

ISLAMOCRISTIANA

دراسات إسلامية مسيحية

33

2007

FAITH AND HERMENEUTICS



PONTIFICIO ISTITUTO DI STUDI ARABI E D'ISLAMISTICA

VALENTINO COTTINI*

FOI ET HERMÉNEUTIQUE EN GUISE D'INTRODUCTION

Cette première contribution n'est pas une étude proprement dite. Elle se présente seulement comme une introduction à la section monographique du présent numéro d'*Islamochristiana* consacrée au thème 'Foi et herméneutique'. Les articles qui la composent entrent de plain-pied dans le thème ; cependant, ce dernier est tellement vaste et complexe, qu'il en ressort à peine effleuré dans ses nombreuses composantes. *Islamochristiana* se propose de le reprendre périodiquement, au cours des prochaines années. D'ailleurs, les experts en christianisme et en islam connaissent fort bien toute les discussions relatives au concept de 'foi' et sont tout à fait conscients de l'importance de l'herméneutique dans la pensée contemporaine.

Tout en coordonnant les termes 'foi' et 'herméneutique', nous avons déjà fait le choix de leur champ d'application, à savoir celui des chrétiens et des musulmans qui adhèrent à une 'révélation' divine et qui se réfèrent à leur texte fondateur respectif, la Bible et le Coran, qu'ils considèrent comme 'textes sacrés'. Il y a donc une précompréhension herméneutique déjà orientée, qui ne nie pourtant pas la perspective 'laïque' et philosophique ; bien plus, elle en accepte pleinement les résultats là où ils peuvent enrichir, diversifier et réorienter l'herméneutique croyante. La 'révélation', tant chrétienne que musulmane, ne rejette pas a priori, mais intègre la recherche humaine, quand celle-ci contribue à faire comprendre plus profondément l'homme à l'homme et Dieu (ou son projet) à l'homme. En outre, de façon générale, la recherche théologico-philosophique des penseurs croyants chrétiens et musulmans a toujours suivi cette direction.

Pour introduire cette thématique, je propose d'analyser brièvement une petite péricope extraite de la Bible (*Proverbes* 22,17-19a), pour en extraire les liens possibles entre foi et herméneutique.

* Bibliste de formation, ex-étudiant du PISAI, il est actuellement le directeur de la revue *Islamochristiana*.

1. Un texte : Proverbes 22,17–19a

- ¹⁷Prête l'oreille et écoute les paroles des sages
et applique ton cœur à ma connaissance ;
¹⁸parce qu'il est doux, si tu les conserves dans ton ventre,
si elles sont fermes ensemble sur tes lèvres,
¹⁹afin que soit en YHWH ta confiance.

Je me limiterai à considérer deux aspects : a) la composition et le contenu du passage ; b) son caractère de texte inspiré.

a) Composition et contenu

J'ai traduit le texte hébreux de la manière la plus fidèle qui soit, pour chercher à mettre en évidence les connexions établies dans le texte lui-même, dans son actuelle formulation littéraire.

Cette brève péricope est une *invitation à l'écoute* qui ouvre la troisième section du livre des *Proverbes*. Stylistiquement parlant, elle est construite en forme d'instruction sapientielle, tout comme la plus grande partie de la section dont elle constitue l'ouverture. Le verset 17 contient deux exhortations coordonnées qui sont à l'impératif ; elles sont suivies, au verset 18, d'une motivation causale et, au verset 19, d'une proposition finale. Dans la littérature sapientielle, dont relève le livre des *Proverbes*, les motivations ont pour but de marquer l'importance des exhortations ou des admonitions, ainsi que d'ouvrir le débat entre celui qui enseigne et celui qui doit apprendre.

L'*objet* de tout ce passage est unique, à savoir les paroles (*debārīm*, pluriel de *dābār*). La 'parole' met en jeu une série de relations : elle unit celui qui parle à celui qui écoute (v. 17a), elle équivaut à la connaissance de celui qui enseigne (v. 17b, règle du parallélisme), elle est source de joie pour celui qui se l'approprie (18a), elle devient le moyen d'expression de celui qui répond et qui, à son tour, devra éventuellement enseigner (18b) et, enfin, elle est le fondement de la confiance en Dieu (19a).

La *modalité de l'écoute* est particulièrement intéressante. Les versets 17 et 18 présentent, en forme de chiasme, quatre organes de la personne, à savoir l'oreille, le cœur, le ventre et les lèvres : deux organes externes, au début et à la fin, et deux organes internes, au milieu ; nous avons là une façon expressive suggérant que la personne est totalement impliquée dans l'écoute de la parole. De plus, est indiqué le parcours de la parole : elle entre par l'*oreille*, elle rejoint le *cœur*, centre de la personnalité où sont prises les décisions, elle est élaborée dans le *ventre*, siège des sentiments et des pensées les plus secrètes, et finalement, elle peut à nouveau se présenter sur les *lèvres*, à la fois, égale à ce qu'elle était en entrant, et diverse quant à sa signification, parce qu'entre temps, elle a subi l'élaboration du sujet qui l'a écoutée.

