Angelika Neuwirth, Michael A. Sells (eds.)
Qur'ānic Studies Today

Abdingdon, New York, Routledge, 2016 (hardback & e-book), 2019 (paperback), 360 p., ISBN : hardback 9781138181953 ; paperback 9780367875831 ; e-book 9781315646657

Mots-clés : Coran, études coraniques, histoire, contexte, chronologie du Coran, études textuelles et littéraires, composition, interprétation, réception, récitation, antiquité tardive.

Keywords: Qur'an, quranic studies, history, context, chronology in the Qur'ān, literary studies, composition, interpretation, reception, recitation, Late antiquity.

Publié en 2016 à la suite d'une conférence ayant eu lieu à l'université de Chicago en 2012, cet ouvrage entend à la fois refléter « la profondeur et l'étendue » des études coraniques d'aujourd'hui et offrir matière à réflexion dans le cadre de cette discipline. Les éditeurs sont deux spécialistes reconnus. Angelika Neuwirth (ci-après « A.N. »), professeur émérite en études arabes de l'université libre de Berlin, pionnière des études coraniques en Allemagne et bien au-delà, n'est plus à présenter, depuis son analyse très fouillée des aspects structurels, rythmiques, rimiques et littéraires des sourates mecquoises (*Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, 1981) et jusqu'à son commentaire du Coran en plusieurs volumes qui paraissent l'un après l'autre depuis 2011 (1), en passant par ses nombreuses actions favorisant les études coraniques (comme le lancement du programme de recherche *Corpus Coranicum* en 2007). Le second éditeur, Michael Sells, alors à la fois professeur d'histoire et littérature islamiques, et professeur de littérature comparée, à l'université de Chicago, a contribué à divers domaines tels que la littérature arabe, la mystique, et l'analyse des liens entre son et sens dans le Coran. Les contributeurs sont tous spécialisés en études coraniques ; les plus jeunes d'entre eux, de la génération émergeant dans les années 2000 ou 2010, sont aujourd'hui (2023) reconnus dans le champ. La prédominance (sinon l'exclusivité), dans cet ouvrage, de contributions d'universitaires évoluant dans les milieux germaniques ou nord-américains de la recherche souligne le dynamisme de ceux-ci.

Rédigée principalement par A.N., l'introduction expose des idées chères à celle-ci. La première, introduite par le sous-titre *Philology contested* (p. 1-6), est que l'approche historico-critique du Coran doit être impérativement complétée par une approche « littéraire » (entendre : rhétorique, philologique, littéraire). Il est nécessaire de « reconnecter le texte à ceux qui l'ont reçu » (2) (p. 4) et donc, comme cette réception commence dès le ministère du prophète, d'explorer, dans le texte coranique, des traces du processus de canonisation de celui-ci, avec l'idée que l'on peut y trouver le reflet de débats en cours dans la communauté des disciples du prophète qui était en train de se former en même temps que le texte. A.N. souligne combien le texte coranique fournit des informations importantes sur le contexte de sa propre réception – et donc sur les caractéristiques sociales et idéologiques du milieu de naissance du texte. Dans la partie *Literary Scholarship* (p. 6-7), elle poursuit en ce sens et évoque brièvement un second point : les sourates sont à considérer comme des unités, un « genre littéraire innovant », exprimant en leur forme finale le « consensus de la communauté » ; les additions visibles dans le texte (comme les additions médinoises à des sourates mecquoises, par exemple) sont la trace et la preuve de ce « renouvellement continu de la pensée de la communauté » (*continuous communal rethinking*). La réception et l'interprétation du texte ont commencé dès l'époque de cette première communauté et se trouvent exprimées dans le Coran lui-même. Un troisième point, développé par Michael Sells (*Aurality and Interdiscursivity*, p. 7-8) est la valeur de l'étude de l'oralité et de l'« auralité » (le fait qu'un texte soit destiné à être écouté) : les dimensions liées au son (rimes, rythme, formules oratoires, changements de situation d'énonciation, etc.) doivent être prises en considération, à travers une lecture serrée (*close reading*) des passages coraniques, ainsi que les résonances internes (la « *transdiscursivity* », terme préféré par M.S. au terme habituel d'« intratextualité ») au Coran.

Une quatrième idée, chère à A.N., est l'inscription du Coran dans l'Antiquité tardive (p. 9-10). Celle-ci est un « espace épistémique partagé » (*shared espistemic space*, *Denkraum*) entre les diverses communautés, « où des pratiques textuelles particulières sont employées par diverses communautés »

(1) Première période mecquoise : *Der Koran. Frühmekkanische Suren. Poetische Prophetie. Handkommentar mit Übersetzung*, Berlin, Verlag der Weltreligionen, 2011, traduit en anglais (*The Qur'an. Text and Commentary. Volume 1, Early Meccan Suras: Poetic Prophecy*) en 2022) ; seconde période mecquoise (pour l'instant uniquement en allemand) : volume 2.1., 2017 et volume 2.2, 2021.

(2) Ma traduction, comme pour toutes les autres citations en français dans ce compte-rendu.

BCAI 37 (2023) Angelika Neuwirth, Michael A. Sells (eds.): Qur'ānic Studies Today, recensé par Anne-Sylvie Boisliveau
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

(p. 9). A.N. se réfère à James Kugel qui indique que juifs et chrétiens ont, au cours de l'Antiquité tardive, changé leur façon de regarder leurs textes sacrés d'une manière tellement massive qu'elle s'apparente à une réécriture des textes bibliques. De même, elle indique que, pour Sidney Griffith, lors de l'Antiquité tardive, les traditions bibliques ont été ré-énoncées, développées, dans de nombreux textes homélitiques (surtout oraux) chrétiens, juifs, etc., et qu'ainsi, l'accès au contenu biblique se faisait davantage via cette « Bible interprétée » (*interpreted Bible*)[(3)], souvent orale, que par une lecture du texte canonique écrit. À partir de ces hypothèses de Kugel et Griffith, A.N. propose de voir le Coran comme participant lui-même à cette *interpreted Bible* ; cette nouvelle manière, tardo-antique, de regarder les textes bibliques aurait aussi été partagée par la communauté coranique, qui l'aurait adoptée et développée (p. 10). Fustigeant ceux qui ont, jusque-là, relégué le Coran au statut de « texte secondaire », « ré-utilisateur » des textes bibliques, elle affirme avec raison qu'une telle compréhension du milieu pluriel de l'Antiquité tardive permet de considérer le Coran comme « un interlocuteur comme un autre dans le débat [qui avait] cours », interlocuteur qui réinterprète les traditions du passé, qu'il s'agisse des traditions bibliques, de la poésie arabe ancienne, ou de la philosophie hellénistique, et qui est lui-même le « producteur » en tant que tel, de plein droit (*a 'producer' in its own right*), d'un discours religieux.

