Luxenberg Christoph,
The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran.

Berlin, Hans Schiler, 2007, 349 p.
ISBN : 978-899300888

L'ouvrage de C. L., publié en langue allemande en 2000 et réédité à deux reprises en 2004 et 2007, fait l'objet d'une première édition en anglais, d'après une traduction de l'auteur lui-même. Il s'agit d'une version augmentée, en particulier d'un index des termes coraniques commentés dans l'ouvrage.

La thèse de l'auteur, qui s'inscrit en faux contre quinze siècles d'exégèse arabe et près de deux siècles de recherches orientalistes (p. 330), est assez largement connue à travers le débat qu'a suscité le livre dès sa parution. C. L. a d'ailleurs le mérite de l'exposer clairement aussi bien dans l'introduction de son ouvrage qu'en conclusion, dans un résumé de ses positions : la première mise par écrit du Coran s'est faite en garshuni, c'est-à-dire dans une langue arabe transcrite en lettres syriaques (p. 27, 164, 326). La langue même de ce *coran* est une composition hybride que l'auteur désigne comme de l'araméo-arabe qui aurait été l'idiome des Qurayš, les habitants de La Mecque, une ancienne colonie de peuplement araméen (p. 326-327) ; cette affirmation est fondée sur la base d'une analyse philologique du terme *Makka* ainsi que sur *Q* 42, 7 qui ordonne au Prophète de proclamer son message à la *metropolis* (*Umm al-qurā*) et à ses environs, ce qui implique qu'il a été entendu et compris par ses contribules et premiers auditeurs. Le même type de démonstration basée sur des arguments philologiques a un tel caractère d'évidence pour l'auteur qu'il se contente, à propos de la ville de Médine, de faire référence à l'ouvrage lexicographique de S. Fraenkel, *Aramäishe Fremdwörter* (p. 329).

L'introduction des voyelles et des signes diacritiques par les philologues arabes du VIIIe siècle aurait profondément perturbé le texte originel du fait que ceux-ci ne connaissaient qu'un état standardisé de la langue arabe devenue classique. Quant à leur attitude consistant à se référer à la poésie ancienne de l'Arabie pour comprendre le texte coranique, elle se situe, du point de vue de C. L., quelque part entre l'erreur et l'imposture : une erreur car l'idiome du *coran* originel n'est pas celui de la poésie, mais une variété araméo-arabe ; une imposture car cette poésie n'a d'antéislamique que ses prétentions à l'être (p. 331). Les traces laissées par cette intervention inadéquate des philologues ont abouti à des leçons étranges qui n'ont cessé, au cours des siècles, de susciter des divergences dans l'interprétation. Quant à la fiabilité d'une tradition orale accompagnant l'écriture défective du texte coranique, elle n'est rien d'autre qu'une légende (p. 34, 332).

Cette méconnaissance radicale du texte originel du Coran impose donc une nouvelle lecture basée sur l'hypothèse défendue par l'auteur. Le but de son ouvrage est de clarifier la compréhension des passages coraniques qui ont été désignés comme obscurs par les chercheurs occidentaux. Bien que C. L. ne le dise pas explicitement, on comprend que ce point de départ provient du choix en faveur d'une étude libérée des préjugés de la croyance.

La méthode de l'auteur, pour tenter de comprendre ces expressions obscures, procède par étapes de la façon suivante (p. 22-27) :

– une première investigation dans le *Tafsīr* de Ṭabarī (m. 923), qui a le mérite de compiler la plupart des commentaires effectués jusqu'à son époque afin d'y repérer éventuellement une signification plus adéquate au contexte du passage coranique et qui aurait pu échapper aux traducteurs ;

– la consultation du *Lisān al-ʿArab* d'Ibn Manẓūr (m. 1311), qui présente un spectre lexicographique plus large que celui des commentateurs, pour y trouver éventuellement un sens plus approprié au terme coranique ;

– le rattachement du terme à une racine homonyme en syro-araméen dont le sens diffère de l'arabe, mais qui peut s'avérer convenir au contexte ;

