

Les études coraniques en Occident - 24. 10. 2005

Pour commencer, un souhait paradoxal, une parole conjuratoire, que l'on prononce afin d'éviter justement que l'évènement n'arrive : Qu'on ait affaire aujourd'hui avec Satan dans la dernière de mes conférences sur les origines du Coran.

Et pour ajouter à la complexité j'ajoute: mais oui, j'accepte que l'on ait affaire avec Satan, et même deux fois. Des affaires étymologiques bien entendu; on traitera entre autres choses de l'origine du mot – arabe et coranique – *shaytan*, équivalent courant du mot Satan, et on essaiera de découvrir Satan derrière le toupet qui est sur son front. Il est facile comprendre immédiatement ici l'allusion au mot – arabe et coranique - *naaSiya*.

Les études coraniques en Occident : le titre exige quelques réflexions préliminaires.

Il y a des études coraniques en Orient, ou disons plus précisément dans le monde musulman, depuis l'origine de l'Islam jusqu'à nos jours. On ne peut que constater l'héritage, énorme et impressionnant, surtout celui qui nous vient des périodes classiques.

En regardant le présent, on s'aperçoit par ailleurs que nous vivons pratiquement de cet héritage: statistiques des foires du livre, en général, et en particulier pour les études religieuses.

Mais le tableau se complique: il y a bien des études musulmanes et coraniques menées par des musulmans mais qui ne vivent pas dans « le monde musulman » proprement dit. Ces études sont souvent fort intéressantes parce qu'elles diffèrent du *main stream* musulman, voire sont souvent contestées par le cœur du monde musulman.

Peut-on définir alors les études coraniques effectuées par des non-musulmans ? Oui, dans une certaine mesure. Mais là aussi il y a des cas atypiques: Baha'ï, savants...

J'aimerais arriver à la définition: études coraniques effectuées dans l'esprit de la science séculaire, sans interférence d'une foi éventuelle, une foi qui touche

directement l'objet de l'étude. Et des études qui ne sont pas de la théologie, c'est-à-dire qui ne visent pas, même à travers des méthodes scientifiques (mais appliquées sous réserve de ne pas toucher aux vérités révélées et acceptées comme telles) à prouver ou à défendre une foi, une religion, une confession. Et ce n'est pas le seul cas des musulmans envers les études coraniques qui y est ici visé : des préoccupations apologétiques peuvent très bien pousser et orienter des chrétiens dans leurs études sur le Coran et l'Islam

Selon une croyance populaire, les chercheurs sont de parfaits interlocuteurs pour le dialogue inter religieux et se doivent d'y participer activement. Lorsque j'entends cela, je souris intérieurement et donne une réponse que je sais être très inattendue : « Pas du tout. Le seul partenaire compétent que vous devez appeler pour un dialogue inter religieux, quelqu'un capable d'un échange sincère sur les traits principaux de la religion, comprise comme une foi individuelle ou collective, c'est un évêque, ou au moins un savant théologien. Nous, comme historiens, historiens des religions, nous traitons des religions comme d'un objet, avec la distance et la froideur requises par les méthodes scientifiques. Nous ne cherchons pas à discuter de notre foi respective ou à tenter de les harmoniser. Nous ne comparons pas nos croyances, mais cherchons à connaître les croyances des autres avec l'objectif de donner une image plausible du passé. Pris de cette façon, comme objet scientifique, les Évangiles représentent un patchwork de citations de l'Ancien Testament et de littérature ancienne, écrit dans un grec plutôt fautif et sont une pièce littéraire à vrai dire assez médiocre (...)

A un niveau plus général, suis-je satisfait et heureux de la possibilité d'un dialogue et d'une compréhension entre les cultures et les religions ? Cela n'est absolument pas mon objectif ni celui de la science. Notre objectif est de chercher ce que nous pouvons connaître de notre sujet, dans le cadre du savoir humain, et non ce qui est de l'ordre de la croyance.

Ce qui nous unit – et cela peut être très différent de la compréhension harmonieuse, mutuelle et individuelle – c'est la participation à l'œuvre humaine et universelle de la science séculière et positive. La science a ses formes propres d'échange et de dialogue, des formes qui peuvent même être spécifiques, selon

les cultures, les nations etc. et qui sont liées aux méthodes scientifiques. Son essence est constituée par la contradiction, le doute, le heurt des hypothèses, ce qui conduit par ailleurs à identifier un syndrome particulier, idiosyncrasique lorsque l'on se tourne vers la pratique de la recherche par les individus, syndrome qui se retrouve jusque dans la sphère privée. En fait, il suffit de regarder la nature des discussions et des antagonismes entre savants pour se faire rapidement à l'idée que ces individus forment un groupe qui est l'exact opposé de ceux qui recherchent la paix et l'harmonie.

L'objectif de la science et de la recherche n'est donc pas le dialogue entre les religions et les cultures mais l'étude objective et distante de ces deux phénomènes. Ce qui conduit à une autre conclusion : la science positive moderne ne peut être qu'universelle, ouverte à tout individu qui accepte ses principes rationnels, quelle que soit sa religion, sa culture ou ses autres particularités.