La première partie de l'ouvrage traite théoriquement de personnages coraniques. Le premier chapitre, « *Wansbrough, Bultmann, and the Theory of Variant Traditions in the Qurʾān* » (p. 17-51), ne concerne pourtant que de manière secondaire un personnage, Shuʿayb, l'un des prophètes coraniques. Devin J. Stewart – professeur reconnu en études arabes et islamiques à Emory University (USA), ayant travaillé tant sur le *fiqh*, le chiisme et la littérature que sur le Coran –, offre dans ce chapitre un éclairage sur la méthode qui sous-tend les travaux de John Wansbrough, *Qur'anic Studies* (1977) et *The Sectarian Milieu* (1978), deux ouvrages qui ont remis en cause beaucoup de certitudes du champ des études coraniques et suscité un profond renouveau, pour et contre leurs idées. À la suite d'un article de Charles Adams (1997), D.S. souligne que l'inspiration principale de la méthode de Wansbrough est le courant de la « critique des formes » (ou « form criticism ») du Nouveau Testament développée au sein des études bibliques protestantes germaniques (*Formgeschichte*). Il présente ensuite l'histoire de ce courant, soulignant que deux de ses maîtres, Martin Dibelius (1883-1947) et Rudolf Karl Bultmann (1884-1976), visaient, par l'identification des formes littéraires dans les textes bibliques, à comprendre le contexte social originel (*Sitz im Leben*) de ces textes, notamment l'histoire de la formation de la communauté concernée. Cela les a amenés à poser l'hypothèse que le Nouveau Testament aurait été formé à partir d'assemblage de *logia* (textes courts en circulation). Or pour Wansbrough, la compilation et la rédaction du Coran se seraient passées de la même manière (p. 20) : son ouvrage *Quranic Studies* a tenté « d'expliquer comment le Coran, dans sa forme actuelle, est né de l'assemblage de *logia* prophétiques plus anciennes et de traditions qui circulaient au sein de la première communauté musulmane » (p. 21). Or, écrit D.S., ces hypothèses posent question, notamment « l'hypothèse des traditions variantes » (« *variant traditions hypothesis* ») de Wansbrough, qui consiste à penser que les différences entre les variantes d'un récit, dans le Coran, sont dues à ce qu'elles dérivent chacune de *logia* qui circulaient dans des zones géographiques différentes. D.S. analyse la manière dont Wansbrough s'était fondé sur l'étude de trois versions coraniques du récit concernant le prophète Shuʿayb (en *al-Aʿrāf* (Q7), *Hūd* (Q11) et *al-Shuʿarāʾ* (Q26)) et comment il en avait déduit qu'elles reflétaient des *logia* indépendantes du récit sur Shuʿayb, circulant en divers lieux avant l'élaboration du Coran. D.S., au contraire, tient pour bien plus probable que le récit concernant un personnage ait été à chaque fois adapté à la sourate particulière dans laquelle il a été placé, parce que ces sourates (qui prennent souvent la forme d'un sermon tripartite, comme l'a montré Neuwirth) ont chacune des visées parénétiques sur un thème particulier. D.S. note d'ailleurs que Wansbrough a vu cet aspect parénétique mais en resté à son hypothèse.

Pour renforcer sa critique, D.S. se penche ensuite sur la catégorie à laquelle appartiennent les récits sur Shuʿayb, celle des *punishment stories (Straflegenden)*, c'est-à-dire les récits coraniques dans lesquels Dieu punit un peuple du passé qui n'avait pas écouté un prophète. D.S. présente différentes études sur les *punishment stories* et explique, comme d'autres chercheurs, que la fonction de ces récits est d'avertir les membres de l'auditoire contemporain du texte que, s'ils rejettent le présent prophète, ils subiront le même sort. À partir du cas de la sourate *al-Qamar* (Q54) qui présente une série parallèle de *punishment-stories* insistant toutes sur le fait que les peuples ont traité de mensonge les messages des prophètes, il montre à nouveau que c'est le thème mis en avant

(3) Sidney H. Griffith, *The Bible in Arabic. The Scriptures of the 'People of the Book' in the Language of Islam*, Princeton, 2013, p. 91-92. Griffith se réfère à J. Kugel.

BCAI 37 (2023) Angelika Neuwirth, Michael A. Sells (eds.): Qurʾānic Studies Today, recensé par Anne-Sylvie Boisliveau
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

dans une sourate-sermon spécifique qui explique les différences entre les variantes d'un même récit en divers lieux du Coran. Puis D.S. reprend chacune des trois variantes coraniques concernant Shuʿayb étudiées par Wansbrough, et les analyse cette fois en lien avec l'ensemble de la sourate où ils sont chacun insérés (Q7, Q11 et Q26) ; il y ajoute, en conclusion, l'analyse d'un très bref récit concernant Shuʿayb dans la sourate *al-ʿAnkabūt* (Q29). Ayant ainsi démontré que « l'hypothèse des traditions variantes » développée par Wansbrough ne tient pas, D.S. termine par des considérations sur les limites de la *Formgeschichte*, et leur dépassement par le mouvement de la « critique rédactionnelle » (*Redaktionsgeschichte*), et à sa suite, par la « critique du canon » (*canonical criticism*) dont se sont, entre autres, inspirés Neuwirth et Sinai pour étudier le Coran. Ce long et riche article de D.S. livre une importante clef de compréhension, particulièrement bienvenue, des travaux centraux de Wansbrough permettant de déconstruire et reconstruire plus justement des hypothèses sur l'histoire de la composition du texte coranique ; D.S. offre aussi sa propre analyse, brillante, des logiques de composition à l'œuvre dans la formation du texte, comme une étape essentielle sur ce chemin.

Le chapitre 2 (p. 52-81), intitulé « *Lot's Wife: Late Antique Paradigms of Sense and the Qur'ān* » est écrit par Nora K Schmid, alors chercheuse à la Freie Universität de Berlin, et ayant depuis rejoint le programme de recherche ERC « Qur'anic Commentary: An Integrative Paradigm » dirigé par Nicolai Sinai à Oxford. (Notons qu'il convient de ne pas confondre Nora K. Schmid avec Nora Schmidt, autre spécialiste germanophone des études coraniques, de même génération, ayant notamment travaillé sur les débuts de l'exégèse coranique ; les deux ont édité ensemble un ouvrage avec Angelika Neuwirth [4]). Ici, Nora K. Schmid tente de montrer « l'émergence de la manière spécifique dont le Coran a fait sens de la figure de la femme de Loth, dans le cadre d'une herméneutique authentiquement coranique et du *background* de la Bible interprétée [5] » (p. 52). La femme de Loth apparait très brièvement dans le livre biblique de la Genèse (19, 26) selon lequel, fuyant avec Loth la destruction de Sodome et Gomorrhe, elle se retourne en arrière et est immédiatement transformée en statue de sel. Le Coran évoque ce mythe en quelques rares versets dispersés. Pourquoi la femme y apparait-elle de manière apparemment insignifiante, et surtout, « dépossédée » de l'élément principal du récit biblique la concernant – sa transformation en statue de sel ? Dans une première partie, N.S. cherche à établir « l'horizon interprétatif à l'aune duquel chacun des traitements de la figure de la femme de Loth dans le Coran doit être cerné » (p. 53). S'appuyant sur des travaux de biblistes dont James L. Kugel, N.S. retrace l'évolution de l'interprétation des textes bibliques en général et du récit sur la destruction de Sodome et sur la femme de Loth en particulier, tant chez les exégètes juifs que chrétiens. Passant par le Talmud, Philon d'Alexandrie, Origène ou encore Jean Chrysostome, parmi d'autres, elle souligne comment une dimension allégorique a été progressivement introduite dans l'interprétation de ces récits, avec une variété de sens. Kugel avait noté que les exégètes juifs et chrétiens s'étaient interrogés sur ce qu'il y avait de mauvais dans le comportement de la femme de Loth ; N.S., dans sa seconde partie, montre que cette même interrogation est soulevée par le Coran lui-même. Cela, précise-t-elle, ne peut être vu que si l'on lit le Coran « selon l'ordre supposé de sa révélation » (p. 62), qui est ici l'ordre chronologique nöldekien tel que revu et affiné par plusieurs chercheurs germanophones, dont Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai et elle-même, dans le cadre du programme de recherche *Corpus Coranicum* [6] (n. 86 p. 63). Ayant brièvement réfuté les critiques adressées à cet ordre chronologique (p. 63), N.S. scrute tour à tour, en fonction de cet ordre, les passages coraniques concernant de près ou de loin la femme de Loth (donc les récits concernant la destruction, par Dieu, du peuple de Loth), et les confronte à l'idée que la communauté coranique a connu un développement dans le même temps. Par exemple, à propos des « premières » occurrences de ces passages, dans lesquelles la femme de Loth n'est pas mentionnée, N.S. écrit que cela « n'est pas surprenant si l'on prend en considération l'importance de la relation consanguine, de fierté généalogique et du désir d'une descendance nombreuse, qui étaient encore prédominants à ce stade » (p. 64). En effet, N.S. estime que les membres de l'auditoire du Prophète commencent à peine, à cette période précise, à se libérer des liens familiaux

