



Le problème de la chronologie du Coran¹

Gabriel Said Reynolds

University of Notre Dame

Abstract

This study challenges the widespread scholarly assumption that the Qurʾān can only be properly understood when its suras are assigned to a chronological order based on the traditional biography of the Prophet. The first section of the study addresses the origins of this assumption, beginning with Islamic tradition and its reception in the XIXth century works of Gustav Weil and Theodor Nöldeke. The second section involves a critique of more recent defenses of the idea of a Quranic chronology. The third and final section of the article illustrates the problem of this idea by way of a comparison with scholarship on the Psalms.

Keywords

Qurʾān, Muḥammad, *sūra*, *Sira*, Psalms, Nöldeke, Wansbrough, the origins of Islam

Résumé

Cet article remet en question l'idée répandue que le Coran n'est compréhensible que selon un reclassement des sourates dans un ordre chronologique basé sur la biographie traditionnelle du Prophète. La première partie aborde les origines de cette idée, en commençant avec la tradition musulmane et sa réception dans les études du XIX^e siècle de Gustav Weil et Theodor Nöldeke. La deuxième section est consacrée à une critique des apologes récentes de l'idée d'une chronologie coranique. La troisième et dernière section souligne la nature problématique de cette idée à travers une comparaison avec les études psalmiques.

Mots-clés

Coran, Muḥammad, sourate, *Sira*, Psaumes, Nöldeke, Wansbrough, les origines de l'islam

Introduction

L'idée que nous pouvons réorganiser le Coran, suivant l'ordre chronologique selon lequel le prophète Muḥammad l'aurait proclamé, est pratiquement un axiome des études coraniques. Cette idée repose sur les convictions que le Coran n'a qu'un seul auteur, qu'il n'a aucun rédacteur, et qu'il reflète l'expérience

¹ Je tiens à remercier Mehdi Azaiez, Guillaume Dye, Alain George et Sébastien Garnier pour leurs commentaires pertinents et utiles sur ce texte. Je reste par ailleurs seul responsable du contenu et d'éventuelles erreurs.

d'une communauté ayant existé autour de Muḥammad, à la Mecque et à Médine, entre 610 et 632. Évidemment la chronologie du Coran détermine profondément notre compréhension du livre saint de l'islam. Dans cet article, j'essaie, premièrement, de retracer les origines et, par la suite, l'adoption quasi-totale de cette idée dans l'histoire de la recherche occidentale. Deuxièmement, je remets en cause la pertinence de cet état de fait pour l'avenir des études coraniques.

L'histoire des études coraniques commence traditionnellement avec la *Geschichte des Qorans* de Theodor Nöldeke (m. 1930; vol. 1: *Über den Ursprung des Qorāns*, 1860), Friedrich Schwally (m. 1919; vol. 2: *Die Sammlung des Qorāns*, 1909), enfin Gotthelf Bergsträßer (m. 1933) et Otto Pretzl (m. 1941; vol. 3: *Die Geschichte des Koran-texts*, 1938). L'histoire de ce livre est d'ailleurs un point de départ utile pour notre étude. La première version de la *Geschichte des Qorans* fut rédigée en latin et publiée à Göttingen en 1856 (lorsque Nöldeke avait vingt ans): *De origine et compositione Surarum Qoranicarum ipsiusque Qorani*². Cette étude était entièrement dédiée à la chronologie du Coran, et fondée sur une division des sourates en quatre périodes déjà établie par Gustav Weil (m. 1889)³. En 1860, Nöldeke a soumis cette étude au concours de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres de Paris. Le sujet de ce concours était le suivant:

Faire l'histoire critique du texte du Coran: rechercher la division primitive et le caractère des différents passages qui le composent; déterminer, autant qu'il est possible, avec l'aide des historiens arabes et des commentateurs, et d'après l'examen des passages eux-mêmes, les moments de la vie de Muḥammad auxquels ils se rapportent; exposer les vicissitudes que traversa le texte du Coran, depuis les récitations de Muḥammad jusqu'à la recension définitive qui lui donna la forme où nous le voyons; déterminer, d'après l'examen des plus anciens manuscrits, la nature des variations qui ont survécu aux recensions⁴.

La commission du concours, qui comptait dans ses rangs les grands orientalistes Armand-Pierre Caussin de Perceval (m. 1871) et Ernest Renan (m. 1892), décerna son prix au jeune Nöldeke en même temps qu'à deux orientalistes déjà bien connus: l'Italien Michele Amari (m. 1889) et l'Autrichien Aloys Sprenger (m. 1893)⁵. Encouragé par ce prix évidemment prestigieux, Nöldeke composa

² Göttingen, Officina academica Dieterichiana, 1856.

³ G. Weil, *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*, Bielefeld, Velhagen & Klasing, 1844, p. 55-81.

⁴ *Académie des inscriptions et belles-lettres. Comptes-Rendus des séances de l'année 1858*, Paris, Durand, 1862, p. xxvii.

⁵ On lit souvent dans les comptes rendus de sa carrière scientifique que le Prof. Nöldeke a gagné ce concours, mais ce n'est pas le cas. Le communiqué de l'Académie publié l'année

une version allemande de son livre, publiée en 1860 sous le titre *Die Geschichte des Qorans*⁶.

L'importance de ce livre pour le développement ultérieur des études coraniques est fondamentale, on y reviendra. Pour le moment, il convient de souligner comment l'Académie a présenté ce concours. Car elle n'a pas demandé si le texte du Coran pouvait bien être organisé selon la vie du Prophète; elle l'a supposé d'emblée. La seule question envisagée était en l'occurrence la qualité de cette organisation. Évidemment, au milieu du XIX^e siècle, l'idée de la chronologie du Coran était déjà un principe *sine qua non* des études coraniques.

Gustav Weil, comme on l'a déjà indiqué, a proposé une division des sourates en quatre périodes: trois à la Mecque et une quatrième à Médine⁷. Il considérait sa chronologie comme un développement (et une amélioration) de celle proposée par la tradition musulmane: *Wir haben uns in unserm Leben Mohameds' damit begnügt, als allgemeine Leitung für den Koranleser, die Ordnung der Suren nach einem arabischen Autor anzugeben. In einer Einleitung zum Koran kann man aber mit Recht von uns fordern, dass wir auch unsere Ansicht darüber mittheilen und mehr ins Einzelne eingehen*⁸.

Pour les premiers orientalistes occidentaux comme Weil, le Coran était à lire en rapport avec la carrière du Prophète Muḥammad. Ce lien étroit est attesté dès les grandes traductions du Coran des XVII^e et XVIII^e siècles, qui commencent toutes avec une biographie du Prophète: la traduction (et réfutation) latine (1698) de Ludovico Marracci (m. 1700)⁹, la traduction anglaise (1734) de George Sale (m. 1736)¹⁰ et la traduction française (1783) de Claude-Étienne Savary (m. 1788)¹¹. Il en sera de même pour les études de Weil (*Historische-kritische Einleitung in den Koran*) et Nöldeke (*Geschichte des Qorans*) qui commencèrent leur ouvrage avec une biographie du Prophète. Cette lecture biographique du Coran est aussi partagée par Ernest Renan lui-même,

suivante nous informe que «l'Académie a reçu trois mémoires et, dans l'impossibilité d'en couronner un seul sans faire injustice aux deux autres, les a rangés tous trois sur la même ligne et leur décerne le prix». *Académie des inscriptions et belles-lettres, Comptes-Rendus des séances de l'année 1859*, Paris, Durand, 1859, p. xv.

⁶ Göttingen, Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, 1860.

⁷ Weil explique que la division en trois périodes mecquoises répond à la difficulté d'établir une chronologie plus précise pour le début de la carrière prophétique du Muḥammad. Par contre il propose un ordre exact pour les 23 sourates qui sont, selon lui, médinoises. Weil, p. 67.

⁸ Weil, p. 54. Weil fait allusion ici à son œuvre: *Mohammed der Propbet, sein Leben und seine Lehre. Aus handschriftlichen Quellen und dem Koran geschöpft und dargestellt*, Stuttgart, Metzler, 1843.

⁹ Padoue, ex typographia Seminarii, 1698; voir I, p. 10-32.

¹⁰ Londres Ackers, 1734; voir p. 33-56.

¹¹ Paris, Knapen, 1783; voir I, p. 1-248. L'introduction de Savary est de loin la plus longue et la plus détaillée.

qui écrit : « Le véritable monument de l'histoire primitive de l'islamisme, le Coran, reste d'ailleurs absolument inattaquable, et suffirait à lui seul, indépendamment des récits des historiens, pour nous révéler Muḥammad »¹².

Or la question posée par le concours de 1859 – comment suivre la vie du Prophète à travers le Coran – était une question qui se posait naturellement dans le cadre du contexte positiviste et scientifique de l'Europe de XIX^e siècle. Mais elle n'en était pas moins une interrogation profondément traditionnelle.

La chronologie du Coran et la tradition musulmane

La chronologie des révélations coraniques est centrale pour la tradition musulmane. Dès l'introduction de chaque sourate, la plupart des éditions arabes du Coran présentent le titre suivi de l'adjectif *makkiyya* (mecquoise) ou *mada-niyya* (médinoise). Il faut donc comprendre qu'une bonne lecture du Coran nécessite au moins une connaissance de la période à laquelle chaque sourate appartient. Mais l'identification de ces deux périodes se trouve uniquement dans l'introduction du texte, et jamais dans le texte lui-même. On se demande donc comment l'idée de la chronologie du Coran a occupé un rôle si central dans la tradition musulmane.

