou plus généralement, à situer la « révélation » du Coran en Arabie, sans évoquer la possibilité que certains de ses textes aient pu être produits en dehors de la Péninsule – comme en Syrie-Palestine [2] – et hors du cadre temporel de la vie de Muḥammad [3]. Abandonner ce paradigme – celui-ci hérité de Theodor Nöldeke – pourrait pourtant s'avérer constructif. On pensera par exemple à la suggestion intéressante de M. P. pour qui l'objectif du récit coranique du Veau d'or pourrait être d'illustrer pour ses contemporains les conséquences de l'échec dans le leadership communautaire, écrivant que l'« enjeu principal est de savoir qui est reconnu comme le plus légitime pour diriger la communauté et parler au nom de Dieu » (p. 379 et voir aussi p. 437). On n'aurait aucun mal à placer cette hypothèse dans le contexte des revendications alides, faisant valoir la légitimité de ʿAlī b. Abī Ṭālib comme successeur du Prophète et chef de la communauté, *après* la mort de Muḥammad [4].

Ce recadrage m'amène à un second point qui concerne le profil du ou des auteurs des récits coraniques du Veau d'or. En plusieurs occurrences, M. P. souligne très justement que l'auteur de l'épisode en question connaissait parfaitement la version de l'Exode – en écrivant par exemple qu'il construit une « étiologie sophistiquée » en se fondant sur les ressources littéraires et linguistiques de la tradition biblique (p. 358) – et qu'il en élabore une réécriture très fine et complexe, faisant appel à une connaissance élaborée de diverses techniques littéraires. Mais M. P. ne tire aucune conclusion de ces remarques pourtant centrales : que pourrait-on déduire du profil de l'auteur de ces récits du Veau d'or ? Et que penser de son multilinguisme évident (voir p. 408 sur la présence d'éléments linguistiques à la fois syriaque et guèze dans ces récits coraniques en arabe) ?

On regrettera donc que M. P. applique un regard véritablement historico-critique dans les deux premières grandes parties de son ouvrage qui traitent des textes de tradition biblique au sujet du Veau d'or, mais qu'il n'exerce pas la même rigueur en ce qui concerne le Coran. On constatera d'ailleurs un second

(2) Guillaume Dye, « Lieux saints communs, partagés ou confisqués : aux sources de quelques péricopes coraniques (Q 19 : 16-33) », in I. Depret et G Dye (éds.), *Partage du sacré. Transferts, dévotions mixtes, rivalités interconfessionnelles*, Bruxelles-Fernelmont, EME, 2012, p. 55-121, a par exemple suggéré de localiser la composition de Coran 3, 33-63 en Syrie-Palestine après la mort de Muḥammad (voir p. 119). Du même auteur et sur ce même sujet, voir « Le corpus coranique : contexte et composition », in M.A. Amir-Moezzi et G. Dye (éds.), *Le Coran des historiens*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2019, vol. 1, p. 784-785.

(3) *Ibid.*

(4) A ce sujet, voir les travaux de Mohammad Ali Amir-Moezzi, comme *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, Paris, CNRS Éditions, 2011.

BCAI 37 (2023) Michael E. Pregill: The Golden Calf between Bible and Qur'an. Scripture, Polemic, and Exegesis from Late Antiquity to Islam, recensé par Paul Neuenkirchen
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

paradoxe : M. P. analyse de manière chronologique et minutieuse plusieurs dizaines d'interprétations juives et chrétiennes anciennes de divers courants, mais il ne s'intéresse succinctement qu'à neuf exégèses coraniques – dont la plus ancienne d'al-Thaʿlabī ne date que du XIe siècle de l'ère commune – et bien qu'il mentionne brièvement la compréhension mutazilite du récit en question, il n'évoque pas une seule fois les différentes interprétations shiites autour du Veau d'or, alors même qu'elles fournissent un point de vue unique et important, certaines d'entre elles comparant l'errement de la majorité musulmane ayant renié ʿAlī comme successeur légitime de Muḥammad à l'adoration du Veau d'or (5).

Paul Neuenkirchen
Post doctorant à l'université de Berne
et à l'Institute for Advanced Study de Princeton.

(5) Il serait également intéressant de prendre en considération l'exégèse druze de cet épisode. À ce sujet, voir Daniel De Smet, « Le culte du Veau d'or chez les Druzes », *Orientalia Lovaniensia Analecta* 83 (1998), p. 45-61 et aujourd'hui id., *Les Fatimides. De l'ésotérisme en islam*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2022, chapitre 9.

BCAI 37 (2023) Michael E. Pregill: The Golden Calf between Bible and Qur'an. Scripture, Polemic, and Exegesis from Late Antiquity to Islam, recensé par Paul Neuenkirchen
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net