Jacqueline CHABBI, *On a perdu Adam. La création dans le Coran*

Paris, Éditions du Seuil, 2019, 366 p.

Hocine Benkheira

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/57332>

DOI : 10.4000/assr.57332

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2020

Pagination : 166-169

ISBN : 978-2-7132-2826-1

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Hocine Benkheira, « Jacqueline CHABBI, *On a perdu Adam. La création dans le Coran* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 192 | octobre-décembre 2020, mis en ligne le 31 décembre 2020, consulté le 22 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/assr/57332> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.57332>

Ce document a été généré automatiquement le 22 janvier 2021.

© Archives de sciences sociales des religions

Jacqueline CHABBI, *On a perdu Adam. La création dans le Coran*

Paris, Éditions du Seuil, 2019, 366 p.

Hocine Benkheira

RÉFÉRENCE

Jacqueline CHABBI, *On a perdu Adam. La création dans le Coran*, Paris, Éditions du Seuil, 2019, 366 p.

- 1 L'étude du Coran, de son contenu comme de son histoire, est devenue ces dernières années – sans doute depuis le 11 septembre 2001 – un terrain de confrontation entre approches et problématiques. Au cours du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, dans la trajectoire de l'histoire comparée des religions qui était en plein essor, il était courant de voir des travaux souligner les liens entre le Coran et les corpus littéraires du judaïsme et du christianisme. Andrae, Geiger, Horovitz, Speyer, Wensinck et d'autres encore ont relevé les nombreux « emprunts » du Coran à tous ces corpus (Thora, Évangiles, apocryphes, Talmud, hymnes chrétiens, midrash, targum). Ayant mis en évidence ces relations, les auteurs de ces travaux n'ont pu aller plus loin, laissant beaucoup de questions en suspens. Depuis moins d'un demi-siècle, cette approche, qui tente de saisir les liens de l'islam naissant avec son contexte intellectuel et religieux, a été réactivée avec une certaine vigueur intellectuelle et beaucoup de positivisme (Wansbrough, Cook, Crone...). On a vu apparaître des interprétations hardies, mais dont la plupart ont rarement fait consensus au sein de la communauté des islamisants. Du côté français, dominé par les grandes figures de Massignon, Brunschvig, Cahen, Corbin, les débuts de l'islam ne suscitaient guère d'intérêt, sauf peut-être chez Rodinson et Blachère. On relève trois caractéristiques dans la période actuelle : beaucoup d'argent est investi dans des projets de recherche liés à cette problématique ; l'approche exerce une forte attraction sur beaucoup de jeunes chercheurs, dont malheureusement certains ne maîtrisent pas toujours l'arabe ; il y a en arrière-plan une dimension

idéologique très forte, assumée ou non. On ne peut nier que cette approche ait contribué à mettre en lumière certains faits, mais en proposant parfois une interprétation peu solide, elle les a déconsidérés. Il ne semble pas que, ces dernières années, ses tenants aient respecté avec toute la rigueur voulue les règles de la méthode scientifique. C'est ainsi que de simples conjectures sont présentées comme des découvertes, et des hypothèses comme des vérités établies.