Selon plusieurs études critiques¹³, l'intérêt des autorités musulmanes pour une chronologie du Coran était surtout une réponse aux interrogations juridiques qu'entraînait logiquement la naissance d'un État islamique. Cet État souhaitait développer un code légal en conformité avec les prescriptions coraniques. Mais les prescriptions contradictoires en plusieurs matières du Coran constituaient de réelles difficultés. On proposa alors que certains passages coraniques avaient été donnés au Prophète pour remplacer (au moins juridiquement) un passage chronologiquement antérieur. Par exemple *al-Mā'ida* (Cor 5, 90), qui interdit la consommation du vin, abroge *al-Baqara* (Cor 2, 219) et *al-Nisā'* (Cor 4, 43) qui la permettent (à contrecœur). On en est sûr parce qu'on sait que Dieu a révélé *al-Mā'ida* (Cor 5, 90) plus tard (ou on sait que Dieu a révélé *al-Mā'ida* [Cor 5, 90] plus tard car on est sûr que Dieu a interdit la consommation du vin).

Cette logique juridique exigeait une exégèse qui plaçât les passages dans l'ordre chronologique souhaité. Cette tâche incombait à un genre littéraire : *al-nāsiḥ wa-l-mansūḥ*. Des livres sous ce titre sont attribués déjà à Qatāda b.

¹² E. Renan, « Muḥammad et les origines de l'islamisme », *Revue des deux mondes*, 12 (1851), p. 1067.

¹³ E.g. R. Blachère, *Introduction au Coran*, Paris, Maisonneuve, 1959², p. 240-1 ; G. Böwering, « Chronology and the Qur'an », *EQ*, I, p. 316-35, en particulier p. 320-1.

Dī'āma (m. 118/736), Muḥammad al-Zuhrī (m. 124/742) et 'Aṭā' b. Abī Muslim al-Ḥurāsānī (m. 135/752) tandis que le livre du même titre de Abū 'Ubayd al-Qāsīm b. Sallām (m. 224/839) constitue une référence jusqu'à ce jour. Ibn Sallām rapporte plusieurs traditions sur l'interdit de la consommation de vin (traditions qui se rapportent généralement à de grandes autorités et non au Prophète lui-même). Parmi elles, une tradition attribuée au juriste syrien Abū 'Amr al-Awzā'ī (m. 157/774) prétend que ce dernier aurait lu dans un livre du calife 'Umar b. 'Abd al-'Azīz (r. 99/717-101/720) l'explication suivante :

Dieu – le Puissant le Glorieux – a donné trois versets à propos du vin dans Son livre: [premièrement]: « [Les croyants] t'interrogent sur les boissons fermentées et le [*jeu de*] *maysir*. Réponds[-leur]: « Dans les deux sont pour les Hommes un grand péché [et des utilités] » [Cor 2, 219]¹⁴. Puis les gens ont laissé ces choses partiellement. Par la suite Dieu – le Puissant le Glorieux – a donné: « Ô vous qui croyez! n'approchez point de la Prière, alors que vous êtes ivres, avant de savoir ce que vous dites! » [Cor 4, 43] et les gens ont évité [le vin] quand ils allaient à la prière. Puis Dieu – le Puissant et le Glorieux – a donné: « les boissons fermentées, le [*jeu de*] *maysir*, les pierres dressées et les flèches [*divinatoires*] sont seulement une souillure » [Cor 5, 90]¹⁵.

Mais il y a très peu de versets dans le Coran qui ont une application juridique si évidente. En fait, la plupart des traditions présentées dans le livre d'Ibn Sallām n'ont pas pour but de faciliter le travail d'un mufti. Elles ont pour but de rendre le livre saint de l'islam plus compréhensible.

Ce constat s'impose si on se réfère par exemple à l'attention que porte Ibn Sallām à la question de la *qibla*, la direction de la prière. Selon les traditions qu'il cite¹⁶, le Prophète priaient vers Jérusalem au début de son séjour à Médine, un comportement justifié par *al-Baqara* (Cor 2, 115): « À Allah sont l'Orient et l'Occident et, quelque part que vous vous tourniez, là est la face d'Allah. Allah est vaste, omniscient ». Mais Dieu a abrogé ce verset avec *al-Baqara* (Cor 2, 144a): « Souvent Nous te voyons tourner [*en tous sens*] ta face, vers le ciel. Nous te tournerons donc vers une *qibla* que tu agréeras. Tourne donc ta face dans la direction de la Mosquée Sacrée! » Évidemment, Ibn Sallām ne prend pas position sur l'ordre chronologique de ces deux versets pour résoudre une controverse d'ordre juridique. Il n'y avait aucun besoin de justifier la *qibla* vers La Mecque pour la société islamique. Par contre, l'objectif était bien de

¹⁴ Sauf indication contraire, je cite la traduction du Coran de Blachère.

¹⁵ Ibn Sallām, *al-Nāsiḥ wa-l-mansūḥ*, Frankfurt, Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1985 (reproduction du ms. Topkapi Sarayi Ahmet III MS 143), p. 362-3.

¹⁶ *Ibid.*, p. 16-26.

donner un sens à ces deux versets, apparemment contradictoires, et qui se trouvaient situés dans le même chapitre du Coran. Cette réflexion exégétique avait aussi l'ambition d'explicitier le texte par la vie du Prophète.

Tel était le but avoué des traditions dites des « causes de la révélation (*asbāb al-nuzūl*) » du Coran. Les premiers livres sous ce titre (e.g. celui d'al-Wāḥidī; m. 468/1075-6) sont postérieurs aux premiers livres du genre *al-nāsīḥ wa-l-mansūḥ*, mais déjà les premières exégèses laissent clairement apparaître des réflexions relevant des *asbāb al-nuzūl*. On en perçoit l'importance dans le commentaire attribué à Muqātil b. Sulaymān (m. 150/767)¹⁷. Le *Tafsīr Muqātil* explique *al-Baqara* (Cor 2, 144a) à travers un récit charmant :

Quand [le Prophète] émigra à Médine... il lui fut ordonné de prier vers Jérusalem pour éviter que les gens du Livre ne le rejettent (sous le prétexte qu'il ne priaît pas dans la direction de leur prière, ignorant les descriptions qu'ils avaient trouvées à son sujet dans la Torah). Donc lui – que la paix et la bénédiction de Dieu soient sur lui – et ses compagnons prièrent vers Jérusalem pendant plus de dix-sept mois après leur arrivée à Médine (et les *ansār* priaient déjà vers Jérusalem deux ans avant l'arrivée du Prophète – que la paix et la bénédiction de Dieu soient sur lui). Mais la Kaaba était sa – que la paix et la bénédiction de Dieu soient sur lui – *qibla* préférée. Il dit donc à Gabriel – que la paix soit sur lui – « Je veux que mon Seigneur me donne une *qibla* autre que la *qibla* des juifs ». Gabriel – que la paix soit sur lui – répondit, « Je ne suis qu'un servant comme toi et je n'ai aucune autorité. Je vais donc demander à ton Seigneur ». Gabriel monta alors au ciel. Le Prophète – que la paix et la bénédiction d'Allah soient sur lui – se mit alors à regarder sans cesse le ciel dans l'espoir du retour de Gabriel – que la paix soit sur lui – vers lui (en espérant) la réalisation de sa demande. Puis Dieu – le Puissant et le Glorieux – fit descendre [Cor 2, 144a]¹⁸.

La fin du récit du *Tafsīr Muqātil* relève d'un processus d'historicisation du Coran. En expliquant que le Prophète regardait sans cesse le ciel, le *Tafsīr Muqātil* crée un récit autour du personnage du Prophète en employant des paroles coraniques d'*al-Baqara* (Cor 2, 144a) : « Souvent Nous te voyons tourner ta face vers le ciel »¹⁹.

¹⁷ Sur la question de l'ancienneté de ce texte voir J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin, Walter de Gruyter, 1991-97, II, p. 516-32; A. Rippin, « Studying early *tafsīr* texts », *Der Islam*, 72 (1995), p. 310-23 (réimpression : *The Qur'ān and Its Interpretive Tradition*, Aldershot, Ashgate, 2001); et la réponse à Rippin de M. Muranyi : « Visionen des Skeptikers », *Der Islam*, 81 (2004), p. 206-17.

¹⁸ Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr*, éd. 'Abd Allāh Muḥammad al-Šāḥāta, Beyrouth, Dār al-turāt al-'arabī, 2002 (réimpression : Le Caire, Mu'assasat al-Ḥalabī, s.d.), I, p. 144.

¹⁹ Abū l-Ḥasan al-Wāḥidī (m. 468/1076) donne précisément le même récit sur la révélation d'*al-Baqara* (Cor 2, 144). Abū l-Ḥasan al-Wāḥidī, *Asbāb nuzūl al-Qur'ān*, éd. Aḥmad Ṣaqr, Le Caire, Dār al-kitāb al-ḡadīd, 1389/1969, p. 39-40.

Dans le commentaire d'Ibn Kaṭīr (m. 774/1373), postérieur de plusieurs siècles, les circonstances de la révélation de ce verset sont beaucoup plus détaillées. En effet, Ibn Kaṭīr présente plusieurs récits accompagnés d'*isnāds* (contrairement au *Tafsīr Muqātil*, qui n'en donne pas pour son récit). Retranscrivant les traditions déjà présentes chez Ibn Sallām, *Tafsīr Muqātil* et Waḥīdī, il ajouta une tradition remontant au compagnon du Prophète Barā' b. 'Āzib, selon lequel le Prophète aurait proclamé le nouveau verset du haut de la chaire d'une mosquée. Avant qu'il ne soit descendu de la chaire, Barā' et un ami firent deux prières de prosternation afin d'être les premiers à prier vers La Mecque²⁰. On constate donc qu'avec Ibn Kaṭīr, il y a un enrichissement de l'histoire traditionnelle islamique autour de ce verset.

Ce désir des commentateurs de tisser une histoire autour du personnage du Prophète avec les matériaux du Coran est peut-être encore plus perceptible avec la sourate *al-Naṣr* (Cor 110, 1-3):

- (1) Quand la victoire d'Allah vient, ainsi que la conquête,
- (2) quand tu vois les hommes entrer dans la religion d'Allah, par flots,
- (3) glorifie la louange de ton Seigneur et demande-Lui pardon! En vérité, Il est le Révocateur²¹.