– le changement des points diacritiques qui ont peut-être été disposés de façon erronée, ce qui permet de retrouver un autre terme arabe « plus adéquat au contexte » ;

– cette modification peut aussi permettre de retrouver, sous le *ductus* arabe, une racine syro-araméenne qui redonne sa « logique » à l'expression coranique ;

– retrouver en dernière instance le calque ou l'emprunt syro-araméen qui se cache derrière l'expression arabe, en utilisant les dictionnaires du xe siècle, comme ceux de Bar ʿAlī et de Bar Bahlūl, qui étaient des outils pour les traducteurs d'ouvrages syriaques vers l'arabe et dont le contenu est intégré dans deux ouvrages modernes : le célèbre *Thesaurus Syriacus* de Payne Smith (1879-1901) et le *Vocabulaire Chaldéen-Arabe* de J. E. Manna (1900). C. L. signale que le *Thesaurus* peut aussi contenir de très anciens usages de la littérature arabe chrétienne de Syrie et de Mésopotamie qui contribuent parfois à éclairer certaines expressions coraniques qui leur ont été empruntées, une voie déjà signalée par W. M. Watt [(1)].

(1) « Two Interesting Christian Arabic Usages », *Early Islam (Collected Articles)*, Edinburgh University Press, 1990, p. 71-74.

BCAI 24 (2008) Luxenberg Christoph: The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran., recensé par Viviane Comerro-de Prémare
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

La majeure partie de l'ouvrage est constituée par des exemples d'interprétation du Coran à la lumière des nouvelles hypothèses sur la constitution du texte coranique émises par l'auteur. Certains de ces exemples sont bien connus par les analyses qui en ont été faites dans des publications scientifiques depuis la parution de l'ouvrage en 2000, ainsi que par leurs échos dans les médias.

On a moins souligné un aspect qui fait l'objet de l'attention particulière de l'auteur puisqu'il nous annonce une étude à paraître à ce sujet (p. 27). Il s'agit des erreurs de transcription qui auraient été opérées en passant de la graphie garshuni du texte originel à celle de l'écriture arabe.

C. L. remarque par exemple que la valeur sémantique du verbe *yulḥidūn* tel qu'il apparaît dans le contexte de Q 16, 103 ne se retrouve pas exactement dans le champ lexical arabe. Il en tire la conclusion que c'est le verbe *yalġuzūn* (pouvant signifier « celui auquel ils font allusion ») qui était transcrit en garshuni, mais que lors du passage à l'écriture arabe, la graphie du *g/ġ* et du *z* syriaques ont été confondues respectivement avec celle du *ḥ* et du *d* arabes (p. 112-115).

Un autre exemple est fourni à propos de Q 72, 19 où le terme *libadan*, un hapax (s'il ne se lit pas *lubadan* selon la leçon de Ḥamza Ibn ʿĀmir) serait une transcription erronée de *ʿibādan* « serviteurs », par confusion entre la graphie du ʿ syriaque avec celle du *l* arabe. Comme le personnage auquel fait référence le verset reste anonyme, C. L. réinterprète le passage en fonction de Jésus et non plus de Muḥammad afin de justifier la modification introduite (p. 28, n. 18).

D'une manière générale, de ces nombreuses corrections visant à rendre le texte coranique plus « cohérent » en réécrivant sa graphie, on peut dire qu'elles contredisent le principe de la *lectio difficilior* qui aurait été, en l'occurrence, conservée par les scribes, avant d'être banalisée par la relecture de C. L. On peut, avec raison, se demander si cette force de conservation ne s'appuie pas tout de même sur une tradition de récitation orale. Par ailleurs, un tel procédé de reconstruction est-il légitime lorsqu'il prétend réduire tous les écarts d'un texte dont le registre est celui d'une prose poétique ?

Rapprocher le Coran des textes bibliques ou des hymnes d'Ephrem le Syrien (m. 373) peut sembler à l'auteur participer de cette reconstruction en redonnant sa « cohérence » au texte coranique. Mais quelles sont les limites d'un tel projet ? On se demande par exemple quelle est l'utilité de revisiter Q 19, 23-26 concernant la naissance de Jésus (p. 127-142), alors que le passage coranique a été justement rapproché de l'évangile apocryphe du Pseudo-Matthieu d'une part, sur le plan typologique de l'épisode d'Hagar abandonnée d'autre part, et que les termes qui posent problème à C. L. (« dessous » ; « source/ruisseau ») ont une certaine pertinence dans le contexte.