Elle choisit ses sujets librement (ce qui est important pour l'Orientalisme). L'esprit humain et la raison sont autonomes à l'intérieur des règles de logique, de cohérence, de non-contradiction, d'argumentation. Il n'y a pas de choses telles que « l'esprit est autonome dans les limites de la révélation ». Admettre une formule de ce type, entraîne, si le savant est aussi un croyant, une sorte de scission de la personnalité, de schizophrénie, un déchirement entre des pôles contradictoires. (...)

L'Orientalisme, et en son sein les études coraniques, ne sont pas autre chose qu'un enfant des sciences culturelles, linguistiques modernes – appliquées à ces sujets spécifiques. Elles font partie intégrante d'une anthropologie générale – qui reste certes encore largement utopique – et démontrent un fait essentiel : les objets de la recherche scientifique ne sont pas limités à la langue, la culture, la tradition, l'histoire propres à chaque chercheur, mais ils peuvent être choisis en toute liberté. De la même façon que la nature est étudiée à travers toute l'étendue de ses formes et de ses phénomènes, les résultats du développement des activités humaines dans leurs formes matérielles et idéelles peuvent être l'objet des sciences humaines. Le caractère paradoxal de cette recherche est qu'elle est elle-même englobée dans son propre objet – la culture humaine dans un sens large. Mais

dans le même temps elle instaure une distance critique vis-à-vis de son objet, transcendant la culture dans son sens étroit et créant une sphère originale de la créativité humaine. De même, la religion et l'organisation sociale – la loi en particulier – partagent des champs communs avec la culture, tout en s'en distinguant par des paramètres et des valeurs propres : esthétiques, religieux, pragmatiques...

Pour en revenir au dialogue entre les cultures : en un sens c'est plutôt le travail des artistes – écrivains, musiciens, peintres etc., avec leur public et leurs sociétés – comme c'est celui des évêques et des théologiens lorsqu'il s'agit de dialogue entre religions. Ici les valeurs esthétiques propres à chaque culture qui est – au moins pour un temps donné – individuelle et originale, peuvent être discutées dans le cas de la réception des œuvres d'art par exemple. (...) Il en est de même pour un dialogue à propos de l'État et de la société, sauf que ce sont les principes pragmatiques, éthiques et moraux qui sont ici en jeu, et non plus les valeurs esthétiques. Cela nécessite la rencontre et le dialogue entre des politiciens, des leaders d'opinion mais aussi les simples citoyens.

La science historique, dans ses différents champs, est éloignée de cela : elle traite la culture humaine et ses produits comme des objets de recherche, en essayant de donner une image plausible du passé – plausible et peut-être parfois aussi utile, utile pour le présent. Les historiens étudient un temps, un lieu, une culture dans la mentalité qui leur était propre, qu'ils supposent être très différente de la leur. Ils essaient de la percevoir, de la comprendre et de l'expliquer d'une façon aussi exacte que possible. Comme historiens ils éprouvent – et nous font partager cette expérience avec eux -le choc face à des valeurs, l'effort de l'imagination, la difficulté de comprendre et la sympathie pour toute rencontre réelle avec le passé qui cherche à être objective. C'est pour cela d'ailleurs que l'histoire ne peut pas abandonner l'idéal d'une connaissance objective du passé.

Bien que cet idéal ne puisse pas être atteint, nous devons continuer à le poursuivre, faute de quoi l'altérité du passé disparaîtrait complètement dans des appropriations subjectives et idéologiques. Une des fonctions de l'histoire est donc de garder le passé à distance, de rendre sensible son altérité. Si quelqu'un s'avise à penser pour l'historien à un rôle autre que celui d'observateur et d'analyste à

distance, on pourrait lui rappeler la remarque paradoxale de Theodor Lessing à propos de la noble tâche dévolue à l'histoire, je veux dire à l'historiographie: *Der Wirklichkeit die Wahrheit einzulügen* – que l'on pourrait traduire en français par « Souffler la vérité à la réalité par voie de mensonge ». On attend toujours une bonne traduction en arabe.

Commençons notre tour d'horizon à travers l'histoire des études coraniques – et islamiques – en Occident. Où doit-on le faire commencer ? En Orient, naturellement, et déjà très tôt : au fond Jean Damascène clerc et savant du début du 8e siècle est à compter parmi les pères fondateurs de ces études. Il observe l'Islam de son temps depuis l'extérieur et le décrit comme une hérésie chrétienne. Il donne des extraits de leurs textes saints et les commente avec le point de vue si typique d'un chrétien qui découvre les vérités partielles ou déformées de la révélation biblique - approche qui va durer pendant des siècles. La dernière grande étude de ce type sur les « traces des vérités bibliques et chrétiennes dans le Coran » date des années soixante du siècle dernier. En outre Jean Damascène donne des renseignements précieux sur le « Coran » sans le nommer. Il parle de divers livres qu'on peut identifier avec des sourates « chapitres » de la version canoniques, mais aussi d'un livre du chameau. En jugeant d'après ce qu'il en dit on peut formuler l'hypothèse que les histoires autour du prophète arabe Salih et du chameau envoyé par Dieu et son peuple, qui se trouvent aujourd'hui dispersées dans plusieurs chapitres de la version canonique du Coran, existait comme texte séparé au début du 8e siècle.