- 2 Dans ce contexte intellectuel, l'approche de Jacqueline Chabbi se caractérise par une originalité frappante. Elle défend une thèse depuis son premier livre paru en 1997 : certes le Coran comporte des éléments « empruntés » aux corpus littéraires des religions du Moyen-Orient vers le VII^e siècle, mais si on veut le comprendre, on doit d'abord le considérer dans sa relation à la société qui l'a engendré (elle parle p. 20 de « lire le Coran au miroir de son origine »). Au lieu donc de le lire en le rapportant aux textes qu'il cite ou avec lesquels il « dialogue » (Volochnikov-Bakhtine), il faut l'envisager comme un « reflet » de la société arabe de l'Arabie occidentale, cet espace qui réunit les deux cités de La Mecque et de Médine. Là où les tenants de l'approche « externaliste » (c'est ainsi qu'elle désigne l'approche qui prévaut surtout depuis le 11 septembre 2001) tentent de retrouver derrière chaque formule, voire chaque mot du vocabulaire coranique, une expression ou un mot appartenant au corpus biblique au sens très large (en hébreu, en araméen, en syriaque, en guèze...), Chabbi, elle, fait un choix différent : elle met en relation chaque expression et chaque mot, d'une part, avec le thesaurus de la langue arabe (elle a une prédilection toute particulière pour ce sommet de la lexicographie arabe qu'est le grand dictionnaire d'Ibn Manzûr du début du XIV^e siècle), pour bien saisir les différentes significations ou connotations que recèle chaque racine et, d'autre part, avec le mode de vie de la population à laquelle le Coran s'adresse et dont il cherche à obtenir l'adhésion, afin d'en saisir la signification en contexte, non dans l'abstrait.
- 3 De ce point de vue, elle ne récuse pas seulement l'approche « externaliste » qui prétend tout expliquer dans le Coran par la Bible ou les apocryphes, mais elle récuse également l'approche qui se contente de reproduire les interprétations des commentateurs musulmans au cours des siècles. Cependant, elle ne conteste pas la légitimité de ces interprétations – qui constituent une forme d'appropriation du Coran par les générations postérieures à la « production » du texte coranique –, mais soutient que le contexte de celles-ci *n'est plus* celui de la production du Coran : « Chaque imaginaire collectif est en dialogue avec son temps et avec son milieu » (p. 21). Ainsi selon l'autrice, les textes ne sont pas seulement déterminés historiquement, mais ils sont également déterminés sociologiquement. Quand un commentateur du X^e siècle ou du XX^e siècle lit le Coran et tente de le comprendre, il projette « innocemment sur le texte l'imaginaire de son temps » (p. 148). Autrement dit, il entre en relation avec lui à travers une grille de lecture élaborée à son époque. De ce point de vue, toute lecture étant *de son temps* ne peut être qu'*anachronique*. Si l'on veut échapper à cette pente glissante, on doit privilégier une lecture qui envisage le texte coranique dans son historicité.
- 4 C'est l'une des principales difficultés à laquelle sont confrontés tous les « coranologues ». Or, la tradition musulmane divise le Coran en sourates mecquoises, les plus anciennes, et sourates médinoises, les plus tardives. Tous ceux qui ont lu le Coran ont pu observer que certaines sourates mêlent à la fois narrations et « législation », de même qu'il y a des sourates – généralement plus courtes – où domine

un discours eschatologique, voire apocalyptique. Ces dernières sont souvent mecquoises, les autres sont plutôt médinoises. Le grand historien allemand Th. Nöldeke a repris ce schéma d'interprétation en complexifiant la période dite mecquoise. Si on ne peut pas adhérer mécaniquement à la distinction mecquois/médinois, elle n'en a pas moins une signification avérée, car elle est loin d'être arbitraire. Chabbi la reprend mais parle prudemment de « présomption » (elle parle, p. 164 de « passages [...] à présumer mecquois » ou p. 230 de « la période à présumer mecquoise »). Cette distinction prend une importance considérable, déjà relevée par Nöldeke et ses élèves : dans les sourates mecquoises, les adversaires sont des Arabes présentés comme « polythéistes » ou « idolâtres » (interprétation que Chabbi qualifie de « fabulation » p. 104), alors que dans les sourates médinoises ce sont plutôt des tribus juives.