Car le projet de C. L. est ambitieux ; il ne s'applique pas seulement aux points obscurs du Coran, il concerne aussi, comme il nous l'avoue lui-même, « un nombre considérable de passages dont le sens a été considéré comme certain, mais qui souffrent, en réalité, de ne pas avoir été compris » (p. 108). De fil en aiguille, ce qui prétend être un raisonnement purement philologique nous conduit à une nouvelle version de la vieille thèse venue d'Orient selon laquelle Muḥammad aurait été instruit par un missionnaire chrétien et aurait ensuite traduit en arabe cet enseignement (p. 109-126).

En Q 41, 44, le verbe *fuṣṣilat*, glosé par « expliciter » dans l'exégèse musulmane, est rapproché par C. L. du syro-araméen *parresh* signifiant « séparer », mais aussi « expliquer, interpréter », une signification que C. L. étend encore de façon analogique à « traduire » ; et le verset est ainsi compris : « Si nous l'avions *composé* comme un *lectionnaire* dans une langue étrangère, ils auraient dit : il aurait fallu *traduire* ses *écrits* » (les mots en italiques indiquent d'autres modifications faites par un rapprochement étroit avec le syro-araméen).

En Q 41, 3, ce qui est glosé par l'exégèse musulmane comme « un écrit dont les versets ont été *explicités* en un coran arabe » est rendu par C. L. comme « une écriture que nous avons *traduite* en un *lectionnaire* arabe / dans une *version* arabe ».

Les versets de Q 75, 17-18 : « C'est à Nous qu'il incombe de le compiler et le réciter. Quand nous le récitons, suis donc sa *récitation* », sont commentés par C. L. de la façon suivante : sa « récitation », c'est-à-dire la façon dont il t'a été *enseigné*. Cette interprétation repose sur un rapprochement sémantique avec Q 16, 103 (« C'est un homme qui l'*enseigne* » [*yuʿallimuhu bašar*]) et un rapprochement formel avec Q 87, 6 « Nous te *ferons réciter* et tu n'oublieras pas », où le verbe *aqraʾa* est glosé effectivement par « enseigner » dans l'exégèse musulmane [*nuʿallimuka bi-qirāʾat Ǧibrīl ʿalayk*].

Le verset Q 20, 114 est interprété par C. L. de la façon suivante : « Ne te hâte pas [dans la récitation] du Coran avant qu'il ne te soit *enseigné* complètement. » Ici, c'est le *waḥy* « inspiration, révélation » qui rend la notion d'« enseigné », car le *waḥā/awḥā* de l'arabe serait un emprunt avec métathèse de la racine syro-araméenne *ḥawwī* signifiant « montrer, indiquer, présenter, annoncer, communiquer, *enseigner* » et C. L. nous invite à reconsidérer l'interprétation de tous les passages coraniques dans lesquels se trouve utilisé ce verbe, en le rapprochant de *ḥawwī* (p. 125). Dans ce cas précis, l'explication est la suivante : cet

BCAI 24 (2008) Luxenberg Christoph: The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran., recensé par Viviane Comerro-de Prémare
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

« enseignement » prend du temps, car du fait que les Écritures antérieures sont écrites en langue étrangère, leur traduction est nécessaire.