L'Occident proprement dit entretient dès le début de l'époque musulmane et l'expansion de l'empire musulman dans toute la Méditerranée des relations de type politique et commercial avec cette partie du monde. L'intérêt scientifique s'éveille avec la lente *reconquista* en Espagne. Non seulement la culture musulmane transmet des textes antiques en traduction arabe à l'Occident, mais, dans le même temps, pour des raisons pratiques liées à d'éventuelles missions et à la polémique religieuse, on commence à s'intéresser au Coran. On cherche alors à le traduire - comme les autres écrits philosophiques - de l'arabe en latin. Ainsi

une version réalisée au 13^e siècle circule dans l'Occident latin et est à la base de plusieurs écrits sur la religion musulmane. Le plus important d'entre eux, la *Cribratio al-Corani* de Nicolas de Cues (Cusanus) *L'examen du Coran*, est écrite en 1460 suite à l'œuvre *De pace fidei* de 1453. Cusanus s'y révèle un penseur moderne, tendant au respect de l'autre tout en reconnaissant des différences qui ne sont pas à effacer. La phrase « reconnaître l'unité dans la diversité » semble être reprise d'une lettre encyclique papale du 20^e siècle !

Bien que cette attitude n'ait pas fait école - il faut laisser de côté le pape Pius II, Enea Silvio Piccolomini (1405-1464) et sa lettre *ad Mahumetum* - c.a.d. « au Sultan » Ottoman Mehmet le conquérant – un cas extraordinaire, commenté en son temps par Nietzsche : dans le moment où le pape lui-même se préparait à devenir athée, l'Église et la foi sont sauvées par un esprit septentrional qui, avec tout son peuple, croient dans le dogme et le prennent au pied de la lettre, tandis que les peuples méridionaux font des dogmes mais n'y croient pas –

Du moins un vif intérêt scientifique envers les langues orientales accompagne-t-il les efforts des humanistes pour connaître et traduire les textes de la Bible à partir de leurs versions originales. C'est bien l'hébreu qui est au centre des études, mais très vite s'ajoutent les autres langues sémitiques jugées nécessaires pour bien comprendre le texte hébreu et surtout élucider les passages obscurs. Ainsi à partir du 16^e siècle on produit des lexiques polyglottes de langues sémitiques - hébreu, araméen, éthiopien etc. – pour être des instruments de l'exégèse biblique.

Naissent ainsi les études orientales comme *ancillae theologiae* – « servantes de la théologie ».

Mais deux contre-courants vont bientôt déranger et finalement ébranler cette subordination idyllique. D'abord les études orientales, arabes, turques et persanes surtout, commencent à voir le jour pour des raisons pragmatiques : les États européens en contact direct avec l'empire ottoman ont besoin d'un personnel spécialisée sachant manier les langues, connaissant un peu d'histoire, et ayant des notions sur la culture et la religion. La France, l'Autriche créent alors des institutions pour former des drogmans, « des traducteurs », afin de servir dans les consulats et autres institutions de l'Orient. Les professeurs qui y enseignent sont

souvent des Orientaux, parmi lesquels de nombreux Maronites. Ceux-ci viennent en partie comme élèves et prêtres au Collège maronite de Rome et se destinaient à une toute autre carrière. Mais de bonnes conditions matérielles et l'intérêt et le goût pour les études séculières les détournent vite. Détourner, c'est bien le mot qui convient aussi pour l'autre contre-courant, celui qui étudie les langues, les religions et la culture orientale pour mieux comprendre la Bible mais qui finit par prendre goût - d'une manière étrange et surprenante - à ces choses pour elles-mêmes. L'étude de la langue arabe, des textes arabes, et parmi eux le Coran, comme celle de l'histoire musulmane deviennent le but principal : les études arabes s'émancipent ainsi et s'établissent comme une discipline académique dans de nombreuses universités - en Hollande, France, Allemagne - à partir du 18^e siècle. Des grammaires arabes, des éditions de textes de l'Islam classique, sont alors publiées, même s'il existait déjà des éditions imprimées du Coran. Du reste, les premières feuilles imprimées à partir de blocs de bois incisés datent du **10^e siècle (16^e ??)** mais n'ont jamais connu une large diffusion.