(4) *Denkraum Spätantike: Reflexionen von Antiken im Umfeld des Koran*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2016.

(5) Il s'agit du concept d'*interpreted Bible* mis en avant par S. Griffith, à la suite de J. Kugel ; cf. *infra* et *supra*.

(6) Cette version actualisée de l'ordre chronologique d'apparition (ou de composition) des sourates (et versets) du Coran se trouve aujourd'hui en ligne sur le site www.corpuscoranicum.de/en/commentary (consulté le 9 janvier 2023), assortie, pour les deux premières périodes, d'un commentaire en allemand. Pour la première période mecquoise, la référence est « Chronologisch-literaturwissenschaftlicher Kommentar zum Koran, hg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften durch Nicolai Sinai unter Mitarbeit von Nora K. Schmid, unter Verwendung von Vorarbeiten Angelika Neuwirths. Betaversion: Stand 1.0.2023 ».

BCAI 37 (2023) Angelika Neuwirth, Michael A. Sells (eds.): Qur'ānic Studies Today, recensé par Anne-Sylvie Boisliveau
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

– ils se tourneront ensuite davantage vers les liens internes à la communauté religieuse en formation –, et que cela va de pair avec le fait que le Coran ignore la femme de Loth à ce stade. Puis, lors des « deuxième et troisième périodes mecquoises », l'image se diversifie : les proches commettant le péché sont rejetés, et cela se traduit dans le texte. Lors de la « dernière » mention de cet épisode (en Q66), en période « médinoise », « la figure de la femme de Loth acquiert du sens en tant qu'exemple [*exemplum*] duquel des conclusions morales peuvent être déduites » par les croyants présents dans l'auditoire. Suite à cette analyse serrée de l'évolution « chronologique » de la figure de la femme de Loth au long du texte coranique, N.S. conclut : « Dans le Coran, la figure de la femme de Loth et sa [mise en] narration sont repensées et scrutées pour leur potentiel historique et schématisant par la communauté qui entoure le prophète ; les éléments appartenant à une approche plus allégorique sont délibérément éliminés. » (p. 72). Au total, cet article dense et précis de Nora K. Schmid est un exemple convaincant des conclusions riches qui peuvent être tirées d'analyses qui, comme la sienne, situent le Coran à la fois dans une histoire de la pensée tardo-antique et dans un cadre supposé de développement chronologique à la suite de Nöldeke et Neuwirth.

Le chapitre suivant (« *The Sign of Jonah: Transformations and Interpretations of the Jonah Story in the Qur'ān* », chapitre 3, p. 82-101), est dans la même veine : la chercheuse germanophone Hannalies Koloska, alors membre du projet *Corpus Coranicum*, et auteur, entre autres, d'un livre sur la sourate *al-Kahf*[7], se propose de revisiter, en fonction de présupposés neuwirthiens, la manière dont le Coran s'est approprié la légende de Jonas. Celui-ci, d'après le texte biblique (dans le bref *Livre de Jonas*), a été jeté à la mer parce qu'il avait désobéi à l'ordre de Dieu d'aller prévenir les habitants de la grande ville de Ninive de la destruction prochaine de celle-ci s'ils ne revenaient pas vers Dieu ; mais Dieu envoie un grand poisson qui l'avale puis, après la prière de Jonas, le rejette sur le rivage, et Jonas accomplit finalement sa mission. H.K. adopte un plan comparable à celui de l'article de N. Schmid – d'abord les interprétations tardo-antiques du récit concernant Jonas, puis les passages coraniques étudiés en séquence « chronologique » –, si ce n'est qu'elle introduit un autre type de sources permettant de cerner les interprétations tardo-antiques : l'iconographie chrétienne. Les représentations chrétiennes de l'épisode de Jonas sur des sarcophages, tombeaux et autres témoignent de l'espérance d'une intervention et du pardon divins, et de paix éternelle : ces interprétations iconographiques sont différentes de celles exprimées par les textes théologiques, lesquels soulignent plutôt le rôle de Jonas sortant des entrailles du poisson comme préfigurant Jésus-Christ passant de la mort à la résurrection, sauveur des païens et prêchant le repentir. Les quatre passages coraniques évoquant Jonas, étudiés en seconde partie du chapitre, sont allusifs et « requièrent, de manière évidente, une certaine connaissance préalable du récit de la part de l'auditoire » (p. 86). Dans le « premier » passage, datant de « la fin de la première période mecquoise » (Q68, 48-50), H.K. note deux points de vue divergents : v. 48, une mise en garde enjoignant au prophète de ne pas protester contre l'ordre donné par Dieu ; et v. 49-50, Jonas faisant figure d'exemple de consolation et d'encouragement au repentir pour tout membre de la communauté (p. 87). Pour le « second » passage coranique concernant Jonas, dans Q37, « sourate du début de la deuxième période mecquoise », H. K. note entre autres la possible influence de l'iconographie chrétienne tardo-antique, dans laquelle l'image de Jonas étendu sous un plant de coloquinte était répandue. H. K. donne plusieurs références de littérature secondaire[8] suggérant que le texte coranique a pu être influencé par (ou a pu répondre à) non seulement des textes, mais aussi des images de l'antiquité tardive. Les deux « derniers » passages coraniques, en Q21 et Q10, sont encore différents, introduisant, d'un côté, davantage de détails issus des traditions juives et chrétiennes mais, de l'autre, insufflant une identité très coranique à Jonas. H.K. conclut que dans le Coran, Jonas évolue d'une figure négative à un exemple positif, modèle pour les croyants sincères repentants ; cette évolution – le Coran laissant à dessein de côté certains éléments de l'iconographie et des textes chrétiens – reflète une sorte de réexamen de la communauté coranique par elle-même. Figurent ensuite quatre photographies, en noir et blanc, des exemples iconographiques utilisés dans le corps de l'article. Cet article bien construit – qui, peut-être, aurait pu être renforcé au moyen du déplacement, vers le corps du texte, de certains éléments intéressants développés en note – offre un autre exemple de l'application de la chronologie et des intuitions neuwirthiennes et ouvre de façon prometteuse et originale sur le lien entre Coran et iconographie tardo-antique.