Le *Tafsīr Muqātil* nous informe que cette sourate a été révélée juste après la conquête de La Mecque (c'est-à-dire 9/630)²². C'est sans doute le mot *naṣr*, ou «victoire», qui suggéra cette interprétation. Mais le *Tafsīr Muqātil* ne donne pas plus de détails. Pour sa part, al-Wāḥidī ne transmet qu'une seule tradition fondée sur l'autorité d'Ibn 'Abbās et selon laquelle cette sourate fut révélée après la bataille de Ḥunayn (c'est-à-dire après la conquête de La Mecque). À la suite de cette révélation, Muḥammad rassembla 'Alī et Fāṭima et déclara: «La victoire et la conquête de Dieu sont arrivées et j'ai vu le peuple entrer dans la religion de Dieu par flots!»²³.

Ibn Kaṭīr introduit, lui, de nouveaux éléments dans son exégèse de cette sourate. Selon une première tradition (attribuée à Ibn 'Utba, qui cite Ibn 'Abbās), *al-Naṣr* fut la dernière sourate révélée au Prophète. D'autres traditions insistent, d'ailleurs, pour signaler la proximité de cette dernière révélation avec

²⁰ Ibn Kaṭīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*, Beyrouth, Dār al-Andalus, 1385/1966, I, p. 339. Ibn Kaṭīr ajoute (p. 340) un récit dans lequel Nuwayla bt. Muslim note que l'endroit de la prière des hommes dans la mosquée est devenu tout à coup celui des femmes.

²¹ J'ai modifié ici la traduction de Blachère pour présenter la sourate d'une façon qui corresponde à la compréhension musulmane traditionnelle.

²² *Tafsīr Muqātil*, IV, p. 894.

²³ Al-Wāḥidī, p. 506.

la mort de Muḥammad²⁴. Selon une tradition attribuée à Ibn ‘Abbās, le Prophète s’était mis un jour à crier à Médine « Dieu est plus grand ! Dieu est plus grand ! La victoire de Dieu, la conquête *est venue* ! ». Le cri du Prophète dans cette tradition est évidemment suggéré par les deuxième et troisième versets : « quand tu vois les hommes entrer dans la religion d’Allah, par flots, *glorifie la louange de ton Seigneur* ».

On observe un certain développement entre le *Tafsīr Muqātil*, al-Wāḥidī et Ibn Kaṭīr. Le *Tafsīr Muqātil* s’intéresse aux histoires explicatives²⁵, al-Wāḥidī au développement d’un manuel dévoué uniquement à la question de la cause de la révélation, et Ibn Kaṭīr au discernement des récits bien transmis. Mais

²⁴ Ibn Kaṭīr, VII, p. 394. Ibn Kaṭīr transmet une tradition (d’al-Buḥārī), par exemple, dans laquelle Ibn ‘Abbās raconte qu’il a assisté dans sa jeunesse à une réunion des vétérans de la bataille de Badr où la discussion portait sur cette sourate. Quand ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, le deuxième calife, explique que le premier verset fut révélé comme une commande générale de louer Dieu après une victoire, le jeune Ibn ‘Abbās répond que cette sourate était en fait un signe de la mort du Prophète. *Ibid.*, VII, p. 395.

²⁵ Dans ce sens Wansbrough affirme que l’exégèse haggadique du Coran représente une étape antérieure à l’exégèse halakhique. En introduisant son étude de l’exégèse coranique, il présente la typologie suivante : 1. *Haggadic*, 2. *Halakhic*, 3. *Masoretic*, 4. *Rhetorical*, 5. *Allegorical*. Puis il observe : *From the point of view of function, by which I mean the role of each in the formulation of its history by a self-conscious religious community, these exegetical types exhibit only a minimum of overlapping and, save for the last-named, might almost be chronologically plotted in the above sequence. The increasing sophistication discernible in the treatment of scripture corresponded to a demand, at least among the exegetes themselves, for finer and subtler terms of clarification and of dispute.* J. Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1977 (réimpression : Amherst, NY, Prometheus, 2004), p. 119. Pour Wansbrough, l’étape de l’exégèse haggadique correspond surtout au développement d’un mythe qui a contribué à la formation de la nouvelle communauté musulmane (*Gemeindebildung*). Ce mythe a réalisé le besoin de cette communauté (*Deutungsbedürftigkeit*). Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 148. La perspective de Régis Blachère n’en est pas trop éloignée : « Rien n’échappe à l’indiscrète sagacité de ces chercheurs. Nulle obscurité ne résiste à leur horreur de l’incertain. » Blachère, *Introduction*, p. 232-3.

Wansbrough soutient néanmoins (p. 141-2, 177-85) que les récits sur la cause de la révélation ont pour but l’établissement d’une chronologie pour le raisonnement juridique. Andrew Rippin n’est pas d’accord : *The major literary exegetical role that the sabab plays, however, is what could be called a ‘haggadically exegetical’ function; regardless of the genre of exegesis in which the sabab is found.* A. Rippin, “The function of *asbāb al-nuzūl* in Qur’anic exegesis”, *BSOAS*, 51 (1988), p. 1-20, 3. Parmi les indices de la fonction haggadique des récits sur la cause de la révélation, explique Rippin, il y a l’existence des traditions alternatives pour les passages qui ont une variante de lecture. Par exemple *al-Baqara* (Cor 2, 119) se lit soit « il ne te sera pas demandé (*lā tus’alu*) » soit « ne demande pas (*lā tas’al*) ». La première lecture donne lieu à la tradition selon laquelle le Prophète a demandé à Dieu de mener les juifs à la vraie religion, et Dieu a répondu qu’il ne doit pas s’inquiéter de leur destin, parce qu’une explication de leur infidélité ne lui sera pas demandée. La deuxième lecture donne lieu à la tradition selon laquelle le Prophète s’est interrogé sur le salut de ses parents et Dieu a donné « ne pose pas de question sur des hôtes de l’enfer » (*al-Baqara*, Cor 2, 119b). Rippin, « *Function* », p. 5.

pour tous l'identification de la période à laquelle appartient cette sourate dépend d'un récit relatif au Prophète.

Or la question de l'ordre chronologique des sourates devint elle-même l'objet d'une discussion vive parmi les savants musulmans. On trouve déjà des listes chronologiques des sourates dans l'histoire d'al-Ya'qūbī (m. 292/897) et le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm (m. 385/995; même si aucune liste ne fait de la sourate *al-Naṣr* la dernière sourate révélée)²⁶. D'autres comme al-Zarkaṣī (m. 794/1392), dans *al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*, et al-Suyūṭī (m. 911/1505), dans *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*, ont étudié les différentes traditions afin d'établir une chronologie coranique définitive. Tous deux consacrent un chapitre au *Ma'rifat al-makkī wa-l-madanī*, c'est-à-dire « Sur l'identification des sourates mecquoises et médinoises »²⁷. Al-Zarkaṣī présente une liste des sourates par ordre chronologique²⁸, et Suyūṭī en présente plusieurs²⁹.

Nöldeke et ses héritiers

Quelques siècles plus tard, le but de Weil, puis de Nöldeke, était pratiquement le même. Comme al-Suyūṭī, il accepte le principe, avec quelques exceptions, que chaque sourate était donnée dans son ensemble. Donc, pour retrouver l'ordre

²⁶ Voir al-Ya'qūbī, *Ta'riḥ*, éd. M. Houtsma, Leyde, Brill, 1883, p. 32; Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, éd. G. Flügel, Leipzig, Vogel, 1871-72, p. 25. Al-Ya'qūbī indique que sa liste remonte à Ibn 'Abbās; Ibn al-Nadīm attribue sa liste à Muḥammad, le fils du compagnon Nu'mān b. Baṣīr (à travers al-Zuhri; m. 124/742). Mais les deux listes sont profondément contradictoires. Voir le tableau comparatif des classements des vingt dernières sourates médinoises proposé par Blachère: *Introduction*, p. 245. Une autre liste attribuée à Ibn 'Abbās (citée dans un livre anonyme intitulé *al-Mabānī li-naẓm al-mā'ānī*) est beaucoup plus proche de celle d'Ibn al-Nadīm, et non de la liste d'al-Ya'qūbī qui remonte aussi à Ibn 'Abbās. Voir T. Nöldeke et F. Schwally, *Geschichte des Qorāns*, 2^e édition, (vol. 1: T. Nöldeke, *Über den Ursprung des Qorāns*, révisé par F. Schwally; vol. 2: F. Schwally, *Die Sammlung des Qorāns*), Leipzig, T. Weicher, 1909, I (désormais *GdQI*), p. 61. Cette liste est aussi très proche de celle attribuée à Ġāfar al-Ṣādiq (m. 149/766) par Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Qur'ān: The Old Codices*, Leyde, Brill, 1937, p. 330-7. Cette dernière liste a été utilisée pour l'édition du Caire de 1924, qui est devenue le *textus receptus* du Coran. Voir Blachère, *Introduction*, p. 244, n. 353.

²⁷ Al-Zarkaṣī, *al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*, éd. Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā', Beyrouth, Dār al-fikr, 1329-30/2009, ch. 9, I, p. 239-62; al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*, éd. Muḥammad Sālim Hāšim, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1428/2007, ch. 1, I, p. 19-24. Ils s'intéressent également à la question de la première révélation (al-Zarkaṣī, ch. 10, I, p. 263-8; al-Suyūṭī, ch. 7, I, p. 50-55), de la dernière révélation (al-Zarkaṣī, *ibid.*; al-Suyūṭī, ch. 8, I, p. 56-8) et des « causes des révélations » (al-Zarkaṣī, ch. 1, I, p. 45-60; al-Suyūṭī, ch. 9, I, p. 59-69).

²⁸ Al-Zarkaṣī, I, p. 249-51.

²⁹ Il cite une liste complète d'après le livre d'Abū Bakr Aḥmad al-Bayhaqī (m. 448/1056) selon une tradition attribuée à 'Ikrima, puis une deuxième liste complète d'un livre d'Ibn Ḍirris selon une tradition attribuée à Ibn 'Abbās. Al-Suyūṭī, I, p. 21-2 et 22-3 respectivement.

chronologique du Coran, il fallait essentiellement réorganiser les sourates. Comme al-Suyūṭī, Nöldeke poursuit cette enquête avant tout avec une analyse « scientifique » des traditions religieuses.