La première édition faite avec des lettres mobiles fut imprimée en 1694 à Hambourg. Le texte est entièrement vocalisé une autre [Al-Coranus, lex islamitica Muhammedis, Officina Schultzio-Schilleriana. Hamburg, 1694; Exhibition No. 22.], celle du père italien Maracci, suit en 1698. Il est probable que le premier Coran imprimé par les musulmans a été ce qu'on appelle l'édition Mulay Usman de 1877, publiée à Saint Petersburg, qui fut suivie d'autres à Kazan (1828), en Perse (1833) et à Istamboul (1877) [cf. Blachère, R.: *Introduction au Coran*, Paris, 1947, p. 133.]

Le développement des études orientales, puis arabes et islamiques, coraniques depuis le 19^e siècle est caractérisé par plusieurs traits distinctifs.

Le nombre des chercheurs et savants reste relativement restreint, par rapport aux autres disciplines analogues qui marquent de leur empreinte le 19^e siècle: période de l'historicisme, de la critique textuelle, des études comparées et historiques en linguistique et en littérature. Il y eut certes des savants extraordinaires et géniaux ; mais le nombre restreint de chercheurs fait que le hasard a joué un grand rôle : les travaux sont souvent faits une seule fois, et ne sont jamais réellement corrigés,

revus, examinés. Un bel exemple nous est fourni par l'édition du Coran et la concordance de Gustav Fluegel. Surtout il faut noter que les progrès méthodologiques venant de disciplines comme les études bibliques, à partir de la critique textuelle et de l'établissement d'éditions critiques et historiques - ne parlons même pas de la linguistique historique ni des études d'histoire – ne sont ni reçus ni suivis. C'est certainement dû au petit nombre des « travailleurs dans la vigne » ; mais aussi à certains dogmes surprenant de la tradition musulmane, qu'on avalait quasi aveuglément : l'Islam se serait situé dès son début dans la pleine lumière de l'histoire (voir les masses impressionnantes d'informations et de textes), et le Coran transmis dès le début d'une manière fidèle et inaltérée. C'est un peu comme si de braves chrétiens, qui venaient juste de massacrer la vérité des Évangiles, se réfugiaient dans le respect, sinon total du moins rassurant, d'une tradition sacrée dans une autre religion: le blasphème suffit une seule fois !

Ainsi le 19e siècle ne produisit pas une édition critique du Coran en Occident, parallèle à celle de la Bible, comme on aurait pu s'y attendre. Et on ne commença pas plus à mener sérieusement les travaux préliminaires et nécessaires : collection des premiers témoins matériels (fragments en parchemin etc.) et collation des variantes. Pire, en 1834 l'orientaliste allemand Gustav Fluegel publia une édition du Coran, suivie d'une concordance en 1858. Toutes les deux bien commodes, facile à avoir et à utiliser. Pratiquement tous les orientalistes occidentaux les utilisèrent, jusqu'au milieu des années cinquante. L'inconvénient est que l'on ne sait rien sur l'origine de ce texte, qui bien sûr, à part quelques fautes d'impression, présente le texte canonique. Mais quand on pense que la répartition en vers est souvent très particulière et s'écarte sensiblement de chacun des systèmes connus des lectures canoniques, on aimerait bien savoir où Fluegel a puisé ses connaissances. Récemment on a constaté quelques similitudes avec le fameux codex de Samarkand; la trace mène donc en Asie centrale. Mais disons-le, parce cela doit sonner comme une chose incroyable aux oreilles de nos collègues occidentalistes : il ne s'agit pas seulement d'édition non-critique d'un *textus* – plus ou moins – *receptus*; les sources mêmes de ce texte de base pour les études coraniques occidentales, qui présente bien des particularités, sont tout bonnement

inconnues.

Le monde musulman, très réticent quant à l'impression du texte sacré, ne fait pas vraiment mieux. Les éditions imprimées se font de manière lente et dispersée. Il est intéressant de noter que la première édition musulmane vient de Kazan en Asie centrale. Vers la fin du 19e plusieurs - bonnes - éditions sont imprimées à Istanbul sans connaître de grand succès. C'est finalement une commission de l'Azhar qui établit sous ordre du vice-roi d'Égypte une édition, imprimée pour la première fois en 1342 de l'hégire = 1923, dans la Matba'a al-Amiriyya du Caire. Ce texte a rapidement remplacé tous les autres et est à la base – encore ? – de millions et millions d'exemplaires imprimés dans le monde, sans oublier les banques de données sur internet, les corpus numérisés sur CD etc. etc. Donc le texte se présente de manière uniforme comme jamais dans toute son histoire. C'est seulement dans les dernières années que son apparues des éditions « corrigées » en Arabie saoudite par exemple. Mais encore une fois, il ne s'agit pas d'un texte critique. Il faut croire que la commission de l'Azhar était porteuse d'une tradition orale et écrite depuis 1400 ans à travers une chaîne ininterrompue.