- 5 Toutefois, tout en reprenant la distinction entre période mecquoise et période médinoise, qui dans la tradition musulmane fait référence à la vie même de Muhammad, Chabbi ne s'y plie pas aveuglément ni mécaniquement. Se servant adroitement de la méthode comparative, elle propose une lecture à la fois thématique et historique du Coran. Et il faut reconnaître qu'elle débouche sur des résultats passionnants. Parmi ceux-ci, il y a un fait qu'elle souligne d'entrée de jeu : « La Création dans le Coran est une thématique d'importation » (p. 35). Mais elle a été précédée par « l'importation de la thématique eschatologique » (p. 37). Quand Chabbi parle d'importation, elle veut dire que les conceptions cosmogoniques (provenant souvent du corpus biblique) sont étrangères à la culture de l'Arabie ancienne, à ce qu'elle appelle « l'imaginaire collectif des tribus » : « Les tribus non encore monothéisées ne se posaient nulle question sur un commencement ou une fin de leur monde, se contentant de gérer leur quotidien et de tenter de se préserver un avenir dans le cadre naturel de vie qui est le leur » (*ibid.*).
- 6 On sait qu'un des handicaps de l'approche « externaliste » dans ses variantes est qu'elle éprouve les plus grandes difficultés à fournir une interprétation satisfaisante des faits qu'elle relève. Que signifie par exemple l'emprunt direct ou indirect, par le Coran, du récit de la naissance de Jean le Baptiste à l'Évangile de Luc ? C'est pour cela que l'explication la plus courante est que ces emprunts sont dus à des transfuges, voire, plus récemment, à un « pillage » de textes syriaques. Abordant l'origine des récits bibliques et donc des emprunts, Chabbi donne sa préférence (p. 183) à l'origine méridionale (par l'Éthiopie via le Yémen), alors que les adeptes de l'approche « externaliste » donnent plutôt la préférence à une origine septentrionale : par la Syrie, voire l'Asie mineure (Édesse), c'est-à-dire par le monde romanisé. Certes l'historien ne peut écarter d'un revers de la main la question des voies de transmission des textes : il ne suffit pas de constater une ressemblance entre deux textes pour en déduire que l'un est issu de l'autre ou que les deux sont issus d'un texte unique. Mais c'est loin d'être suffisant. Un des résultats dont on doit créditer le structuralisme est qu'un élément qui passe d'une structure à une autre structure ne peut garder la même signification. C'est le point de vue que défend Chabbi. Selon elle, le Coran fait certes de larges emprunts aux corpus bibliques (toutes sources confondues), mais les éléments empruntés s'insèrent dans une stratégie discursive singulière. Ainsi les nombreuses références coraniques aux patriarches ainsi qu'aux personnages de la Bible hébraïque comme des Évangiles, avec la reprise parfois de nombreux éléments textuels, servent-elles d'arguments contre les « idolâtres » mecquois ou les Juifs médinois. Aux premiers, le Coran oppose que chaque prophète a rencontré d'abord l'hostilité de son peuple et que celui-ci a été puni pour son hostilité. Aux seconds, il rappelle qu'ils ont été

fréquemment punis pour leur désobéissance. Le problème du sabbat est un bon exemple : « La mise en scène coranique du sabbat mosaïque est très différente. Seul est conservé le caractère impératif de l'observance du rituel, et rien de ce qui a motivé son instauration n'est évoqué. La cohérence biblique est donc complètement effacée pour être remplacée par des enjeux coraniques. Ce sont ceux de la polémique médinoise contre les juifs locaux » (p. 221).

- 7 Dans l'ensemble de l'ouvrage, Chabbi se livre à une lecture rigoureuse et en même temps stimulante du Coran, où elle attire l'attention sur des faits qui passent souvent inaperçus. Parmi ceux-là, il y a le thème de la procréation ou celui de la création du premier homme. Grâce à la comparaison entre plusieurs passages coraniques, elle parvient à montrer qu'il n'existe pas moins de trois modèles de genèse de l'homme : il y a d'une part « le modèle créatif pastoral » qui met au centre l'eau, d'autre part le « modèle végétal propre à la situation particulière de l'aridité arabe », « auquel l'eau séminale donnera vie » (p. 136). Ces deux modèles appartiennent tous deux au « champ de l'imaginaire local » (*ibid.*). Ils s'opposent cependant à un troisième modèle, celui des « représentations de l'homme d'argile et de souffle » (*ibid.*), d'importation biblique. Un autre résultat intéressant concerne les références aux sources chrétiennes dans le Coran. Selon Chabbi, dans un premier temps, « la figure de Jésus n'entre en scène qu'à partir de la période à supposer médinoise » (p. 198), dans le cadre de la polémique anti-juive. Quant aux passages polémiques avec le christianisme, elle propose de les tenir pour des ajouts postérieurs ou des interpolations d'époque umayyade (p. 24, 189-190, 198-199 et 337-339). C'est le cas notamment des passages critiques de la Trinité, qu'elle propose de dater de la fin du VII^e siècle (p. 339). De telles hypothèses, si elles sont prises au sérieux, doivent conduire à reconsidérer de nombreux problèmes liés à l'interprétation du christianisme par le Coran. C'est ainsi qu'étant donné que le Coran défend l'idée que Jésus n'est pas mort sur la croix, on a souvent tendance à parler de docétisme. C'est un courant chrétien primitif qui défend effectivement un tel point de vue. Cependant, cela pose un problème historique important : comment Muhammad et ses premiers fidèles pouvaient-ils avoir connaissance de cette doctrine ancienne en l'absence de toute présence chrétienne importante et stable dans le Hijaz ? Selon Chabbi, de telles interprétations, qui sont le fait d'islamisés chrétiens, reposent sur un quiproquo. Le Coran n'est pas plus docétiste qu'il n'est judéo-chrétien (nazoréen). Son refus de la mise à mort de Jésus ne doit pas être rapporté à tel ou tel courant chrétien, mais peut s'expliquer par la conception coranique selon laquelle le dieu suprême ne peut permettre que ses envoyés soient mis à mort par des impies. Voire même : « C'est moins le Coran lui-même qui fait obstacle à cette issue tragique que la société du Coran et ses règles... » (p. 282) Au lieu de lire le Coran comme un texte issu en partie de milieux chrétiens (syriaques) que des Arabes auraient repris à leur compte, sans d'ailleurs en saisir toutes les significations (thèse qui est tout de même dans la ligne ancienne de l'islam comme « hérésie » chrétienne), Chabbi nous invite à l'envisager comme un texte arabe, qui s'est servi de citations ou références juives et chrétiennes dans une démarche étrangère à ces deux religions.
- 8 Un des principaux intérêts de l'approche de Chabbi, qui la singularise dans le champ des études coraniques, est l'importance qu'elle accorde au contexte sociologique et anthropologique. Pour elle, le Coran proclame une religion au sein d'une « société tribale » établie dans une région particulière sur le plan climatique et économique aussi. Ces éléments déterminent profondément le contenu et la nature de cette religion. C'est pourquoi, quand se constitue un Empire, d'abord avec les Umayyades puis surtout