La seconde partie de l'ouvrage, rassemblant en théorie des études de sourates spécifiques, commence

(7) *Offenbarung, Ästhetik und Koranexegese. Zwei Studien zu Sure 18 (al-Kahf)*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2015.

(8) Notamment l'article « The Iconography of the Qur'ān » de Matthias Radscheit (2003).

BCAI 37 (2023) Angelika Neuwirth, Michael A. Sells (eds.): Qur'ānic Studies Today, recensé par Anne-Sylvie Boisliveau
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

par le chapitre 4, « *End of Hope: Sūras 10–15, Despair, and a Way out of Mecca* » (p. 105-123), écrit par Walid A. Saleh, alors *Associate Professor* à l'université de Toronto et connu notamment pour ses travaux sur le *tafsīr*. Ce chapitre se situe lui aussi dans la logique d'un développement chronologique préétabli du texte coranique – comme le montre la première phrase, « Lorsque (*by the time*) nous atteignons la sourate 61 (…), nous avons une théologie de la guerre tout-à-fait élaborée » : le déroulement chronologique de l'apparition des sourates jusqu'à cette sourate 61 est vu comme allant de soi, alors qu'il n'y a pas d'unanimité dans le champ sur le déroulement temporel exact de la composition successive des sourates, ni même sur l'idée qu'il y ait un déroulement temporel. L'analyse de W.S. se révèle fine. Il commence par noter que le texte de cette sourate reproche abruptement aux croyants de ne pas faire ce qu'ils disent, parce qu'ils ne combattent pas sur le chemin de Dieu ; l'argument présent dans la sourate est que « si les musulmans soutiennent Muḥammad comme les disciples ont soutenu Jésus, ils domineront tout autant » que ceux-ci (p. 106). À partir de là, W.S. se demande d'où vient cette « théologie de la guerre » exprimée dans le Coran : il analyse les modes d'argumentation et les développements qui ont conduit la communauté des débuts de l'islam à prendre le chemin d'une telle théologie – par contraste avec la première partie de la mission muhammadienne, lors de laquelle le prophète ne serait décrit que comme un avertisseur, sans pouvoir, sans responsabilité sur les gens, etc.

Après avoir brièvement argumenté en faveur de la considération des sourates par groupes (par exemple le groupe des *ḥawāmīm*), W.S. présente son analyse des six sourates Q10 à Q15 qui appartiennent traditionnellement à un même groupe, et auraient même formé initialement un *booklet* : un petit ouvrage indépendant « composé en réponse à un développement particulier dans la carrière de Muhammad » (p. 108). La sourate *Hūd* (Q10) se fait l'écho du doute du prophète, dont le destin commence à apparaître comme différent de celui des prophètes du passé décrits jusque-là, sauvés par Dieu et assistant au châtiment de leur peuple impie. La sourate « reformule » l'idée que Muhammad verra lui aussi de ses yeux ce moment de salut et de châtiment, « reconnaissant tacitement » (en Q10, 46) que la réplique des opposants mecquois qui disaient « attendre » pour Muhammad « le destin » (donc, sa mort) (Q52, 30) n'était peut-être pas extravagante : le prophète semble prendre conscience que sa propre mort peut survenir avant celle de ses détracteurs, et la sourate semble se faire l'écho de cette réflexion. La sourate *Yūnus* (Q11) est dans la même veine, exprimant le profond désespoir de Muhammad face à la réalité déconcertante du retard de la punition des opposants et de la fin des conversions ; elle assimile le châtiment immédiat des opposants au châtiment lors du Jour du Jugement, prend acte de la fin de la période des conversions (Q11, 36) et fortifie la foi de Muhammad. La sourate se termine sur la notion d'attente (*intiẓār*), qui montre, suggère W.S., l'impasse dans laquelle se trouve Muhammad, et nous permet de comprendre « combien il était incertain du résultat de sa mission prophétique à La Mecque (mais non de sa vocation) » (p. 113). Il nous faut admettre une « crise dans le Coran » (p. 113), visible dans ces sourates (Q11, Q12), affirme W.S. Il choisit de regarder la sourate *Yūsuf* (Q12) comme une fiction politique liée aux sourates précédentes et suivantes ; développant ses idées notamment à partir des travaux de M.S. Stern, il indique que cette sourate est « impossible à comprendre, sauf à la mettre en rapport avec le désespoir, avec un Muhammad qui explore des options en vue de quitter La Mecque ». W.S. propose également de voir la sourate *al-Raʿd* (Q13) comme un reproche adressé aux croyants d'être encore dans l'idée d'une conversion universelle (v. 31). De même, il discerne dans la sourate *Ibrāhīm* (Q14) le fait que les dénégateurs demandent non un signe/miracle (*āya*) (comme c'était le cas dans les occurrences précédentes) mais un « pouvoir » (*sulṭān*) ; ce changement de vocabulaire est vu par W.S. comme le signe de l'irruption de l'idée du pouvoir temporel et de la conquête territoriale comme les solutions qui se dessinent alors pour Muhammad.

Au total, ce chapitre, fondé sur le présupposé d'un développement chronologique du texte – mais qui dans le détail, ne suit ni l'ordre rapporté par l'édition coranique d'al-Azhar, fondée sur une liste traditionnelle, qui place Q13 en milieu de période médinoise, ni sur l'ordre de Nöldeke, ni sur celui du *Corpus coranicum* –, expose, avec liberté et précision, des intuitions captivantes : les six sourates auraient été composées en réponse à une crise majeure (ou « la » crise majeure (p. 120), période d'anxiété et de désespoir) dans la carrière prophétique de Muhammad et reflèteraient une période de transition dans sa vision du monde, qui l'aurait mené à l'hégire et à l'adoption de logiques guerrières, manifestées dans les parties médinoises du Coran. W.S. termine en suggérant que le *jihād*, combat armé, apparait non comme un moyen mais comme une solution théologique nécessaire face à l'absence de châtiment et à la fin des conversions.