Comme je l'ai déjà dit : deux grands projets d'édition critique du Coran et la collection de toutes les variantes connues, projets conçus et commencés dans les années vingt du 20e siècle ont prit fin sans résultat au moment de la Seconde guerre mondiale – A. Jeffery, G. Bergsträsse, sans entrer dans les détails croustillants de l'histoire du projet de Munich. La découverte de milliers de fragments coraniques dans la grande mosquée de Sanaa au cours des années 70 du 20e siècle a montré la nécessité de l'étude de tous le fragments et manuscrits anciens. Mais les entreprises de publication - pour l'instant fac-similés de manuscrits sélectionnés - progresse lentement, en raison de l'immensité des coûts. Et ne parlons pas de l'étude de ces matériaux... Quelques petites remarques d'un des membres de la commission qui a examiné les fragments de Sanaa : il y a eu seulement quelques articles sensationnalistes dans la presse, et l'entreprise a été arrêtée par les autorités yéménites. Il faut encore attendre donc, au début du 21e siècle, une édition critique du Coran.

S'ils n'ont pas achevé une édition critique du Coran, que firent les Orientalistes

dans le domaine des études coraniques pendant 200 ans ou presque ?

D'abord de « bonnes » traductions dans diverses langues européennes. En contemplant la moisson née de cette activité, on a l'impression d'une concurrence entre les diverses traditions nationales au sein de l'orientalisme européen. Je ne veux pas trop insister ; et j'avais déjà critiqué, le cas échéant, les traductions de Blachère et de Paret. Mais je me plais quand même à faire remarquer que c'est la barrière des langues qui empêche, même dans l'Europe académique et orientaliste réputée polyglotte, le succès d'un bon travail : ainsi la traduction suédoise de Karl Vilhelm Zetterstéen (Stockholm, 1917) qui est à ranger parmi les meilleures traductions en langue occidentale demeure très peu connue. Je dois quant à moi sa connaissance au hasard - on a parlé plus haut du rôle du hasard – parce que j'ai eu la chance - et j'en suis toujours très reconnaissant – d'être le cinquième, je crois, successeur de Zetterstéen, qui enseigna entre 1895 et 1904 comme titulaire de la chaire des langues sémitiques de l'université de Lund, en Suède – avant que ses pas ne le dirigeaient vers Uppsala.

On travaille donc sur la base de la version canonique, bien sûr, en essayant de profiter d'une manière critique des commentaires musulmans. Mais on y ajoute les connaissances dérivant des études sémitiques et naturellement du domaine de l'histoire comparée des religions. Et non sans raison.

La plus jeune des religions « abrahamiques » fut jugée d'abord comme absolument pas originale, et fut ensuite qualifiée par des savants chrétiens et juifs comme un « offshot », pas trop bien réussi, de leur religion respective. Ainsi se multiplièrent les études du type : « Qu'ont emprunté Muhammad ou le Coran au judaïsme? » « Les influences chrétiennes sur Muhammad et le Coran ». La série commence avec Abraham Geiger en 1833 « Was hat Muhammad aus dem Judentum aufgenommen? » et n'est pas encore terminée de nos jours. « Le Coran - entreprise juive » - « Le prophète et le prêtre » sont peut-être des titres récents connus du public. Ces ouvrages se rangent bien souvent dans la tradition apologétique, voire polémique du Moyen Âge. Du reste, cet antagonisme et cette rivalité presque religieuse jouent toujours : en lisant des comptes rendus de spécialistes israéliens sur l'hypothèse récente d'une influence syriaque, donc

chrétienne, sur le Coran, on lit entre les lignes bien de fois : ce n'est pas vrai, parce que cela ne doit pas être vrai.

En somme : cet énorme travail d'examen du texte coranique en vue de possibles parallèles, citations, influences non seulement provenant de la Bible mais aussi de toute la série des oeuvres issues des traditions juives et chrétiennes met bien en lumière le caractère composite de ce texte, sans pourtant expliquer tout et pouvoir réduire tout à une collection de citations plus ou moins fidèles. Ce qui manque, du point de vue technique, est un peu comme l'édition critique du Coran : un répertoire rangé et raisonné de tous les parallèles et de toutes les citations - ce serait une tâche idéale pour établir une banque de données sur internet.

La recherche se fait à un niveau plus élémentaire: on descend du niveau des textes, des passages de phrases au niveau des mots. Le domaine des mots étrangers et empruntés est un champ de travail toujours prometteur et fructueux pour le Coran. Les savants musulmans de l'époque classique le savaient déjà. Ils ne cachaient pas que le texte contient un bon nombre de mots obscurs et des mots étrangers venus d'une grande diversité de langues: persan, hébreu, araméen, syriaque, éthiopien etc. Ces mots se retrouvent souvent dans la langue arabe en général ; l'intéressant est de savoir si le Coran les « importe » pour la première fois, ou s'il étaient déjà connus par les Arabes pré-islamiques. Tous les résultats de cette recherche qui, on l'espère va continuer dans le futur, et donc les réponses à de telles questions devraient être réunis dans un dictionnaire historique et étymologique de la langue arabe – écrite ?, donc avec tout le matériel épigraphique – Mais je crains, hélas, que cette oeuvre soit encore plus éloignée de nous qu'une édition critique du Coran.