La démonstration continue avec *Q* 19, 97 : « Nous l'avons *rendu facile* en ta langue pour que tu annonces la bonne nouvelle… » « Rendre facile » est le sens le plus ordinaire de *yassara* que C. L. va rapprocher du syro-araméen *pashsheq* signifiant « rendre facile », mais aussi « traduire », et le verset sera ainsi compris : « nous l'avons *traduit* dans ta langue… »

La démonstration s'achève avec *Q* 42, 51 : « Il n'est pas donné à l'homme que Dieu lui parle autrement que par *révélation* ou derrière un voile ou en lui envoyant un messager et il lui *révèle* avec sa permission ce qu'il veut. » C. L. remarque que le *rasūl* ici mentionné n'est pas forcément un ange comme le croit la tradition, mais peut être aussi bien un homme envoyé par Dieu, c'est-à-dire un apôtre ou un missionnaire. Le verset signifie par conséquent : « …ou en lui envoyant un apôtre qui, avec Sa permission, lui *enseignera/communiquera*, ce qu'Il veut. » On voit donc que l'hypothèse sur laquelle repose le travail de C. L. n'est pas si nouvelle dans l'histoire de l'interprétation et qu'elle oriente sans doute fortement l'approche philologique qui est la sienne.

L'importance des emprunts lexicaux de l'arabe coranique au syriaque nous est connue depuis les travaux de A. Mingana et de A. Jeffery et, dans leur prolongement, certaines interprétations de C. L. peuvent se trouver ajustées au contexte coranique (*ḥanīf, al-raqīm, ṣirāṭ, ṭūd, qayyūm*, …). L'exemple de *ṭaġā* rapproché du *ṭaʿā* syriaque dans un excursus (p. 307-308) trouve une application encore plus intéressante – que ne relève pas C. L. – entre le verbe syriaque *aṭʿā* « égarer, tromper, séduire » et le verbe coranique *aṭġā* (cf. *Q* 50, 27). Or, il se trouve justement que la tradition exégétique arabe a bien conservé ce sens particulier commun au syriaque et à l'arabe, à côté de celui qui est dérivé de la racine *ṭġā* « dépasser, déborder ».

La méthode de C. L. comporte toutes les limites d'une étude philologique fondée sur une hypothèse forte : le Coran est un livre traduit et l'on doit s'appuyer pour le comprendre sur les écritures antérieures, en l'occurrence chrétiennes, plutôt que sur une poésie arabe présumée antéislamique (p. 330-331). Il ne s'agit pas de nier l'importance de la langue et de la culture syro-araméenne au Proche-Orient, mais faut-il ignorer pour autant l'extrême élaboration de la langue arabe dans la Péninsule, telle qu'elle se manifeste dans la poésie antéislamique et ceci quel que soit le degré plus ou moins important, mais relatif, que l'on peut accorder aux remaniements dans sa transmission ? Une tradition poétique que l'on s'accorde à faire remonter à la fin du IIIe siècle… Par ailleurs, et dans ce contexte culturel précisément, peut-on penser que la prédication d'un prophète charismatique a pu se faire dans un idiome hybride ? Peut-on raisonner sur le Coran comme si cette prédication n'avait pas produit d'effets dans l'histoire, n'avait pas accompagné l'organisation d'une communauté supra tribale en Arabie ?

La conception de C. L. suppose une discontinuité radicale dans la mémoire historique de la communauté islamique, une hypothèse qui n'est peut-être plus tenable au vu des découvertes récentes dans le domaine de l'archéologie, de la papyrologie et de l'épigraphie [2].

S'il est vrai que nous n'avons aucune indication sur le type d'écriture dans laquelle auraient pu être transcrits des textes coraniques du vivant du Prophète, des documents datés de 22 AH et de 24 AH attestent un système d'écriture évolué (*tāʾ marbūṭa* noté -h) et déjà en partie diacrité [3].

Il semblerait en définitive que l'approche de C. L., loin de nous faire « sortir du cercle » comme on nous l'annonçait, conduit plutôt à l'enfermement dans un autre cercle, celui de l'interprétation, en chambre, d'un seul qui aurait raison contre tous.

Viviane Comerro-de Prémare
Université Paris 8

(2) R. Hoyland, « New Documentary Texts and the Early Islamic State », *Bulletin of SOAS*, 69, 3, 2006, p. 395-416.

(3) C. J. Robin, « La réforme de l'écriture arabe à l'époque du califat médinois », *Mélanges de l'université Saint-Joseph*, 59, 2006, p. 319-364, ici p. 342 s.

BCAI 24 (2008) Luxenberg Christoph: The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran., recensé par Viviane Comerro-de Prémare
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net