avec les Abbassides, cette religion se métamorphose profondément, voire même devient autre (p. 215-16). C'est un autre aspect de la thèse complexe défendue par l'autrice : vers la fin de la période umayyade et surtout à partir de la dynastie abbasside, la religion proclamée par le Coran s'hybride de nombreux éléments provenant des différentes cultures religieuses qui sont désormais intégrées au sein de l'Empire et grâce à l'action des convertis qui deviennent plus nombreux. Si la rupture entre l'islam du Coran et l'islam hybride postérieur est certaine, doit-on pour autant l'exagérer ? C'est ce que fait pourtant l'autrice. Cela tient vraisemblablement au fait qu'elle ne procède pas à la même comparaison entre le corpus coranique et le corpus de la tradition ultérieure. Pour nous limiter à un exemple, l'idéalisation de la procréation et le populationnisme caractéristiques du Coran (p. 135) continuent d'être vivants dans le hadith (Sunna), voire jusqu'à nos jours, même si depuis le IX^e siècle, la domination exclusive de cette idéologie a pris fin. Quant au concept de « société tribale », il joue un rôle majeur dans la recherche de l'autrice. Elle ne se livre à aucune analyse préalable de ce qu'elle entend par là, mais au fil de l'analyse du texte coranique, elle livre les éléments qui permettent d'en cerner la signification. Celle-ci prend sa source notamment dans les enquêtes ethnographiques du Père Jaussen (de l'École biblique) ou les récits de voyage comme celui de W. Thesiger. Selon elle, le mode de vie tribal a perduré dans la péninsule arabique au moins jusqu'au début du XX^e siècle. Toutefois, ce concept demande quelques éclaircissements.

- 9 Mais dans son édifice conceptuel, le concept de religion est sans doute le plus problématique. En effet, la religion proclamée par le Coran n'a pas pour visée de fournir une image du monde ni de satisfaire la soif d'idéal de ses fidèles, mais plutôt de leur être utile. Le dieu doit être capable de faire tomber la pluie, de faire pousser la végétation, de permettre la croissance des troupeaux et de la progéniture humaine, de gagner des combats et de s'emparer d'un butin important. C'est ce que Chabbi désigne parfois comme « le paradigme de l'utilité » qui est, selon elle, « indissolublement lié au corpus coranique » (p. 52). Dans sa conclusion, elle évoque « un mode de pensée foncièrement pragmatique et utilitaire qui est le propre de la tribalité arabe » (p. 352). Selon elle, le prophète qui voulait obtenir l'adhésion de ses compatriotes ne pouvait être qu'à leur image. Il y a dans l'analyse mise en œuvre par Chabbi de nombreux concepts qui méritent d'être évalués du point de vue critique.
- 10 Sans bruit ni tapage publicitaire, depuis une vingtaine d'années, Jacqueline Chabbi soumet le Coran à une approche historique rigoureuse, qui produit des résultats indéniables et fait progresser notre connaissance à la fois du Coran – y compris de sa « théologie » – et de l'histoire de l'islam. Elle développe une thèse qui ne la situe ni dans le courant hypercriticiste (Wansbrough) ni dans le courant « traditionnel » (celui qui reprend avec des nuances le point de vue musulman), mais dont l'originalité et l'importance sont incontestables.