Les mots nous parlent des contacts entre les peuples et les cultures, de la prédominance et de l'hégémonie politique, sociale, culturelle, religieuse. Au delà, ils sont une mine d'informations sur des états historiques d'une langue, des langues du point de vue phonétique, morphologique etc. Les études philologiques de ce type semblent un peu démodées, ce que je veux bien accepter en ce qui concerne les études occidentales lorsque l'on voit les ouvrages impressionnants dans ce domaine. P.e. en voyant les dictionnaires étymologiques de la langue

française je suis toujours pris par un sentiment mélangé de tristesse et d'envie en pensant au dictionnaire arabe étymologique si lointain encore. Pour l'expliquer mieux:

Theodor Nöldeke a bien traité des mots empruntés dans le Coran, de l'éthiopien dans l'arabe et vice-versa (1904). A. Jeffery dans son étude magistrale *Foreign vocabulary in the Coran* s'est contenté de faire entrer les trouvailles de Nöldeke dans son dictionnaire (1938). A. Mingana jugeait en 1927 d'une manière catégorique que la seule influence éthiopienne en matière religieuse sur le style du Coran consistait dans le mot « hawariyun », les apôtres.

Il s'est bien trompé ; il faut affirmer au contraire que ce champ d'études « démodé » n'est pas du tout défriché comme deux exemples vont le démontrer:

Al-Ma'ida – la table servie – ce mot figure deux fois dans le Coran; mais comme il s'agit d'un seul passage on peut bien dire qu'il est un hapax legomenon. C'est avec bon droit qu'il est pris comme titre de la sourate - chapitre - respective. Ce chapitre composé de cinq éléments chronologiques forts divers avec cinq idées centrales. Blachère décrit le passage dans lequel ce mot figure avec: Jésus, simple prophète, ses miracles:

Bild zeigen.

Le mot est entré dans l'arabe standard, devenu courant même. Mais quel est son origine?

Les exégètes arabes se le demandent aussi, et proposent des explications absolument fantaisistes; par exemple al-Ma'ida (celle qui bouge) est appelé ainsi parce que les plats, les repas et autres bougent sur la table. Laissons cela.

Les orientalistes ont vite apporté un mot du guèze, éthiopien classique: ma'ede qui a le même sens, plus précisément table en général: cela va des tables des changeurs de monnaie dans le temple, de la table d'un banquet jusqu'à la table de Dieu, c.a.d. l'autel.

Donc, une fois le sens est clair, mais, nous le répétons, quelle étymologie. Le mot est attesté seulement dans l'arabe et l'éthiopien; il n'existe pas dans les autres langues sémitiques. Dans ce deux langues il est mot isolé sans lien

morphologique avec des racines verbales ou d'autres mots. Mais est-ce qu'il est emprunté de l'arabe en éthiopien ou viceversa? Les orientalistes, Nöldeke compris, doutaient, optaient pour des solutions opposées.

Regardons la situation: en éthiopien le mot figure dans les évangiles dont la traduction date des premiers siècles du christianisme en Ethiopie, bien avant l'islam. Il n'y a pas des variantes attestées; c'est donc une version sûre dans le texte. Les évangiles sont traduits de Grec directement. Dans le texte grec on trouve dans les passages en question toujours: *trapeza* „table“. Ce mot grec est entré dans les vernaculaires sémitiques en contact avec le monde grec-hellénistique, romain plus tard. On le trouve en arabe parlé de l'Egypte si bien qu'en éthio-sémitique, toujours dans le sens de „table“. Le ou les traducteurs des évangiles en éthiopien ont reçu beaucoup de mots grecs tel quel dans leur traduction qui sont devenu des mot courants dans la langue littéraire dérivante de la traduction de la Bible. Pourquoi pas „*trapeza*“ au lieu de „*ma'ede*“ toujours énigmatique? Il faut savoir que les traducteurs de la Bible avaient bien l'intention de créer un texte compréhensible, donc cherchaient dans la mesure du possible un lexique proche de la langue parlée. En conclusion, le mot *ma'ede* doit avoir été un mot compréhensible et courant dans l'empire aksoumite, l'Ethiopie ancienne. La table y était, selon toute vraisemblance, une chose importée, comme dans le monde arabe d'ailleurs où on ne trouve pas de mot autochthon: je vous rappelle *trapeza* déjà cité; *tauvula*, et *mezze*.

Est-ce possible de trouver un étymon pour *Maede*, *Ma'ida* dans le Grec ou le Latin, même vulgaire, comme pour *tauvula* et *trapeza*?