Le chapitre 5, « *The Casting: A Close Hearing of Sūra 20: 1–79* » (« L'acte de « lancer/jeter » : une écoute attentive de Q20, 1-79 », p. 124-177) est un

BCAI 37 (2023) Angelika Neuwirth, Michael A. Sells (eds.): Qurʾānic Studies Today, recensé par Anne-Sylvie Boisliveau
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

long article de Michael A. Sells, sur la partie de la sourate *Ṭāʾ Hāʾ* (Q20) narrant la première moitié de la vie du prophète Moïse. Il explore notamment la manière dont ce passage met en exergue le fait de « lancer » ou « jeter » (*ilqāʾ, qaḏf, nabḏ*; en anglais : *casting*). Dans l'épisode célèbre de la confrontation aux magiciens de Pharaon, Moïse jette son bâton, qui devient miraculeusement un serpent ; mais la mère de Moïse « jette » également celui-ci, bébé, dans l'arche, laquelle est « jetée » dans les eaux ; l'amour divin est « jeté » sur Moïse, etc. M.S. se livre à une analyse très détaillée du passage en question, considérant notamment les situations d'énonciation (qui parle à qui ?) encastrées les unes dans les autres, ou encore ce qu'il appelle les *sound-meaning units*. Il le compare avec les autres passages coraniques traitant des mêmes aventures de Moïse. Par exemple, l'examen du *tahlīl* (variantes de la formule « il n'y a de dieu que Dieu ») en divers intratextes (*transdiscursivities*) lui permet de montrer qu'en Q20, contrairement à ce qui se passe en Q27 et Q28, ce *tahlīl* n'est pas suivi directement de l'ordre « Jette ton bâton ! » mais d'un élément apocalyptique, reflet de Q79, préservé à dessein dans Q20, Q79 s'avérant le modèle formel et phonologique de ce passage de Q20 (p. 141-142). M.S. fait aussi appel à l'intertextualité (notamment avec le livre biblique de *L'Exode*) ainsi qu'aux exégètes musulmans, par exemple à propos de leur discussion du fait que, selon le Coran, la mère de Moïse reçoit une révélation (*waḥy*) (Q20, Q28) comme celle adressée aux prophètes ; ou encore à propos de l'absence de marque précise de la fin du discours de Moïse quand celui-ci répond à Pharaon, et que M.S. voit comme une ambiguïté voulue. Il est difficile de résumer l'ensemble de cette riche analyse. M.S. s'intéresse notamment au temps des verbes, montrant que chaque sous-épisode du récit mosaïque se trouve placé dans une temporalité particulière : les histoires de sa naissance, son enfance, l'homicide et la période à Madyān sont racontées à Moïse lorsqu'il est près du feu de la vallée de Ṭuwā ; la confrontation avec Pharaon lui est rapportée en avance (p. 129) ; la question directe – que le texte pousse à attribuer à Pharaon, sans le désigner – indique une rupture de temps et de lieu : Moïse est maintenant devant Pharaon. M.S. note également que le fait de ne pas nommer le prophète permet au texte de créer une sorte d'intimité avec ceux qui reçoivent le texte (que M.S. désigne comme *the audient*, (p. 128) terme qui inclut pour lui les diverses formes d'auditeurs et de lecteurs du texte). Signalons encore les analyses du discours sur le bâton de Moïse et son lien avec l'eschatologie, ou encore sur la disparition de Pharaon (p. 165), liée à la question du *ghayb* (ce qui n'a pas été révélé), en résonance avec Q53. M.S. termine son article par une traduction anglaise de l'ensemble du passage étudié.

Ce chapitre est moins assertif que le précédent sur un certain nombre de points, comme par exemple l'identité du personnage à qui le texte s'adresse : M.S. refuse de le nommer, afin de suivre la logique coranique – le texte ne nomme Muhammad que quatre fois –, utilisant le terme « le prophète ». De même, M.S. est prudent concernant la datation relative des passages considérés, la structure des phrases, l'identité des personnes ou objets à qui les pronoms renvoient, etc., par souci d'être au plus proche du texte. Une note indique que ce chapitre est le résultat d'un long travail de maturation à travers plusieurs séminaires donnés par le professeur, qui remercie les participants pour leurs observations ; cela peut expliquer en partie sa longueur et sa densité, avec une attention particulière au détail – mais cet aspect provient aussi du choix de l'auteur, qui croit aux fruits de l'examen serré et approfondi (*a close-hearing*) d'un passage coranique donné – y compris dans sa dimension sonore –, en étant surtout attentif « au texte tel qu'il est », tout en l'éclairant par d'autres passages et, à l'occasion, par l'intertextualité ou par la lecture des *tafsīr*-s ultérieurs. En prenant ainsi les passages coraniques à bras-le-corps, M.S. dégage de nombreuses remarques très précises et fort précieuses.

Le chapitre 6, intitulé « *Qurʾānic Studies and Historical-Critical Philology: The Qurʾān's Staging, Penetrating, and finally Eclipsing of Biblical Tradition* » (p. 178-206), est composé par Angelika Neuwirth. On retrouve dans l'introduction les argumentations habituelles d'A.N. sur les études coraniques, mais le fait qu'elles soient ici condensées leur donne un aspect peut-être plus polémique qu'ailleurs. Dans son désir de réclamer que le Coran soit étudié avec le même niveau d'attention et de rigueur que les autres textes religieux (« C'est à peine une exagération de dire que le Coran et la Bible n'ont pas encore été considérés sur un pied d'égalité » (p. 178)), elle déclare que « Le Coran n'a jusqu'à présent pas été reconnu comme faisant partie du canon occidental du savoir théologique pertinent (*the Western canon of theologically relevant knowledge*) » (p. 178) ; ou encore, que « alors que les lectures juives de la Bible ont fini par recevoir une place – quoique marginale – dans la théologie, le Coran est resté dans le domaine de la philologie, exclu des discours théologiques occidentaux » (p. 178). Ces affirmations interrogent : y a-t-il ici mélange entre savoir universitaire *sur* les religions et réflexions confessionnelles *internes à* ces religions ? Le fait qu'il soit ici question du « savoir théologique occidental pertinent » porte à se demander si A.N.

BCAI 37 (2023) Angelika Neuwirth, Michael A. Sells (eds.): Qurʾānic Studies Today, recensé par Anne-Sylvie Boisliveau
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

souhaite que *les théologiens chrétiens occidentaux* utilisent les enseignements du Coran comme étant « pertinents » pour les théologies qu'ils développent au sein de leurs Églises ; si tel était le cas, A.N. prend ici une position confessionnelle qui relèverait d'un essai personnel, politique, hors de l'université, et qui n'aurait pas, à notre sens, sa place au sein d'un ouvrage académique. Si, au contraire, A.N. vise *les universitaires qui n'agissent pas selon une logique confessionnelle* et n'ont pas pour objectif de développer un savoir théologique, mais bien un savoir historien, destiné à tous (islamologues, historiens, philologues, etc.), alors son propos est digne d'intérêt. Inviter les universitaires à considérer le Coran comme lieu de réception, d'interprétation et de nouveau développement de la pensée biblique (ce qu'il est, objectivement, par la majeure partie de son contenu, même s'il contient également des éléments non liés à l'univers biblique), peut, de fait, stimuler une meilleure compréhension, historienne, destinée à tous, du texte coranique. Devant ce qui ressemble à une certaine ambivalence, on ne peut qu'appeler à plus de clarté et de rigueur dans le respect du cadre académique – tout en rappelant par ailleurs l'immense et très pertinente contribution de A.N. aux études coraniques sur le plan de l'analyse philologique, rhétorique et compositionnelle du Coran. La suite de l'introduction est d'ailleurs tout à fait intéressante. Elle contient un bref rappel de l'évolution des études coraniques, une interrogation sur le rôle de la philologie dans ce champ, une réflexion solide sur la manière dont le Coran doit être regardé par les chercheurs : soit un « fait accompli textuel » (*a literary fait accompli*), c'est-à-dire un « livre dans lequel le prophète et sa communauté ne sont que les protagonistes d'un récit raconté par un auteur ou un compilateur », soit « le miroir d'un processus, une suite de messages adressés à un auditoire réel, messages dont la complexité et la sophistication théologique augmentent étape par étape et qui attestent, en ultime période, de la mise en place d'une identité communautaire » (p. 182). C'est la seconde option qui est retenue par A.N. Les rédacteurs du Coran doivent en être considérés comme les premiers exégètes (p. 183) : le Coran reflète le développement de la pensée de la communauté muhammadienne ; ceux des chercheurs occidentaux qui ne regardent pas le Coran « comme un processus » reçoivent, ici comme ailleurs, un feu nourri de critiques sous la plume d'A.N., qui défend une hypothèse forte, non dénuée de fondements ni d'intérêt, et qui aide à réfléchir, qu'on en accepte ou non les détails, quand on essaie de penser l'histoire de la composition du Coran. Simplement, on pourrait suggérer que la pertinence de l'adoption d'une approche synchronique ou diachronique du texte coranique dépend de l'objet que le chercheur essaie de cerner. Mais il est certain que lorsque c'est la reconstitution de l'histoire du texte qui est visée, l'hypothèse de A.N. est utile et stimulante.