Or il est vrai que Nöldeke se montre conscient du problème posé par cette enquête, c'est-à-dire qu'il reconnaît la nature tardive et spéculative d'un grand nombre de ces traditions, et comprend ainsi la difficulté d'en tirer des conclusions³⁰. Il affirme donc : *Eine genaue Überlieferung der Folge der älteren, überhaupt der mekkanischen, Suren ist übrigens kaum denkbar. Oder will man etwa annehmen, daß Muhammed ein Archiv führte, in welches die Suren nach ihrer Chronologie eingetragen wurden?*³¹

Pour faire face à la confusion de la tradition, Nöldeke prétend profiter du témoignage du texte même pour établir un ordre chronologique du Coran³². Il essaie d'identifier les passages qui semblent indiquer un développement psychologique du Prophète ou un avancement de sa connaissance. Donc il soutient que des passages en langage *feurig* doivent être antérieurs aux passages en langage *ruhig und breit*³³. Un deuxième critère, la longueur du verset, est similaire ; les premières proclamations du Prophète étaient comme les exclamations courtes et brusques d'un poète ou d'un oracle. Avec sa maturation personnelle et ses progrès politiques et militaires, Muḥammad s'est mis à donner des proclamations plus longues et détaillées. Nöldeke soutient aussi qu'on peut regrouper les sourates en identifiant le vocabulaire que le Prophète a préféré pendant une période spécifique³⁴.

Néanmoins sa dépendance vis-à-vis de la biographie traditionnelle du Prophète est évidente. Il affirme par exemple que les sourates qui traitent (selon la tradition !) des païens, ou qui se réfèrent peu aux juifs et aux chrétiens, doivent dater du début de la prédication de Muḥammad, quand le prophète se trouvait

³⁰ *Ibid.*, p. 29. Par exemple, en ce qui concerne la longueur des révélations individuelles, Nöldeke déclare : *Die Länge der einzelnen Offenbarung ist sehr verschieden. Die Traditionell schwanken über diesen Punkt wie über so viele andere, sehr stark* (*GdQ1*, p. 29). Ensuite Nöldeke présente les variations considérables sur cette question parmi les traditions musulmanes. Certaines insistent sur le fait que Dieu donnait un seul verset à chaque occasion de la révélation, d'autres que Dieu donnait deux, trois, cinq ou davantage de versets à la fois. À cet égard Nöldeke attire l'attention du lecteur sur une tradition qui affirme que Dieu a révélé la sourate *al-An'ām* (Cor 6) en une fois, mais explique quand même que cette sourate est médinoise, *sauf deux versets*. Sur cette tradition voir al-Suyūṭī, p. 21.

³¹ *Ibid.*, p. 62. Cette note sceptique se trouve déjà dans la première édition de 1860 (p. 48).

³² *Wir haben aber noch ein zuverlässigeres Hilfsmittel, das auch allein erst die Benutzung der Tradition für uns fruchtbar macht. Dies ist die genaue Beobachtung des Sinnes und der Sprache des Qorans selbst. Ibid.*, p. 63.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 63-4.

dans une ville purement païenne³⁵. En fait Nöldeke ne cache pas sa dépendance envers des éléments de la *Sīra* qu'il juge historiques. Emmanuelle Stefanidis en donne un exemple :

More revealing of the unified narrative strategy of Nöldeke is the fact that all Qur'anic mentions of sadness and difficulties are reported back to the time between the "failure" of the Battle of Uhud (Q. 3) and the "success" of the Battle of the Trench (Q. 33). Nöldeke dates in this manner Sūrat al-Ḥadīd (Q. 57), for "verses 22-4 convey the idea that Muḥammad at the time of composition was in misfortune"; Q. 3:111 which mentions an "annoyance" (aḍā) on the part of the "the people of the scripture" and must have emerged in a context where Muslims, disheartened by their defeat, find themselves exposed again to their enemies' "wickedness" (Bosheit); Q. 24:46-57 condemning the disobedience of insincere members of the Muslim community, etc. The "economy" of Nöldeke's argument could, obviously, be criticised for its standardising effect and, indeed, over-simplification. Was it really the case that, throughout the ten years of Muḥammad's Medinan adventure, the only period of difficulties and struggle surfaced after the Muslim defeat at Uhud³⁶?

Enfin la chronologie de Nöldeke n'est pas très loin de celle de la tradition. Comparons les quarante-huit sourates que Nöldeke met dans la première période mecquoise avec les premières quarante-huit sourates de l'ordre chronologique selon la commission des savants musulmans qui a établi le texte canonique du Caire :

ordre approximatif selon Nöldeke	sourate	ordre selon le texte du Caire	sourate
1 (vv. 9sq. plus tard)	[96]	1	[96]
2 (31-4 plus tard)	[74]	2 (vv. 17-33, 48-50, médinois)	[68]
3	[111]	3 (10, 11, 20, médinois)	[73]
4	[106]	4	[74]
5	[108]	5	[1]
6	[104]	6	[111]
7	[107]	7	[81]
8	[102]	8	[87]

³⁵ *Dabei greift der Prophet seine heidnischen Gegner oft geradezu persönlich an und droht ihnen mit der ewigen Strafe. Dagegen bekämpft er, während er nur unter Heiden lebt, selten die ihm viel näherstehenden Juden und fast nie die Christen. GdQI*, p. 71.

³⁶ E. Stefanidis, « The Qur'an Made Linear: A Study of the *Geschichte des Qorāns'* Chronological Reordering », *JQS*, 10 (2008), p. 13.

(cont.)

ordre approximatif selon Nöldeke	sourate	ordre selon le texte du Caire	sourate
9	[105]	9	[92]
10	[92]	10	[89]
11	[90]	11	[93]
12	[94]	12	[94]
13	[93]	13	[103]
14	[97]	14	[100]
15	[86]	15	[108]
16	[91]	16	[102]
17	[80]	17	[107]
18 (17sq. plus tard)	[68]	18	[109]
19	[87]	19	[105]
20	[95]	20	[113]
21 (3 plus tard)	[103]	21	[114]
22 (8-11 plus tard)	[85]	22	[112]
23 (20, médinois)	[73]	23	[53]
24	[101]	24	[80]
25	[99]	25	[97]
26	[82]	26	[91]
27	[81]	27	[85]
28 (23, 26-33 plus tard)	[53]	28	[95]
29 (25 plus tard)	[84]	29	[106]
30	[100]	30	[101]
31 (27-46 plus tard)	[79]	31	[75]
32	[77]	32	[104]
33	[78]	33 (48, médinois)	[77]
34	[88]	34 (37, médinois)	[50]
35	[89]	35	[90]
36 (16-19 ?)	[75]	36	[86]
37	[83]	37 (44-6, médinois)	[54]
38	[69]	38	[38]

(cont.)

ordre approximatif selon Nöldeke	sourate	ordre selon le texte du Caire	sourate
39 (24 sq., plus tard)	[51]	39 (163-9, médinois)	[7]
40 (21, 29 sq., plus tard)	[52]	40	[72]
41 (74 sq. ?)	[56]	41 (45, médinois)	[36]
42	[70]	42 (68-70, médinois)	[25]
43 (7, 8, plus tard)	[55]	43	[35]
44	[112]	44 (59, 72, médinois)	[19]
45	[109]	45 (130 sq., médinois)	[20]
46	[113]	46 (70, 71, médinois)	[56]
47	[114]	47 (197, 224-8, médinois)	[26]
48	[1]	48	[27]

Dans la deuxième édition du *Geschichte des Qorans*, Nöldeke met en doute sa conviction initiale qu'une chronologie exacte pour les sourates mecquoises est possible³⁷. Donc la liste ci-dessus représente un ordre approximatif. On constate néanmoins que parmi ses 48 sourates, seules 12 (51, 52, 55, 69, 70, 78, 79, 82, 83, 84, 88, 99) ne se trouvent pas parmi les 48 premières sourates de la liste « exacte » du Caire (et que seulement les sourates 55 et 99 se trouvent parmi les sourates médinoises du Caire).

La dépendance de Nöldeke envers la tradition musulmane se révèle encore une fois vers la fin de sa chronologie. Nöldeke met *al-Naṣr* (Cor 110) en 111^e position. Mais *al-Naṣr* est une sourate qui, selon les critères qu'il défend, devrait être parmi les premières sourates. C'est une sourate courte et parénéti-que qui ne contient aucune référence aux juifs, aux chrétiens ou aux traditions bibliques. Elle ressemble en effet aux autres sourates courtes de la fin du texte, sourates que Nöldeke met dans la première période mecquoise (entre 100 et 114, seule la sourate 110 ne s'y trouve pas). L'unique raison de mettre *al-Naṣr*

³⁷ *Daß sich unter den mekkanischen Suren zwar einzelne Gruppen ausscheiden lassen, nicht aber eine im einzelnen irgend genaue chronologische Anordnung aufgestellt werden kann, ist mir immer klarer geworden je genauer ich im Lauf vieler Jahre den Quran untersucht habe. GdQ1*, p. 74. Emmanuelle Stefanidis suit le développement des considérations (de plus en plus sceptiques) de Nöldeke sur ce point, de sa thèse doctorale (1856), à la première (1860) et la deuxième (1909) éditions de son livre. Voir Stefanidis, « Qur'an », p. 7-8.

(Cor 110) à la fin de la chronologie est que la tradition place sa révélation après la conquête de La Mecque ou à la fin de la vie du Prophète.

Blachère reconnaît le problème et réfute la position prise par Nöldeke :

Comme cette révélation, du fait de sa brièveté, se trouve placée, dans la Vulgate, entre des sourates de la première période mekkoise, quelques données posent qu'elle est aussi de cette époque; on la considère alors comme une prédiction. Cette opinion est néanmoins la moins favorablement reçue par l'exégèse qui voit généralement, dans le présent texte, une déclaration faite à la prise de la Mekke, en 630, ou lors du Pèlerinage d'Adieu, en février 632. Ces interprétations sont toutefois fort sujettes à caution³⁸.