Donc, je ne suis pas meilleur classiciste, et de loin, que Nöldeke et tant d'autres. Mais j'ai mes nouvelles et deuxièmes racines en Sardaigne. En apprenant un peu cette langue romane fascinante et en feuilletant dans des dictionnaires étymologiques je suis tombé sur „*maida*“ „plat de bois, table“, attesté d'ailleurs dans d'autres dialectes italiens. L'italien standard connaît le même mot un peu changé par une métathèse „*madia*“ qui veut dire un banquette fermée où on prépare la pâte pour le pain et on conserve du pain. Je ne veux pas aller plus loin, seulement dire que tous ce mots dérivent d'un *magida*, *magidan*, attesté rarement dans la littérature latine ou grecque, mais bien existant, surtout, et sa survivance

dans les dialectes le prouvent, dans le langage populaire. Est-ce trop hardi de penser que le mot est arrivé avec d'autres mots et les objets importés dans les ports de la Mer Rouge, et y a trouvé son chemin dans le langage parlé? Ensuite il entre dans la traduction de la Bible et – inutile de spéculer sur les détails inconnus – trouve même son chemin dans le Coran. Le passage dans la sourate 5 est réputée de la dernière période mecquoise; les émigrants de la première hijra étaient déjà rentrés, s'il n'y avait pas déjà bien avant des contacts entre l'Éthiopie et l'Arabie.

Ayant identifié le mot comme éthiopien regardons le contexte: on a bien spéculé à quelle miracle de Jésus, à quel passage biblique ce passage fait allusion. La reminiscence de la cène, la vision de Pierre (actes 10,9), multiplication des poissons et pains (Matthieu 14, 17) etc.

On peut suivre la piste éthiopienne: Dans des homilies sur des saints éthiopiens d'époque aksoumite on trouve des passages comme:

Quand ils s'assemblaient à table (amede) des lumières descendaient du ciel et illuminaient leur maison comme le soleil; ils mangeaient seulement le matin excepté les sabbats et les jours de fêtes où il ne prenaient que l'euchariste, ou les jours de pâques et de pentecôte où ils mangeaient trois raisins seulement.“

„à table la lumière descendait sur eux comme d'habitude. Quand ils avaient fini leur repas, ils entendaient une voix du ciel, des anges les visitaient et ils avaient des visions de Dieu jusqu'à tel point qu'ils faisaient resusciter les morts, guérissaient les malades etc.etc.!

Faisons venir le **Shaytan** maintenant. Le mot est tellement courant qu'on ne pense plus à s'en faire un problème d'origine et d'étymologique. Mais il y en a bien un! C'est bien

as-Shaytan ar-ragim: déjà les traducteurs modernes, chargés de savoir, hésitent: „démon maudit“ traduit Blachère, d'une manière eclectique: il retient et je le dis maintenant déjà le sens éthiopien pour rajiim: maudit, mais laisse le soi-disant „démon“ tout-à-fait arabe. Paret ne se décide pas entre „lapidé“ et „maudit“ mais retient le „satan“ biblique et présente un peu partout dans le monde.

Mais pourquoi „shaytan“ et ne pas simplement et conformément à toutes les autres langues qui ont reçu de l'héritage biblique: Satan.

Il existe, il est vrai, un mot purement arabe shaytan, attesté comme nom propre aussi. La racine à a faire avec la corde et le fait de faire monter un récipient d'eau avec l'aide d'une corde d'un puit etc. Comme métaphore ou métonymie le mot pour la corde désigne parfois le serpent. D'où son usage comme nom propre masculin; les Arabes ancien choisissent souvent les noms d'animaux, certains animaux, comme nom propre. Il ne faut pas entrer dans les détails.

Mais ce pure homophonie; le shaytan ragim n'a rien à faire avec ce serpent arabe; bien qu'on ait construit après des liaisons avec le récit biblique du paradis et du serpent.

Une solution pour le problème a été proposé par un chercheur qui travaille sur les fragments de Sanaa. Il propose de prendre, comme dans d'autres cas, le yaa simplement comme mater lectionis pour aa longue et voilà qu'on voit apparaître le Satan tout court. C'est invraisemblable parce l'autre exemple „Ibrahim“ Abraham qu'il veut lire de la même manière connaît bien de forme avec et sans yaa. il est vrai, mais est attesté clairement comme Ibrahim dans des inscriptions arabes pré-islamiques. Ce qui est derrière phonétiquement n'est pas clair.

Mais le shaytan (saytan se trouve bien dans l'évangile éthiopien, et le pseudo-syllabaire éthiopien le fait clair qu'il faut lire shaytan - point. Il y a des variantes dans les mss., mais le substitut pour shaytan et bien *diabolos* et il appartient à une souche des revisions postérieures du 13e siècle.

shaytan est donc la forme originale de l'évangile éthiopien. Le rajim de l'arabe est l'assimilation de l'épithète constant de ce compagnon méchant de l'homme: regum ce qui veut dire en éthiopien „maudire“. On ne peut pas faire ici l'histoire de la „pseudo-racine sémitique RGM qui a fini de signifier „lapider“ dans bien d'autres langues sémitiques, l'arabe compris. Mais il se peut qu'à l'origine se trouve un mot indogermanique qui veut dire „dire à haute voix; éventuellement „traduire“.

Rajim comme mot emprunté veut toujours dire „maudit“ dans le Coran, tandis que le verbe défini *rajama* a toujours le sens de lapider.