Le chapitre en lui-même montre de manière tout à fait pertinente une évolution importante qui aurait eu lieu lors de l'élaboration du texte coranique : le passage de la construction de l'autorité du prophète biblique Moïse – en « deuxième période mecquoise » – à la déconstruction partielle de cette même autorité au profit de celle de Muhammad – en période « médinoise ». Ceci, sur fond d'une réflexion sur la manière dont le Coran utilise les matériaux bibliques : premièrement, en les « mettant en scène » (*staging biblical tradition*), sous forme de récitation psalmodique, poétique, pendant la « première période mecquoise » ; ensuite, en les « pénétrant » pour s'accommoder aux besoin de la nouvelle communauté coranique ; puis, en les « éclipsant » (c'est-à-dire en prenant leur place, de manière à ce qu'ils n'apparaissent qu'en fond) : lors de la période « médinoise », le rôle prophétique de Moïse est alors relégué à l'arrière-plan afin que soit élevé celui de Muhammad. L'étude s'accompagne d'une réflexion sur les perceptions changeantes de la Bible par la communauté coranique en devenir, en lien avec le contexte tardo-antique, à partir d'exemple précis : par exemple, pourquoi l'animal qui est censé avoir dévoré Joseph, dans la sourate du même nom (*Yūsuf*, Q12), est-il un loup, alors que dans la Genèse il s'agissait simplement d'un animal sauvage ? Le Coran aurait gardé ici une trace d'interprétations chrétiennes – Joseph vu comme précurseur du Christ, lequel est symbolisé par un agneau, dont l'ennemi est le loup –, interprétations qu'il aurait choisi d'ignorer par ailleurs. Cette manière « coranique » de procéder marquerait la période lors de laquelle la communauté, autour du prophète, aurait évolué vers une « dés-allégorisation » et une « correction » des lectures chrétiennes des récits bibliques. Cet exemple et d'autres montrent, selon A.N., le développement parallèle du texte coranique et de la communauté autour de celui qui proclame le texte (le prophète) ; l'évolution de la réflexion de la communauté se reflète sans cesse dans les évolutions du texte coranique. Au final, la brillante étude présentée ici, solide, dense et précise, aide – entre autres – à mieux saisir la relation Coran-Bible telle qu'exprimée par le texte coranique.

Le chapitre 7 est consacré à la « *sunna* des messagers », avec comme sous-titre « *The Qur'ān's Paradigm for Messengers and Prophet: A Reading of Sūrat ash-Shuʿarā'* » (p. 207-227). Son auteur est Sidney H. Griffith, professeur émérite de la Catholic University of America, spécialiste, entre autres, du

BCAI 37 (2023) Angelika Neuwirth, Michael A. Sells (eds.): Qur'ānic Studies Today, recensé par Anne-Sylvie Boisliveau
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

christianisme arabe et syriaque et connu, notamment, pour ses travaux sur les liens entre Bible et Coran (*The Bible in Arabic*, 2013) et entre juifs, chrétiens et musulmans aux débuts de l'islam (dont *The Church in the Shadow of the Mosque*, 2008). Son chapitre traite de la prophétologie coranique, c'est-à-dire la définition, par l'auteur du Coran, du rôle d'un prophète et des implications de ce rôle. Pour ce faire, S.G. présente une analyse précise mais relativement brève des différentes sections de la sourate *Les poètes* (*al-Shuʿarāʾ*, Q26). De manière générale, dit-il, le Coran ne cite pas la Bible mais « re-présente les histoires des figures bibliques majeures dans le cadre de sa propre et singulière « prophétologie », la « *sunna* de nos messagers » (…). En bref, le Coran renvoie en miroir, d'abord par la proclamation orale, puis à l'écrit, les modes non-écrits de la transmission des textes bibliques et traditionnels juifs et chrétiens qui circulaient parmi les juifs et chrétiens arabophones en Arabie avant l'avènement de l'islam » (p. 216). S.G. expose alors les prophétologies de groupes « judéo-chrétiens » et des manichéens, les comparant brièvement à la prophétologie coranique (p. 217-219), pour revenir à son idée : la prophétologie coranique, identifiée à la « *sunna* des messagers » étudiée à partir de Q26, « suggère [l'idée] que celui qui a composé cette Écriture en arabe a employé le vocabulaire et la syntaxe – concernant les fonctions de messager et de prophète – facilement disponibles, afin de critiquer et corriger les idées en cours à propos des messages des messagers et prophètes antérieurs, et, clairement, afin de présenter son propre enseignement à propos du Dieu unique (…) » (p. 219). Il affirme que « le Coran présente Muhammad et sa mission dans l'horizon plus large de l'histoire des prophètes et messagers venus avant lui aux « gens de l'Écriture » comme le messager de Dieu paradigmatique, dont le message critique et corrige les croyances et pratiques déformées de ces communautés, juifs, chrétiens, *mushrikūn*, parmi d'autres arabophones (…) » (p. 220). Deux parties conclusives relativement répétitives sont suivies d'un appendice contenant des extraits traduits de la sourate Q26 dans le cadre d'une structure reconstituée.

Ce chapitre présente des éléments justes ; mais certains sont déjà connus par ailleurs[9]. Cependant, d'une part, le présent chapitre a son intérêt : il est bon que ces choses soit dites dans des publications récentes, et de la part de chercheurs confirmés comme l'est l'auteur. D'autre part, dans le cadre d'un simple article, il est difficile d'aller plus loin sauf à s'engager, soit dans les méandres de l'intratextualité ou l'immensité de l'intertextualité (ce à quoi S.G. procède ici de façon plutôt limitée), soit dans une lecture chronologique du texte, soit dans la complexité rhétorique et sonore du texte (comme dans le chapitre précédent). Le mérite de ce chapitre est surtout d'affirmer l'utilité de la prise en compte du paradigme du schéma prophétique, appelé dans le Coran « *sunna* des messagers », pour comprendre la manière dont l'auteur coranique traite la relation entre son propre texte et les bibles hébraïques et chrétiennes. Le Coran « propose son propre modèle exégétique distinct pour lire les Écritures venues avant lui », qui fait que « ceux qui ignorent ou ne suivent pas ce modèle coranique » pour comprendre les missions des prophètes du passé s'exposent à être accusés par lui de distorsion, dissimulation, conjecture, etc. (p. 222). Comprendre cela permettra d'ajuster certains travaux qui ne perçoivent pas suffisamment les logiques internes du Coran et, affirme S.G., d'éviter des erreurs herméneutiques.