Lisant cette sourate comme une prédiction, Blachère donne alors une traduction qui n'est pas du tout en accord avec la lecture traditionnelle – ou celle de Nöldeke. Il rend les verbes arabes parfaits en verbes futurs français : « Quand le secours d'Allah *viendra*. . . » « Quand tu *verras* les Hommes entrer. . . ».

Blachère (comme Nöldeke) déclare sa méfiance générale envers une chronologie du Coran construite sur les récits entourant la vie du Prophète³⁹. Il affirme que ces récits étaient provoqués par le texte même : « On est dans un cercle vicieux. On part du Coran pour établir une 'vie' du Prophète et on utilise à son tour celle-ci pour définir la chronologie du Coran »⁴⁰. On repère ici l'influence du savant belge Henri Lammens, qui était arrivé à la conclusion que la biographie traditionnelle du Prophète est fondamentalement une exégèse du Coran⁴¹.

³⁸ Blachère, R, *Le Coran*, Paris, Maisonneuve, 1957², p. 669 (introduction à la sourate 110).

³⁹ « Il est bien évident, en effet, que ces reclassements font état de la littérature relative à la biographie de Muḥammad et à celle des 'Causes de la Révélation'. Blachère, *Introduction*, p. 246.

⁴⁰ *Ibid.* Blachère note de plus que les autorités traditionnelles ne considèrent pas la possibilité d'un développement progressif des sourates : « Enfin – et ceci achève d'ôter tout intérêt à ces classements soi-disant chronologiques – on ne tient compte, dans la détermination de la date, que de la révélation initiale de chaque sourate. Or bien souvent, on le verra, des développements d'époque ultérieure sont venus se souder à cette révélation. » *Ibid.*, p. 247.

⁴¹ Lammens a écrit plusieurs études détaillées sur la naissance de l'islam dans le Ḥiǧāz : *Fāṭima et les filles de Muḥammad*, Rome, Sumptibus pontificii instituti biblici, 1912; *La Mecque à la veille de l'hégire*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1924; *L'Arabie occidentale avant l'hégire*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1928. Cependant, il a affirmé que la base de la *Sīra* « était fournie par l'interprétation du Qoran ». (*Fāṭima et les filles de Muḥammad*, p. 139-40); cf. H. Lammens, « Qoran et tradition : Comment fut composée la vie de Muḥammad », *Recherches de science religieuse*, 1 (1910), p. 25-51; « L'âge de Muḥammad et la chronologie de la *sīra* », *Journal asiatique*, 17 (1911), p. 209-50 et C.H. Becker, « Prinzipielle zu Lammens' Sirastudien », *Der Islam*, 4 (1913), p. 263-9. Lammens était, à ma connaissance, le premier orientaliste à avoir soutenu ce point, et son influence sur Blachère ne doit pas être sous-estimée. Blachère cite neuf écrits différents de Lammens dans son *Introduction au Coran*. Voir ses « ouvrages cités » p. xxvi-xxvii.

Néanmoins, et curieusement, Blachère poursuit l'enquête sur la chronologie du Coran. Comme Nöldeke, il prétend améliorer la chronologie des orientalistes antérieurs à travers une étude fondamentalement littéraire : « En premier lieu, il faut renoncer pour toujours à l'idée d'un reclassement des sourates qui collerait à la biographie de Muḥammad, fondée uniquement sur la Tradition. Seul le Coran pourrait être un guide sûr »⁴².

Ailleurs Blachère déclare (comme Nöldeke) que la clé de la chronologie du Coran est de suivre le développement de la personnalité du Prophète : « Si le Coran est en effet avare de détails chronologiques et historiques, il fourmille par contre de renseignements sur la vie religieuse de Muḥammad »⁴³. Blachère explique alors que les premières sourates ont un ton « exalté » et « menaçant » ; puis le ton « s'apaise » et « cède à la discussion, à la parabole, au récit édifiant » ; finalement « apparaissent des dispositions politiques ou juridiques, qui éclipsent l'enseignement purement moral ou religieux »⁴⁴. De plus, on peut étudier le vocabulaire. Par exemple, on place les sourates (ou des morceaux des sourates) qui utilisent *Banū Isrā'il* pour faire référence aux juifs à La Mecque et les sourates qui utilisent *al-yahūd* à Médine où « la prédication ne songe plus aux anciens Hébreux ou à leurs descendants, mais seulement aux petites communautés juives de cette ville »⁴⁵. Or on pourrait bien objecter que l'idée d'un tel placement n'existerait pas sans une forte dépendance envers la biographie

⁴² *Ibid.*, p. 252. Or selon Blachère les sourates mecquoises n'ont que très peu de repères chronologiques et ces repères sont souvent très ambigus. Parmi eux se trouve le commencement d'*al-Rūm* (Cor 30), qui peut être lu également : « Les 'Romains' ont été vaincus aux confins de notre terre » ; ou « Les 'Romains' ont vaincu aux confins de notre terre ». Blachère donne les deux options dans sa traduction [p. 429]). Donc il peut être daté, selon Blachère, ou « aussitôt après les victoires perses en Syrie et Palestine (en 613) » ou « lors de l'offensive heureuse d'Héraclius contre les Sassanides (en 624) » ou après l'échec des Musulmans à Mu'ta (629), *ibid.*, p. 252-3. Ainsi, la référence aux Romains et à leur défaite (ou victoire) nous permet de situer cette sourate soit au début de la mission du Prophète à La Mecque, soit vers le début de son séjour à Médine, soit vers la fin de sa vie.

Quant aux sourates médinoises, Blachère est moins réservé : « Nombreux sont alors les traits évoquant des faits très peu antérieurs au passage qui les contient ». Il insiste, par exemple, sur le fait que certains passages contiennent des allusions à la bataille du fossé et donc, ils « permettent une datation certaine », *ibid.*, p. 253 (Le texte ici cite sourate 3 [*Āl 'Imrān*] mais sans doute Blachère voulait faire référence à la sourate 33 [*al-Aḥzāb*]). Mais on pourrait objecter que le placement de ces allusions dans une histoire concernant une bataille des musulmans à Médine, alors qu'ils se défendaient contre les païens de La Mecque en construisant un fossé dans la cinquième année de l'hégire, est le travail de la même tradition musulmane que Blachère trouve ailleurs peu fiable.

⁴³ *Ibid.*, p. 255.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

traditionnelle du Prophète qui nous raconte que le Prophète de La Mecque païenne est venu à Yaṭrib, une ville juive.

Ou peut-être faut-il exprimer ici une objection plus fondamentale: d'où, en effet, est venu le principe d'expliquer une différence de genre littéraire, ou une différence de vocabulaire, par la biographie d'un homme? N'est-il pas venu de la même tradition qui est partie «du Coran pour établir une "vie" du Prophète»?

À la fin de son analyse Blachère fait une allusion à son manquement à la promesse d'éviter une dépendance envers les récits traditionnels. Il explique qu'un classement des passages du Coran seulement selon leurs qualités littéraires, sans aucun lien avec la biographie du Prophète, nécessite un abandon de l'idée traditionnelle que les sourates sont – en général – des unités, proclamées dans leur ensemble par le Prophète. Telle était la méthodologie de Hartwig Hirschfeld dans son *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*⁴⁶.

Hirschfeld accepte en principe l'idée de la chronologie du Coran, mais il refuse de traiter les sourates comme unités⁴⁷. De plus il n'accepte pas la proposition de Nöldeke selon laquelle les passages en langue enflammée ou émotionnelle sont forcément anciens⁴⁸, et il refuse la division des révélations de La Mecque en trois périodes⁴⁹. En revanche, il propose une chronologie du Coran selon des qualités qui reflètent des étapes progressives de la carrière du Prophète: *first proclamation, confirmatory, declamatory, narrative, descriptive, legislative*⁵⁰.

⁴⁶ Londres, Royal Asiatic Society, 1902.

⁴⁷ Hirschfeld, *New Researches*, p. 143. Hirschfeld intitule le tableau à la fin de son livre: [Approximately] Chronological Arrangement of the Revelations.

⁴⁸ *It does not follow, therefore, that the more pathetic sûras are older than others in which cold reflection predominates. There are many sûras of later date which show a language as glowing as that of a prophet in the best sense of the word. In consequence of the history of the iqra' [i.e. Q 96] we must deny to Muhammed the naïve passion from the outset, otherwise that first proclamation can retain neither its place nor its character.* Hirschfeld, *New Researches*, p. 36.

⁴⁹ *They divide the whole mass of addresses rather abruptly into three periods according to the apparently declining enthusiasm of the Prophet, the decreasing pathos and increasing length of the sentences.* *Ibid.*

⁵⁰ *The first and most startling proclamation had to be followed by others to confirm the speaker's title to prophecy... For obstinate unbelievers there existed, however, as yet no other proof than threats of heavy punishment... This is the striking feature of a large group of addresses which I should like to style the declamatory. When the Prophet's stock of pathos was exhausted, he resorted to tales which he accompanied with morals and admonitions. From these resulted the narrative period which Muhammed endeavoured to render as attractive as possible both by variety of subjects and miraculousness of plots in order to illustrate the omnipotence of Allâh... Having well nigh used up his supply of tales, he started showing the rule of Providence by a group of descriptive speeches, which picture the wealth and grandeur of Nature... When this period had terminated, the hearers were sufficiently*

Selon Blachère le problème du classement de Hirschfeld n'est pas qu'il serait forcément faux. Le problème est qu'il est inutile: «Mais ce procédé conduit tout droit à une dislocation des sourates qui, menée à son terme logique, aboutirait à un émiettement total de la Vulgate. À un certain moment, il faut s'arrêter et l'on ne voit plus bien alors où est l'avantage d'une redistribution partielle»⁵¹.