Mais comment expliquer la forme *shaytan*? Je n'ai pas de solution faite, mais une hypothèse qui passe bien par Beyrouth! Les premiers missionnaires chrétien - selon la légende, il est vrai - étaient des frères venus de Tyre au Liban. Dans la suite des moines et prêtres venus de la Syrie et de la Paléστine jouaient un rôle important

dans l'évangélisation du pays ainsi que dans la vie monastique et culturel en général. On a bien voulu voir des influences syriaques dans le texte éthiopien de la Bible; c'est vrai, peut-être, mais pas dans le sens d'une traduction à partir des textes syriaques; c'étaient des personnages de langue sémitique, araméenne, syriaque qui travaillaient, avec d'autres, les traductions. Ils cherchaient d'utiliser – on l'a déjà dit – une langue populaire. Donc ils avaient *diabolos* ou *satanas* dans leur original et le remplaçaient avec *shaytan* – qui doit être défini comme mot courant, populaire pour le diable.

J'avais dit: Beyrouth peut fournir une clé pour le développement phonétique de Satan à shaytan, partiellement du moins. L'étymologie du nom de cette ville est *biruth* „les (bons ou abondants) puits“. Je le traduits pour mes amis „Großbrunnndorf“. La voyelle longue aa ou bien ee a tendance de devenir diphthongue - haada = hayda; ainsi Bairut de Birut.

Et peut-être Satan (avec un forte imaala seetan) devient saytan et encore par palatalisation du s initial dû à la voyelle ee suivante: shaytan. Très hypothétique mais du moins une explications.

Et avec cela le *shaytan* se révèle hybride paléstino-ethiopico-arabe.

Suurat al-Calaq 96.

Les origines du Coran était bien le titre de cette série des quatre conférences. Comme dernier exemples de tendances, résultats et orientations des études coraniques il me semble opportun de choisir la *suura*, le chapitre que selon bon nombre des traditions est juste la première révélation venu au prophète, la „mère de tous les textes coraniques“ on dirait avec un arabisme, sémitisme devenu connu et même à la mode de nos jours. En effet *umm al-kitaab* „la mère du livre“ c'est à dire le texte, la version et la copie originale“ est bien une formule coranique; nous, adeptes de la science séculaire, disions plutôt „archetype“ pour rester dans le langage de la critique textuelle. Les deux exhortations contenues dans le texte: „Prêche au nom de ton Seigneur, qui crea, prêche au nom de ton Seigneur qui enseigna...“

sont interprétées comme les premières fois que l'arcange Gabriel s'adressa avec le message de Dieu à Muhammad.

Il s'agit bien d'une *suura* mecquoise, mais non de la première période peut-être. Ce n'est plus une pièce homogène, prononcé d'une manière ecstasique, traitant un sujet avec des images poétiques fortes et colorées. Et il s'agit d'une pièce extrêmement compliqué comme nous le verrons tout-de-suite. Pour s'en apercevoir d'emblée suffisent les deux traductions modernes, la française de Régis Blachère et l'allemande de Rudi Paret. Je présente la traduction allemande comme bel exemple pour les additions fréquentes entre parenthèses qu'utilise le traducteur pour expliquer au lecteur son texte. Évidemment lui-même il n'y croit pas trop et cherche tout-de-suite à commenter.

Remarquez: les dix-neuf arcanges qui gardent le paradis - et comment ils deviennent de vils serviteurs de l'enfer dans l'autre traduction.

Du point de vue contenu le texte, toujours dans la version canonique se divise en trois parties:

La première scène représente le début de la révélation avec deux exhortations au prophète de prêcher le message divin.

Suit une espèce d'interlude avec une réflexion sur le caractère rebelle de l'homme qu'on pourrait à la rigueur justifier en disant: l'homme se rebelle quand il entend le message des prophètes de Dieu.

Vers 9 à 14 est une scène compacte qui est soumis au jugement du lecteur, de celui qui écoute. Que sera le destin d'un homme - ou bien d'un certain personnage anonyme, comme le veut la tradition – qui met même des obstacles à d'autres qui veulent adorer Dieu et se soumettre à lui. La pièce n'est pas monorhymée; elle connaît du moins deux rhyms divers: -q/k vers 1-2 mais selon cette repartition il y aurait un rhyme au milieu de vers 1; -m vers 3-5; -aa longue verset 6 à14; -a bref 15-18; le dernier verset serait hors du schème rhymé.

Conclusion

On avait commencé par l'opacité du Coran: l'intention des ces quatre conférences était de démontrer combien et comment on peut s'efforcer de percer cette opacité, de chercher à trouver des structures, un sens clair et plausible, une forme qui semble adéquate à l'ambition d'être le document premier et original d'une religion. Je crains fort – mais le risque d'un tel résultat était calculé aussi – que je vous ai montré une multitude des outils, des moyens et quelques hypothèses qui

pourraient servir et servent donc quelquefois – mais que l'opacité de ce texte reste
- espérons encore – impénétrable.