Le chapitre suivant (8) analyse la mise en voix d'une sourate par un récitateur coranique contemporain. Intitulé « *Textual and Paratextual meaning in the Recited Qurʾān: An Analysis of a Performance of Sūrat al-Furqān by Sheikh Mishari Rashid Alafasy* » (p. 228-246), il est composé par la musicologue islamologue américaine Lauren E. Osborne, alors *Assistant Professor* à Whitman College (USA). Malgré quelques défauts (répétitions, redondances grammaticales, absence de certaines analyses attendues, etc.), cette brève étude est d'un grand intérêt pour les islamologues. Elle traite de la pratique de la récitation coranique, et notamment de la pratique contemporaine, en mêlant analyse philologique du texte (relevant du champ des études coraniques) et analyse musicale de son interprétation vocale (relevant du champ de la musicologie). Après un rappel des principaux chercheurs ayant contribué à ce double champ (William Graham, Frederick Denny, Kristina Nelson, et aussi Anna Gade et Anne Rasmussen sur la récitation coranique en Indonésie), L.O. reprend les travaux de l'ethnomusicologue Michael Frishkopf pour identifier la récitation du *shaykh* Mishārī Rāshid al-ʿAfāsī – imam de Koweït-city, né en 1976 et récitateur coranique populaire et médiatique – comme relevant du style « saoudien » impliqué dans la revivification actuelle des idées islamiques. L.O. a choisi d'analyser deux récitations par al-ʿAfāsī de la sourate

(9) S.G. mentionne, parmi d'autres, les travaux de Brannon M. Wheeler, Roberto Tottoli, Jacques Jomier, l'article « Prophets and Prophethood » d'Uri Rubin dans l'*Encyclopaedia of the Qurʾān* ; on pourrait ajouter des ouvrages plus anciens en allemand et d'autres plus récents en français. Le présent article reprend et développe la partie concernant Q26 (p. 62-71) située à l'intérieur du chapitre 2 de l'ouvrage de l'auteur *The Bible in Arabic* (Princeton UP, 2013).

BCAI 37 (2023) Angelika Neuwirth, Michael A. Sells (eds.): Qurʾānic Studies Today, recensé par Anne-Sylvie Boisliveau
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

al-Furqān (Q25). Suit une analyse philologique de la structure de la sourate, tant en terme de sens que de rimes. Puis L.O. décrit le premier enregistrement, transcrivant les notes du son de la récitation de plusieurs versets sur des portées musicales avec la transcription latine du texte arabe récité, et le minutage. Elle note que al-ʿAfāsī commence par utiliser le *maqām* (mode, tonalité, gamme de la musique arabe) appelé *kurd*, puis passe brusquement, v. 35-62, au *maqām ʿajam*, pour revenir au *maqām kurd* en fin de sourate (v. 63-77). L'on comprend alors que ces ruptures correspondent à des ruptures notées par l'analyse philologique, mais aussi que toutes les ruptures philologiques ne font pas l'objet de rupture de son dans cet enregistrement. On aurait apprécié que la correspondance (ou l'absence de correspondance) entre sens et son soit analysée de manière plus détaillée ; par exemple, rien n'est dit au sujet du v. 61 dans la partie musicologique alors qu'il est présenté dans la partie philologique comme « un moment clé de la structure » (p. 233). L.O. souligne quelques éléments intéressants, ainsi le choix d'al-ʿAfāsī de ne pas suivre la méthode habituelle de passage d'un *maqām* à un autre, qui consiste à chanter/jouer une note commune aux deux *maqām*-s pour adoucir la transition, au v. 35. On aurait attendu la description et l'analyse de la récitation des v. 64-77 selon l'extrait A, p. 242, mais rien n'est précisé. La description de l'enregistrement B est très succincte – peut-être est-ce dû au fait que ledit enregistrement n'était plus disponible en ligne au moment de l'écriture du chapitre, comme indiqué en note 27 –, mais on se demande pourquoi l'auteur n'a pas alors cherché à inclure d'autres récitations du même genre. Malgré ce manque, ce chapitre offre une ouverture fort intéressante vers l'univers du son coranique, univers généralement négligé par les études coraniques.

La troisième partie de l'ouvrage collectif entend rassembler des études dans lesquelles le Coran est mis « face à ses autres » : poésie arabe antéislamique, et les religions en présence lors de l'apparition du texte. Le chercheur Ghassan el Masri, alors directeur d'un projet au sein du programme *Corpus Coranicum*, et auteur de plusieurs travaux sur les liens entre Coran et poésie arabe ancienne, contribue, ici aussi à l'étude de ce domaine, par le chapitre 9, intitulé « *Ma'sal: What the Ṭalal Would Tell Us* » (p. 249-261). Il y étudie le thème du *ṭalal* (« ruine », pl. *aṭlāl*, qui fait référence aux « lamentations sur les ruines » – avec le motif du *ubi sunt* –, thème caractéristique d'une partie du prologue de la *qaṣīda*, le poème-type de la poésie arabe antéislamique) et de sa reprise et « théologisation » dans le Coran. Dans ce chapitre, il explore le cas d'un nom de lieu (Ma'sal) présent dans un poème du célèbre poète préislamique Imru' al-Qays et montre que, contrairement à l'opinion des savants médiévaux, Ma'sal est – comme le suggèrent les sources épigraphiques, archéologiques, et une attention plus poussée aux autres poètes l'époque – le nom d'un lieu de rassemblement des armées himyarites avec leurs vassaux, dont la tribu de Kinda, qui a connu ensuite le déclin. Imru' al-Qays, prince de Kinda, a dû utiliser ce toponyme pour indiquer la tristesse ressentie après la désertion de ce lieu, signe du déclin social, politique et culturel, qui aurait été ressenti en Arabie avant l'islam. Le cas de Ma'sal n'est qu'un exemple de « la forte inadéquation entre la perception qu'ont eu les commentateurs médiévaux des poète préislamiques et les contextes historiques des lieux mentionnés par ceux-ci (…) » (p. 255). Or, mieux connaître le but de l'utilisation de ces toponymes dans la poésie antéislamique – notamment le thème du déclin politique en Arabie préislamique à travers le *topos* du *ṭalal* – pourrait permettre de mieux saisir les stratégies rhétoriques de la « réponse » coranique à cette poésie. Le Coran, propose G.E.M., a réutilisé ce thème des « ruines » en lui fournissant une explication (si les villes ont été détruites, c'est parce que Dieu les a punies de s'être opposées aux prophètes qui leur étaient envoyés), explication qui permet d'ouvrir à une vision un peu plus « optimiste », remplaçant l'arbitraire du sort du temps qui passe (*dahr*) par une certaine justice divine, et affirmant du même coup l'omnipotence divine. Au total, malgré la brièveté de son chapitre, G.E.M. montre par cet exemple pertinent et original comment le Coran, qui a « arabisé » des éléments de la culture biblique, a également procédé à une « théologisation-biblicisation » de certains thèmes de la poésie arabe antéislamique traditionnelle. Le Coran a ainsi constitué un « manifeste théo-poétique » (*a theopoetic manifesto*, p. 258), et « du même coup, il a rendu sa théologie eschatologique familière aux Arabes, et la poésie arabe familière, nouvelle ». Une petite remarque technique : la translittération des poèmes arabes en caractère latins, dans les citations longues, aurait été plus utilement remplacée par le texte en caractères arabes.