La réaction plus tard de William Montgomery Watt aux idées de Richard Bell sur cette question est curieusement similaire. Bell trouva, comme Hirschfeld, que le système de Weil et Nöldeke était fondamentalement simpliste. Il insista sur le fait que la grande majorité des sourates ont été soumises à un processus de rédaction. Il estima, par exemple, que moins de 20 sourates sont mecquoises en totalité; de plus, s'il ne conteste pas la liste des 24 sourates médinoises de Nöldeke, il insiste sur le fait que ces sourates sont si hétérogènes qu'elles ne peuvent pas être arrangées dans un ordre chronologique. Enfin il propose une chronologie du Coran tout à fait différente:

Bell ne proposait pas un système de datation rigide, mais concluait « provisoirement » que la composition du Qur'an se divisait en trois périodes principales: une primitive dont seuls ont survécu quelques passages-signes et des exhortations à adorer Dieu; une période-Qur'an couvrant les dernières années de La Mekke et la première ou les deux premières de Médine et durant laquelle la tâche de Muḥammad consista à produire un *kur'ān*, un recueil de leçons à usage liturgique; et une « période-Livre » commençant vers la fin de l'an 2 de l'hégire et pendant laquelle Muḥammad se mit à produire un Livre écrit⁵².

Watt, l'étudiant de Bell, regrette que son maître se soit tant éloigné de la tradition:

prepared to listen to a series of legislative addresses which taught the Believers how to lead the life of devout Muslims. Ibid.

⁵¹ Blachère, *Introduction*, p. 256.

⁵² A. Welch, « al-Qur'an », *EI*², p. 419. Cependant le travail détaillé de Bell, qui dura dix ans, ne représente pas une rupture avec l'idée clé de l'Islam médiéval, à savoir le rapport entre la carrière du Prophète et le texte du Coran. Ainsi l'observation d'Andrew Rippin: *At this point it is worth noting that the highly praised work of Richard Bell, although supposedly using the biblical methodology consequent on the Documentary Hypothesis, has, in fact, progressed not one iota beyond implicit notions in the traditional accounts of the revelation and the collection of the Qur'an; he took the ideas of serial revelation and the collection after the death of Muḥammad (the common notions accepted by most Western students of the Qur'an) and applied them literally to the text of the Qur'an. However, the primary purpose of employing modern biblical methodologies must be to free oneself from age-old presuppositions and to apply new ones. This Bell did not do; in fact, he worked wholly within the presuppositions of the Islamic tradition.* "Literary analysis of Qur'an, *tafsir* and *sira*: The methodologies of John Wansbrough", in R.C. Martin (éd.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson, University of Arizona Press, 1985, p. 151-63, 158; réimpression: *The Qur'an and Its Interpretive Tradition*, Aldershot, Ashgate, 2001.

*The traditional dating of passages by Muslim scholars is by no means valueless, and indeed forms the basis of all future work. In so far as it is consistent it gives a rough idea of the chronology of the Qur'ân; and any modern attempt to find a basis for dating must by and large be in agreement with the traditional views, even if in one or two points it contradicts them*⁵³.

Comme Blachère, Watt insiste sur le fait que la chronologie du Coran (plus ou moins) traditionnelle est *le seul* point de départ valide pour une analyse du texte. Comme Blachère, il omet d'en apporter la preuve.

On trouve le même genre de présomption sur ce point dans les écrits plus récents d'Angelika Neuwirth et de ses disciples. Dans la première édition de son *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, Neuwirth identifie 85 sourates comme mecquoises (en excluant cinq sourates – 1, 109, 112, 113, 114 – qui sont mecquoises selon Nöldeke)⁵⁴, mais sans justification. Alford Welch trouve ce manque problématique. Il observe : *She presupposes the chronological order of the suras as wholes according to Nöldeke's dating system, without subjecting this system to further critical analysis*⁵⁵. Dans l'introduction à la deuxième édition de son livre Neuwirth annonce : *Die erste mekkanische Periode umfasst die Suren 51-53; 55-56; 69; 70, 73, 75, 77-83, 85-102, 104-109, 111-114* (on trouve ici l'addition des sourates 109, 112, 113, 114 par rapport à la première édition)⁵⁶. Cette liste correspond toujours à peu près à celle de Nöldeke (bien que la liste de Nöldeke soit plus précise, puisqu'elle indique des passages médinois qui se trouvent dans les sourates mecquoises)⁵⁷. Mais encore une fois on ne trouve pas une preuve de la datation, sans parler d'une preuve de la notion, ni même d'une chronologie. Le lecteur, apparemment, doit ignorer tous les doutes de Hirschfeld, Bell, Blachère et Wansbrough (auquel nous arrivons bientôt), et accepter cette chronologie sur parole.

Dans *The Qur'ân in Context*, une collection d'essais récemment rédigée par Neuwirth (avec N. Sinai et M. Marx), on retrouve encore la notion de chronologie du Coran comme clé de voûte. Neuwirth et ses élèves rendent hom-

⁵³ W.M. Watt et R. Bell, *Bell's Introduction to the Qur'ân*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1977², p. 109.

⁵⁴ Voir A. Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, Berlin, de Gruyter, 1981¹, p. 22-63.

⁵⁵ A. Welch, Compte rendu de A. Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, *JAOS*, 103 (1983), p. 764-7, 765. Ailleurs (p. 766-7) il ajoute : *More significant is the question of the validity of the concept 'Meccan Sûra' itself, and the assumption that the suras can be arranged in chronological order and divided into four distinct periods.*

⁵⁶ *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, Berlin, de Gruyter, 2007², p. 27.

⁵⁷ La sourate 98 ne se trouve pas dans la première période de Nöldeke, tandis que les sourates 1, 68, 74, 84, 103, qui manquent dans la liste de Neuwirth, s'y trouvent.

mage à Nöldeke pour sa chronologie plusieurs fois dans le livre. Les remarques de Nicolai Sinai en sont un bon exemple :

*But Nöldeke's approach is nevertheless a significant accomplishment: for although it presupposes the basic chronological framework of the sira narrative, it endows the study of the Qur'ān with a crucial independence from the biographical study of the life of Muḥammad, based as it is on anecdotal reports transmitted in traditional Islamic sira literature.*⁵⁸

Cette conclusion est curieuse pour plusieurs raisons. Elle ignore le rapport entre les travaux de Nöldeke et ceux de Weil. Il est vrai que *Die Geschichte des Qorans* est beaucoup plus technique que *Historische-kritische Einleitung in den Koran*, surtout en ce qui concerne les langues sémitiques. Mais du point de vue de la chronologie, il est difficile de penser que Nöldeke, qui a suivi Weil de très près, a réalisé *a significant accomplishment*. Si on utilise encore une fois les sourates de la première période mecquoise pour comparaison, on voit que Nöldeke accepte sans aucune exception la liste de 45 sourates de Weil⁵⁹. La seule innovation est l'addition de trois sourates à cette liste (1, 51, 55).

Mais beaucoup plus critique est l'affirmation que la chronologie de Nöldeke a donné aux études coraniques *a crucial independence*. En réalité la dépendance de Nöldeke envers la *Sīra* est profonde, comme on l'a déjà vu. Le projet de Blachère d'établir une nouvelle chronologie était surtout un effort (vain) de débarrasser la chronologie de Nöldeke des traditions de la *Sīra*⁶⁰. Même son

⁵⁸ N. Sinai, « The Qur'ān as Process », *The Qur'ān in Context*, éd. A. Neuwirth, N. Sinai, et M. Marx, Leiden, Brill, 2010, p. 407-39, 418.

⁵⁹ Stefanidis explique (p. 4) que Weil suit essentiellement la liste traditionnelle de *Tārīḥ al-ḥamīs* d'al-Diyārbakrī (m. 960/1574), une liste qu'il avait tout simplement reproduite dans son livre antérieur, *Mohammed der Prophet*. Mais elle ajoute que Weil suit la tradition précisément à cause de sa conviction qu'aucune liste pour cette période ne serait fiable (*Eine genaue Zeitfolge dieser Suren... läßt sich wegen der Gleichheit ihres Inhalts und ihrer Form nicht angeben; wir zählen daher diejenigen, welche wir in diese Periode setzen, nach der Ordnung her, wie sie in der schon erwähnten Tradition auf einander folgen*. Weil, p. 59).

⁶⁰ En fait Sinai lui-même reconnaît ailleurs la dépendance de cette chronologie envers la *Sīra* quand il ajoute : *I would also submit that a sufficiently general reliance on the sira narrative is unproblematic*. Sinai, « The Qur'ān », p. 415. Il explique : *Muḥammad's ascent from a disenfranchised, yet charismatic eschatological preacher to a powerful tribal leader is unlike many biblical narratives in that its basic plot does not contain any of the supernatural phenomena that are so hard to swallow for modern historians: Muḥammad arrives in Medina without a miraculous parting of the sea...* Le dernier point est correct (même si les histoires de beaucoup des protagonistes bibliques [à part Moïse] – comme par exemple Abraham, Isaac, Jacob, et Joseph – ne sont pas fantastiques), mais Muḥammad est arrivé à Médine seulement après qu'une araignée (qui a tissé une toile) et un oiseau (qui a fait un nid) l'ont sauvé (ainsi qu'Abū Bakr) des païens alors qu'il s'était caché dans une grotte. Or la question touchant à la *Sīra*, ou du moins la question soulevée par Wansbrough, ne concerne point ses éléments fantastiques. La question de Wansbrough porte sur le rapport

élève Schwally a manifestement trouvé la chronologie de Nöldeke trop liée à la *Sira*⁶¹.