Les *sujets* mis en relation par la parole sont essentiellement au nombre de quatre. Le premier est le maître de la sagesse (anonyme) qui invite à accueillir sa 'connaissance' ; le terme hébreux *da'at* indique qu'il ne s'agit pas d'une connaissance théorique seulement, mais surtout pratique, fruit de l'expérience. Le deuxième est le disciple (lui aussi anonyme) qui est invité à adhérer à la connaissance du maître. Le

troisième est désigné de manière générale ; ce sont les 'savants' anciens dont l'enseignement est condensé dans leurs paroles et passe à travers la connaissance du maître de la sagesse. Le quatrième est indiqué dans le dernier verset ; il s'agit de YHWH, le Dieu d'Israël, vers lequel se dirigent les paroles enseignées et écoutées, comme la fin ultime de tout le processus d'apprentissage.

Les interactions mises en évidence suggèrent, à leur tour, d'autres connexions et alludent à d'autres significations. On voit se profiler une chaîne de transmission dont le premier anneau est constitué par les sages (anonymes), le deuxième, par le maître de la sagesse (anonyme), le troisième, par le disciple (anonyme) qui écoute, assimile, élabore et, seulement à la fin, est en mesure de parler, après avoir parcouru tout le processus de l'écoute (cf. dans le même sens *Proverbes* 4,1-4). Mais, à la fin de ce parcours, il y a le quatrième sujet, la personne même du Seigneur, le seul qui soit désigné par son nom. De cette façon, est explicitement indiqué qu'il se situe à la fin du processus de l'écoute patiente de la parole et, implicitement, qu'il se trouve également à son début ; c'est, en effet, la 'connaissance' des sages qui est véhiculée par les paroles. Cela signifie que leur sagesse également conduisait au Seigneur. Donc la transmission des paroles est celle d'une expérience de foi, la parole humaine ayant des résonances divines. Autrement dit et selon un autre point de vue, les paroles des maîtres sont l'épiphanie humaine de la Parole de Dieu. La 'confiance' (*mibṭāh*), dont il est parlé au verset 19a, naît donc de la parole, se nourrit de la parole et conduit 'au-delà' de la parole.

Les relations véhiculées par la parole sont, en réalité, *interpersonnelles*. Le disciple est invité à entrer dans un réseau de rapports entre personnes. La parole est un 'symbole' qui lie entre elles les personnes ; et, dans la péricope qui nous occupe, elle met en évidence la hiérarchie des rapports. Ecouter, selon le langage biblique (pas seulement, d'ailleurs), signifie obéir, non pas tant ou seulement à la parole qu'à celui qui la prononce et dont elle est le symbole. En obéissant à la parole et en l'intériorisant, le disciple réalise quelle est sa place et 's'en remet' à son maître. Ce dernier, à son tour, n'est que la voix des anciens sages dont il propose les paroles. Quant à eux, ils renvoient au fondement et à la fin de tout leur enseignement, à savoir au Dieu d'Israël. Le fait que l'adhésion proposée au disciple ne soit pas présentée comme forcée et contrainte, mais comme libre et libératrice, est suggéré par la première motivation (v. 18a) qui traduit le plaisir de l'écoute et de la conservation de la parole.

La parole ouvre donc au *dialogue* et à la rencontre interpersonnelle, parce qu'elle ne naît pas à l'intérieur de celui qui écoute, mais à l'extérieur, d'un 'autre' qui demande à être hébergé. En outre, elle se présente comme *parole d'homme*, distillé humain, littéraire et expérimental qui conduit à Dieu. Elle s'ouvre horizontalement et verticalement, de façon ascendante et descendante, aux générations humaines et renvoie, à la fin, à la présence de Dieu qui habite l'histoire et les hommes. La parole, actuellement pensée comme langage, est le sens du vivre humain, en tant que plénitude relationnelle. Si la racine **erm* de 'herméneutique' est étroitement apparentée au latin (*s*)*erm*, d'où vient *sermo*, c'est-à-dire, 'parole, discours', l'herméneutique n'est alors que la science de la parole, selon ses multiples sens et ses relations infinies créées par elle. Il ne s'agit donc pas tant de tenir compte seulement du sens exact et lexicalement

correct de tel terme, ou de son contexte littéraire (sa fonction à l'intérieur d'une phrase ou d'une période) et historique – bien que ces étapes soient absolument nécessaires au processus herméneutique – que d'avoir conscience que 'dans' telle parole se 'manifeste' tout un monde de relations et de contacts qui sont 'symboliquement' alludés par cette parole, y compris la relation avec Dieu.