Le chapitre suivant (10), intitulé « Aḥbār *and* Ruhbān. *Religious Leaders in the Qur'ān in Dialogue with Christian and Rabbinic Literature* » (p. 262-293), est écrit par Holger M. Zellentin, spécialiste du judaïsme dans l'Antiquité tardive, alors *Associate Professor* d'études juives à l'Université de Nottingham. L'auteur s'est spécialisé dans le lien entre Coran et antiquité tardive, comme en témoigne sa monographie de 2013, *The Qur'ān's Legal Culture: The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure*.

BCAI 37 (2023) Angelika Neuwirth, Michael A. Sells (eds.): Qur'ānic Studies Today, recensé par Anne-Sylvie Boisliveau
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Comme l'indique la note 1, le présent article est une version plus développée d'un épilogue publié dans *The Qur'ān's Legal Culture* (p. 203-228) ; il est en même temps publié en allemand (« Aḥbār Und Ruhbān: Religiöse Leitfiguren Im Koran in Dialog Mit Christlicher Und Rabbinischer Literatur », p. 125-166) dans le collectif dirigé par Nora Schmidt, Nora K. Schmid et Angelika Neuwirth, *Denkraum Spätantike: Reflexionen von Antiken im Umfeld des Koran* (2016).

H.Z. commence par expliquer ce qu'était le « judéo-christianisme » dans la période précédant l'islam[10] : non pas tant un mouvement religieux différent de la religion juive et de la religion chrétienne, mais plutôt des tendances de groupes, au sein des communautés juives ou des Églises chrétiennes, qui auraient eu une pensée spécifique, notamment en matière de prescriptions, laquelle se serait trouvée décrite, rejetée ou exprimée dans des textes tardo-antiques comme les *Homélies Pseudo-Clémentines* ou la *Didascalia Apostolorum*. H.Z. estime globalement que cette culture juridique judéo-chrétienne est également visible dans le Coran, qui y répond. Il est donc important, suggère-t-il, de lire ces textes (et d'autres, notamment rabbiniques) pour mieux comprendre l'argumentation coranique, surtout celle des passages qualifiés de « médinois ». C'est ce à quoi procède H.Z. dans la suite de l'article, pour comprendre le sens des termes *aḥbār* et *ruhbān* dans le Coran. Il pose l'hypothèse qu'il convient de lire les critiques faites aux juifs et au chrétiens comme simultanées et similaires (p. 265). Les termes *ruhbān* et *ruhbāniyya* ne renverraient pas aux idées de monachisme et de célibat, comme généralement compris dans le *tafsīr*, mais aux évêques, les chefs religieux chrétiens, et à leur fonction. Entre autres, H.Z. argue que le texte coranique met en garde contre le risque d'attribuer aux *aḥbār* (qui seraient les chefs des rabbins) et aux *ruhbān* (donc, non pas les moines mais les évêques) une autorité trop grande (qui confinerait à l'autorité divine). Cela permet de saisir que la critique adressée, ici, par le Coran au judaïsme et au christianisme est bien plus fine et plus informée qu'en apparence. Au total, cet article original, précis mais parfois répétitif, fondé sur des connaissances détaillées de l'histoire et des textes des communautés religieuses de l'Antiquité tardive, montre la richesse et la nuance apportées à la compréhension du Coran par un travail intertextuel sérieux couplé une approche philologique, et invite à creuser davantage la piste de la « culture juridique judéo-chrétienne ».

Enfin, dans le dernier chapitre, « *Reinterpreting the Qur'ānic Criticism of Other Religions* » (chap. 11, p. 294-309), Mun'im Sirry, alors *Assistant Professor* à l'université Notre-Dame (USA), spécialiste du texte coranique et du *tafsīr*, décrit la manière dont plusieurs théologiens musulmans contemporains interprètent les passages coraniques concernant le statut des autres religions. Notant tout d'abord que « le Coran expose une attitude ambivalente envers l'autre » (p. 294), avec d'une part une tolérance pour les autres religions et d'autre part une approche exclusiviste (seul l'islam est la vraie religion), il expose l'attitude des savants médiévaux – qui auraient largement utilisé la théorie de l'abrogation pour comprendre ces passages coraniques –, pour ensuite se consacrer plus longuement à l'attitude des savants musulmans contemporains. Il donne en une première section plusieurs exemples de discours qui « particularisent » le sens des versets coraniques concernés (ainsi certaines interprétations de Q5, 51, passage qui semble dire aux musulmans de ne pas prendre les juifs ou chrétiens pour amis/patrons/clients, etc.) ; il évoque les commentaires du savant indonésien Hamka (m. en 1981), du savant iranien Ṭabaṭabā'ī (m. la même année), ou encore de Rashīd Riḍā (m. en 1935) et les travaux d'universitaires contemporains. Puis, dans une autre section, il convoque des commentaires contemporains qui, au contraire, généralisent les discours coraniques – ainsi, pour l'interprétation de Q5, 51, le penseur indonésien Muḥammad Quraish Shihab pense que les personnes qu'il est conseillé de ne pas prendre pour amis/alliés sont celles qui se comportent d'une manière négative telle que décrite dans le Coran, et non spécifiquement des juifs ou des chrétiens. M.S. signale également le savant syrien Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (m. en 1914) à propos de l'interprétation des versets sur les doctrines chrétiennes, notamment la question de la trinité, du trithéisme ou du culte marial. Le chapitre de M.S., relativement bref, a le mérite d'ouvrir le présent ouvrage à l'immense question de la réception du Coran par les sociétés musulmanes jusqu'à nos jours : les études coraniques contemporaines se doivent aussi de regarder et d'étudier le Coran tel que lu et « vécu » au sein de l'islam d'aujourd'hui.

Suit une bibliographie générale de vingt-quatre pages, bien fournie – présentant principalement de la littérature secondaire en études coraniques, et bibliques dans une certaine mesure –, en anglais et allemand notamment. Un index des références coraniques et un index des concepts et des noms propres complètent l'ensemble. Au total, même s'il ne couvre pas l'ensemble du champ des études coraniques – comment un ouvrage à lui seul le pourrait-il ? –, et même si ses accents parfois « neuwirthiens » peuvent ne pas toujours faire l'unanimité – mais quels travaux

(10) Voir *The Qur'ān's Legal Culture* pour plus de précisions.

BCAI 37 (2023) Angelika Neuwirth, Michael A. Sells (eds.): Qur'ānic Studies Today, recensé par Anne-Sylvie Boisliveau
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

pourraient la faire dans ce champ ? –, *Qur'ānic Studies Today* est un ouvrage qui apporte beaucoup. Au-delà de sa structure un peu artificielle, il rassemble des contributions fort intéressantes, exposant nombre d'idées nouvelles, inspirantes, souvent très précises, prenant en compte la complexité du texte coranique et de ses contextes, et à la pointe des études coraniques des années 2010.

Anne-Sylvie Boisliveau
Maître de conférences
Université de Strasbourg

BCAI 37 (2023) Angelika Neuwirth, Michael A. Sells (eds.): Qur'ānic Studies Today, recensé par Anne-Sylvie Boisliveau
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net