Emmanuelle Stefanidis reconnaît ce lien. Elle démontre que la chronologie de Nöldeke est ancrée dans la théorie que le Prophète a proclamé ses révélations dans un style de moins en moins élégant à cause de l'ennui qu'il y avait à se répéter et de la frustration causée par l'opposition des Mecquois à son message⁶². En plus, Stefanidis conclut que l'insistance de Nöldeke à présenter la chronologie du Coran selon des sourates entières est basée sur une préoccupation pratique (une préoccupation qu'on trouvera encore une fois chez Blachère et Watt). Elle ajoute :

To what extent are suras, or at least most of them, to be seen as literary and/or temporal units? What Nöldeke could be reproached for is that he does not clearly answer this question. Rather, his decision to respect the sura division as much as possible is, above all, practical: it aims at avoiding 'tearing to pieces' (zerreißen) the Qur'anic text and ending up with an impractical 'heap of materials'. Correspondingly, his positioning of a composite sura responds to no systematic criteria. Sura 51 is placed in the first Meccan period because of its beginning, the 43 remaining ayas having been 'probably added subsequently', while Sura 29 is attributed to the third Meccan period despite its first ten ayas being identified by Nöldeke as Medinan. How then should Sura 22 be ordered, whose majority of ayas would be Meccan but whose title and 'main signification' (Hauptbedeutung) apparently date from Medinan times?⁶³

Par contre, le problème est ignoré dans l'introduction de *The Quran in Context*:

Yet the Second World War did mark a noticeable change in approach. The person of Muḥammad now became the primary focal point of interest, a development clearly reflected in the works of Rudi Paret and W. Montgomery Watt, and the Qur'an now

littéraire entre la *Sira* et le Coran. Les éléments réalistes de la *Sira* (e.g. l'idée que Muḥammad était un orphelin; v. Cor 93, 6-9), comme les éléments fantastiques (e.g. l'histoire de la grotte; v. Cor 9, 40), se montrent souvent exégétiques.

⁶¹ *This prudence is further reinforced in the 1909 revision of the Geschichte des Qorâns, as Schwally systematically downplays both the occasional rigidity of his predecessor's work and the value accorded to traditional accounts (of the asbâb al-nuzûl type)*, Stefanidis, « Qur'an », p. 8.

⁶² *Nöldeke's main demonstration, that of the triple Meccan periodisation, is constructed almost entirely so as to support his stylistic argument*, Stefanidis, « Qur'an », p. 5. Elle cite à cet égard l'introduction de Nöldeke aux sourates de la troisième période mecquoise : *Die Sprache wird gedehnt, matt und prosaisch. Die ewigen Wiederholungen, bei denen der Prophet sich nicht scheut, fast dieselben Worte zu gebrauchen, die aller Schärfe und Klarheit entbehrende Beweisführung, die niemanden überzeugt als den, welcher schon von vornherein an das Endresultat glaubt, sowie die wenig Abwechslung bietenden Erzählungen machen die Offenbarungen oft geradezu langweilig*, GdQ1, p. 143; Stefanidis, « Qur'an », p. 6.

⁶³ *Ibid.*, p. 11.

appeared above all as a mirror image of the psychological development of the individual Muhammad. This change in outlook entailed a much more extensive, and sometimes gullible, reliance on Islamic *sīra* traditions than can be observed, for example, in Horovitz and Geiger; Qur'anic scholarship, to put it in a mildly provocative form, turned into "life of Muhammad" scholarship. The ensuing loss of interest in the Qur'an as an object of study in and of itself is evident, for example, in the fact that Paret's commentary on the Qur'an, regarded as authoritative almost from the moment of its publication, pays scant attention to issues of chronology, which had so captivated earlier scholars like Nöldeke, Hirschfeld, and Bell.⁶⁴

La logique présentée ici est difficile à suivre. Presque toutes les études critiques du Coran avant la Deuxième Guerre Mondiale furent écrites avec la conviction que le texte ne pouvait être présenté autrement que selon la biographie du Prophète. Il ne faut pas oublier que le texte de Geiger (auquel une allusion est faite dans la citation ci-dessus) est intitulé, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen* (1833). Autrement les études de Weil (1844)⁶⁵, Nöldeke lui-même (1856-60)⁶⁶, Hirschfeld (1902)⁶⁷, Rudolph (1922)⁶⁸, Andrae (1923-25)⁶⁹, Bell (1926)⁷⁰, Horovitz (1926)⁷¹, Ahrens (1930)⁷², (*et al.!*) ne présentent pas le Coran sans une influence profonde de la biographie traditionnelle du Prophète.

⁶⁴ N. Sinai et A. Neuwirth, « Introduction », *The Qur'an in Context*, p. 6.

⁶⁵ Le premier chapitre (p. 1-41) de son livre est une biographie du Prophète.

⁶⁶ Voir les observations de Stefanidis, ci-dessus.

⁶⁷ L'étude de Hirschfeld est ancrée surtout dans une analyse du développement psychologique du Prophète. Donc Stefanidis (p. 3) observe, *Digressions and hypotheses on Muhammad's inner states are also pervasive in Hartwig Hirschfeld's (1854-1934) monograph*, New Researches into the Composition and Exegesis of the Quran, which despite his title, seems to be more concerned with the Prophet's psychology than with philological or literary remarks on the Qur'anic text.

⁶⁸ Rudolph ne commence pas son livre *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum* (Stuttgart, Kohlhammer, 1922) avec le Coran mais avec une présentation de l'Arabie préislamique (ch. 1). Puis (ch. 2) il s'occupe du problème: *Wie ist die Übernahme jüdischer und christlicher Stoffe durch Muhammed zu denken?*

⁶⁹ Si Andrae étudie le rapport entre le Coran et la littérature chrétienne orientale, il se demande aussi comment le Prophète aurait connu cette littérature. Par exemple il suggère que l'attaque d'Abraha (selon la tradition un chrétien éthiopien, donc monophysite) contre La Mecque a poussé le Prophète à préférer le christianisme nestorien. T. Andrae, *Les origines de l'islam et le christianisme*, tr. J. Roche, Paris, Adrien Maisonneuve, 1955, p. 21-3. Première impression: « Der Ursprung des Islams und das Christentum », *Kyrkshistorisk årskrift*, 23 (1923), p. 149-206; 24 (1924), p. 213-25; 25 (1925), p. 45-112.

⁷⁰ Bell insiste sur le fait que la clé de la compréhension du Coran est la reconnaissance que Muhammad a de plus en plus appris des histoires juives et chrétiennes. Voir R. Bell, *The Origin of Islam in Its Christian Environment*, Londres, Macmillan, 1926, p. 68-9.

⁷¹ J. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin, de Gruyter, 1926.

⁷² Voir K. Ahrens, « Christliches im Qoran », *ZDMG*, 84 (1930), p. 15-68, 148-90. Ahrens soutient que le Coran est plus informé par le christianisme que le judaïsme en faisant allusion aux récits de la *Sīra* autour de l'opposition de Muhammad et des juifs de Médine.

Par ailleurs, il faut se demander comment l'absence de la périodisation de Nöldeke dans le travail de Paret peut être le résultat d'une *much more extensive, and sometimes gullible, reliance on Islamic sira traditions*, ou d'un *loss of interest in the Qur'an as an object of study in and of itself*. En fait, la méthode chronologique de Nöldeke est tout à fait liée à la *Sira*. En se débarrassant de cette méthode, Paret a effectivement fait du Coran même l'objet de son étude.

En tout cas ce n'est pas Rudi Paret mais John Wansbrough qui a explicitement réfuté la méthode chronologique. Dans la deuxième page de ses *Quranic Studies*, il présente la théorie de Horovitz selon laquelle le Coran manifeste un développement progressif de la familiarité du Prophète avec les histoires bibliques, et ajoute tout simplement: *This kind of argument was a corollary of that scholar's acceptance of the Noldeke-Schwally chronology of revelation, a feasible but hardly the only method of interpreting the Quranic data.*⁷³ Cette petite remarque était un défi sans précédent à la tradition orientaliste⁷⁴.

En même temps il faut reconnaître que très peu de savants ont intégré les théories de Wansbrough (ou, peut-être, très peu de savants ont eu la patience de lire sa prose obscure), et l'idée de la chronologie du Coran est aujourd'hui toujours dominante. En observant, par exemple, les traductions récentes du Coran, on conclurait que cette chronologie est un fait scientifique auquel aucune objection n'est possible⁷⁵. Dans la traduction française de Sami Awad Aldeeb Abu-Sahlieh (2008)⁷⁶, l'idée de chronologie transforme le texte. Comme dans la première édition (1949-50) de la traduction de Blachère, Abu-Sahlieh présente le Coran selon un ordre chronologique (*i.e.* le texte

⁷³ Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 2. Sur la chronologie du Coran voir aussi p. 21, 41-3, 102, 126.

⁷⁴ Ailleurs (p. 38) Wansbrough reconnaît la nouveauté de sa suggestion, *The traditional principle informing that literature, namely, that a chronology of revelation is possible, has to my knowledge never been questioned*. Sinai et Neuwirth essaient de calomnier Wansbrough: *Wansbrough's defeatism about finding out how the Qur'an had emerged and what it signified to its earliest audience... caught on to a degree that, apart from very few exceptions, the English-speaking academia simply appears to have dropped out of Qur'anic studies*. Sinai et Neuwirth, p. 10. Sans doute ont-ils surestimé de loin le nombre des savants anglophones qui ont lu, compris et accepté les théories de Wansbrough.

⁷⁵ Dans sa traduction anglaise (Oxford, Oxford University Press, 2004) Muhammad Abdel Haleem préface presque chaque sourate avec une brève explication de sa place dans la chronologie du Coran. Alan Jones aussi soulève régulièrement la question de la chronologie dans les introductions aux sourates dans sa traduction anglaise (Exeter, Gibb Memorial Trust, 2007). Par contre on ne trouve aucune identification de chronologie au début des sourates dans une troisième traduction anglaise, celle de Tarif Khalidi (Londres, Penguin Classics, 2008). La traduction allemande de Harmut Bobzin (Munich, Beck, 2010) n'a pas de paragraphe d'introduction au début de chaque sourate, mais tout simplement (et comme les éditions arabes du Coran) le nombre de versets dans chaque sourate et l'adjectif *Mekkanisch* ou *Medinensisch*.

⁷⁶ Vivey, L'Aire, 2008.

commence avec la sourate 96 et se termine avec la sourate 110). Selon Neuwirth la dominance de cette méthode est normale. En effet aucune déviation par rapport à la chronologie de Nöldeke n'est acceptable :

Dass damit nicht nur die Auseinandersetzung mit den vorher vertretenen Positionen entfiel, sondern schließlichsogar die Grundlage jeder historischen Koranforschung selbst aufgegeben wurde, nämlich die von Nöldeke erarbeitete Chronologie der Suren, muss aus der Retrospektive als 'gefährlicher' Rückschritt der Forschung beurteilt werden⁷⁷.

Mais dans sa contribution à *The Qur'ān in Context*, «The House of Abraham and the House of Amram», on voit que sa lecture chronologique du Coran est manifestement problématique. Elle introduit cette étude avec la déclaration, *The present paper will exclusively consider Qur'ānic data*, et puis, en expliquant Cor 19, 37; 43, 64, elle remarque, *The Meccan community, anyhow, was aware of the fact that Jesus' history is shrouded in controversy⁷⁸*. Mais si on considère exclusivement les données du Coran, on cherche en vain une indication que ces versets furent proclamés à La Mecque, ou qu'une telle communauté mecquoise *was aware of the fact that Jesus' history is shrouded in controversy*. Telles sont par contre les données de la *Sīra*⁷⁹.

L'argument fondamental de Neuwirth dans cet article est autrement intéressant. Elle soutient que la présentation de Marie dans *Āl 'Imrān* (Cor 3) reflète la rivalité de la communauté musulmane avec les juifs de Médine (qui faisaient remonter leur lignée à Abraham), tandis que l'histoire de Marie dans *Maryam* (Cor 19) ne montre pas encore cette tension⁸⁰. Ce faisant, elle s'appuie sur la chronologie de Nöldeke qui place (comme la tradition musulmane) *Maryam* à La Mecque et *Āl 'Imrān* à Médine (même si elle suggère que *Maryam*

⁷⁷ A. Neuwirth, «Im vollen Licht der Geschichte: Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung», *Im vollen Licht der Geschichte*, p. 25-39, 34.

⁷⁸ A. Neuwirth, «The House of Abraham and the House of Amram: Genealogy, Patriarchal Authority, and Exegetical Professionalism», *The Qur'ān in Context*, p. 499-531, 504.

⁷⁹ À la page suivante (p. 505) on lit: *It is worth noticing that the controversial issue of Jesus being God's offspring (walad) is not yet a matter of christological dispute, in the sense of the intra-Christian theological debate, but rather concerns his status as an angel that was upheld by the community's pagan adversaries*. Encore une fois on cherche en vain ces données dans le texte coranique.

⁸⁰ Ainsi trouve-t-elle un *religious-political development* à Médine à travers ces textes, *ibid.*, p. 505. Dans l'article suivant de *The Qur'ān in Context* («Glimpses of a Mariology in the Qur'ān: From Hagiography to Theology via Religious-Political Debate», *The Qur'ān in Context*, p. 533-63) Michael Marx répète la conclusion de Neuwirth: *Already in the early Medinan Sūrat Āl 'Imrān (Q 3) we find something of Medinan religious politics inserted into the initially hagiographical presentation of Mary (p. 535)*, cf. p. 550-1 où Marx donne un résumé de l'article de Neuwirth.

fut rédigée à Médine)⁸¹. Ce scénario, il faut le dire, est plausible, mais il demeure loin d'être prouvé. Ainsi sommes-nous arrivés au problème de l'idée même de chronologie. En imposant cette idée aux étudiants du Coran, on risque d'encourager des conclusions toujours putatives. Et, plus grave encore, on risque de limiter profondément leur vision scientifique.

Pour mieux comprendre le problème prenons à titre de comparaison les psaumes, un livre que Neuwirth elle-même trouve très proche du Coran⁸². 101 des 150 psaumes commencent par un titre (le premier verset dans la plupart des traductions) qui identifie l'auteur du psaume et, parfois, le moment de sa composition. 73 de ces titres font de David l'auteur du psaume et 13 (3, 7, 18, 34, 51, 52, 54, 56, 57, 59, 60, 63, 142) identifient précisément les circonstances qui ont provoqué leur composition. Le titre du troisième psaume, par exemple, explique que David l'a composé « quand il fuyait devant son fils Absalom ». Le titre du dix-huitième psaume est plus long : « Du serviteur de Yahvé, David, qui adressa à Yahvé les paroles de ce cantique, quand Yahvé l'eut délivré de tous ses ennemis et de la main de Saül » (une tradition qui fait penser aux récits autour de la cause de la révélation d'*al-Naṣr* [Cor 110]).

La plupart des savants estiment que ces titres furent ajoutés au texte biblique plus tard, qu'ils sont en fait un effort des exégètes juifs pour lire les psaumes selon la vie du David. Cette conclusion est suggérée par l'étude de la LXX, où on trouve de nouveaux titres ou des titres prolongés pour 44 psaumes par rapport au texte massorétique. Ces titres évoquent donc en même temps l'entête *mecquoise* ou *médinoise* des sourates dans les éditions arabes (et plusieurs traductions) du Coran, et la tentative des exégètes musulmans de lire le Coran selon la vie du Muḥammad.

Or si les titres des psaumes sont tardifs, on ne peut pas compter sur eux pour établir l'identité de l'auteur des psaumes ou le contexte dans lequel ils furent écrits. Ces titres peuvent nous informer sur l'histoire postérieure du texte, mais pas sur ses origines. On voit ainsi que seuls les commentateurs les plus traditionnels ou apologétiques insistent aujourd'hui sur le fait que les psaumes doivent être compris selon les indications historiques de leurs titres⁸³.

⁸¹ *The fate of the Meccan Sūrat Maryam is no exception to that rule: It was subjected to a re-reading serving a double religious-political purpose; to take the by then burning issue of Christological controversies; so as to achieve a rapprochement to the Christians... and to cope with the dominant Jewish tradition*, Neuwirth, « The House of Abraham and the House of Amram », p. 505. Ailleurs elle écrit quand même : *The second text totally revises the message of the first one and adopts it to the Medinan community*, *ibid.*, p. 526.

⁸² Voir son article, « Qur'anic Readings of the Psalms », *The Qur'ān in Context*, p. 733-78.

⁸³ Parmi eux figure Warren Wiersbe, qui explique tout simplement dans son introduction aux psaumes : *David wrote thirty seven of the forty-one psalms in Book 1*, W. Wiersbe, *The Wiersbe Bible Commentary: The Complete Old Testament*, Colorado Springs, CO, David Cook, 2007, p. 870.

La plupart des savants n'essaient plus d'assigner les psaumes aux moments de la vie de David (ou des autres protagonistes bibliques). Le *Oxford Bible Commentary* explique :

*The historical interpretation came to the forefront of psalm study from the time of the Enlightenment, and much modern study has been devoted to determining the date and authorship of individual psalms. Conservative scholars presented arguments for Davidic authorship, while liberal ones proposed a wide range of datings, some as late as the second century BCE... It is now generally agreed that it is possible to determine the historical origin of very few of the psalms because of the lack of evidence – who, after all, would be able to discover when and by whom a nineteenth-century hymn was written simply from the hymn itself?*⁸⁴

Donc on n'essaie plus d'identifier le contexte de la composition des psaumes, mais on ne trouve pas que ce développement ait été un *gefährlicher Rückschritt* pour les études psalmiques. Par contre ce développement a facilité l'enrichissement de ces études. Le *Oxford Bible Commentary* note sept méthodologies pour l'étude des psaumes qui coexistent aujourd'hui : *prophecy, allegory/typology, historical interpretation, form criticism, the cult, literary approaches, canonical criticism*⁸⁵.

Voilà l'enjeu pour ceux qui étudient le Coran. L'idée de la chronologie du Coran étant problématique, doit-on la considérer comme une méthodologie possible ou un dogme obligatoire? Je ne me demande pas si cette idée est manifestement vraie ou fausse. Personnellement j'y vois une façon *plausible* d'expliquer la riche diversité du Coran. Mais l'idée de cette chronologie est loin d'être un fait bien établi. Les tentatives de Weil, Nöldeke, Hirschfeld, Bell et Blachère ont démontré sans équivoque qu'une lecture du Coran selon la chronologie de la carrière du Prophète *est* une lecture du Coran selon la *Sira*. Et vu qu'on trouve dans la *Sira* une qualité fondamentalement exégétique, l'idée de la chronologie risque de nous plonger dans un « cercle vicieux ». Comme Nayla Tabbara l'a remarqué, Şubḥī l-Şāliḥ se demande comment les orientalistes « peuvent réarranger chronologiquement les versets coraniques

Concernant le psaume 3, il explique : *David wrote the psalm after he had fled Jerusalem when his son Absalom took over the throne (2 Sam. 15-18). The king and his attendants had crossed the Jordan River and camped at Mahanaim (p. 874). Concernant le psaume 18, il remarque : This psalm of praise and victory was written and sung after the Lord made David king of all Israel and gave him victory over the nations that opposed his rule (p. 893).*

⁸⁴ *Oxford Bible Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 357.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 357-8.

tout en reniant les *ḥadīth*-s qui indiquent leur classification chronologique»⁸⁶. C'est une très bonne question.

Enfin je propose que seul le Coran a l'autorité pour imposer une telle idée à ses lecteurs. Mais le fait-il? Le Coran lui-même nous oblige-t-il à une lecture selon des périodes mecquoises et médinoises? Dans le cas contraire, accordons à ceux qui l'étudient la possibilité d'imaginer d'autres lectures du Coran!

⁸⁶ N. Tabbara, *Les commentaires soufis de la sourate La Caverne*, thèse doctorale, Beyrouth, Université de Saint Joseph, 2007, I, p. 15; Şubḥī l-Şāliḥ, *Mabāḥiṭ fi 'ulūm al-Qur'ān*, Beyrouth, Dār al-'ilm li-l-malāyīn, 1965, p. 175-7.