Si le passage que nous venons d'examiner est, à son tour, la transposition en contexte hébreux d'une 'sagesse' égyptienne – dans le cas présent, la sagesse d'Amenopé – les relations s'élargissent par la suite, tout en se précisant, du fait que les mêmes paroles dans le contexte hébreux n'ont plus la signification qu'elles avaient dans le contexte égyptien originel, parce que l'horizon herméneutique est changé. Toutefois, savoir que ces paroles proviennent d'une autre littérature et d'une culture étrangère loin de les appauvrir, enrichit au contraire les significations du contexte herméneutique d'arrivée.

La compréhension textuelle jusqu'à présent proposée n'est pas encore 'religieusement orientée'. Elle nous laisse entendre que c'est le texte en lui-même qui a un caractère religieux, en tant qu'il contient un message religieux explicite. Les étapes parcourues ont été celles d'une normale exégèse d'un texte ancien, à savoir la traduction la plus fidèle possible, sa structure littéraire, sa contextualisation dans le livre dont il provient et son contenu avec les possibles points d'accrochage qu'il propose.

Ce qui ressort de tout cela, c'est la centralité de la *parole* qui se présente dans sa vocation symbolique d'exprimer et de créer des liens horizontaux et verticaux entre les personnes, y compris celle de la Divinité, et dans le fait d'être chargée d'une dimension divine, tout en conservant ses propres caractéristiques humaines. La parole qui parvient au disciple est déjà donc une parole 'orientée' et déjà pleine de 'foi'. En adhérant à elle, le disciple adhère également à la foi de celui qui l'a invité à accueillir sa parole et entre ainsi dans une communauté de foi. Une herméneutique 'non orientée' découvre donc une 'parole orientée', pour en tenter l'interprétation. La question préliminaire pourrait donc être : comment une parole humaine peut être considérée 'Parole de Dieu' ? Et la réponse éventuelle – qui demeure provisoire et non définitive – serait que cette parole humaine est déjà consignée comme 'parole de Dieu' et acceptée comme telle. Ce sont la tradition et la communauté qui la considèrent de cette façon ; et, en s'intégrant à elles, l'individu accepte lui aussi la valeur 'divine' de la parole. En d'autres termes, il se crée une interaction inextricable entre la communauté, la foi de celle-ci, son Dieu et la parole, qui véhicule et exprime toutes ces relations.

b) Un texte fondateur

La seconde étape de l'interprétation de *Proverbes* 22,17–19a se greffe à la dernière observation qui précède. Le livre des *Proverbes* est considéré comme canonique par les juifs et les chrétiens.

Pour le judaïsme – et tout particulièrement le judaïsme post-biblique – le point de départ et de convergence de toutes les *miqra'ot* est la Torah issue de l'Alliance établie par le Dieu d'Israël avec son peuple sur la mont Sinaï. C'est donc la Torah

mosaïque qui joue le rôle de principe herméneutique à partir duquel toutes les Ecritures canoniques hébraïques prennent leur sens.

Pour le christianisme, le point de convergence de toute l'Écriture est le 'phénomène Christ' : l'incarnation, la vie, la passion, la mort et la résurrection de Jésus de Nazareth. Toute l'histoire qui l'a précédé – et les Ecritures en témoignent – existent en fonction de lui, même si elles ont une valeur autonome. Dans cette optique, le livre des *Proverbes* fait partie du Premier (ou Ancien) Testament qui, pour les chrétiens, doit être relu à la lumière de l'accomplissement en Christ, comme cela est asserté par le Second (ou Nouveau) Testament. La lumière projetée sur l'herméneutique de la petite péricope du point de vue chrétien est donc différente de l'éclairage juif. Ce n'est pas par hasard, si dans tout le Premier Testament considéré 'Parole de Dieu', les livres de loin les plus importants, selon la tradition chrétienne, sont les livres prophétiques.

Mais l'herméneutique chrétienne du texte doit-elle refuser l'interprétation juive ? Ou, bien plus, doit-elle récuser l'herméneutique 'laïque' du passage considéré ? Bien au contraire, une herméneutique 'chrétienne', même orientée par la foi, se préoccupera plutôt d'intégrer les deux, dans la mesure où elles mettent en lumière et soulignent des aspects objectifs du texte, pour en enrichir la compréhension. Eventuellement, elle s'en détachera seulement si les interprétations deviennent conflictuelles et inconciliables. L'élargissement et la réorientation de la visée herméneutique laisse entrevoir des perspectives nouvelles et inédites. A la lumière de Jésus-Christ, par exemple, la 'parole' qui renferme le contenu principal de *Proverbes* 22,17-19a reçoit une signification encore plus profonde. Elle trouve son sens plénier dans la Parole-Christ qui était près de Dieu dès le commencement, qui s'est faite chair et qui reconduit tout à Dieu (*Jean* 1,1-2.14.18). Cette même Parole lie ensemble, en tant que 'symbole', Dieu et les hommes, ainsi que les hommes entre eux horizontalement et verticalement, à travers les générations de ceux qui l'ont transmise et consignée : Parole de Dieu devenue parole humaine et parole d'homme qui contient et est Parole de Dieu. Les herméneutiques juive et philosophique, comme le témoigne l'ample production éditoriale actuelle, sont généralement bien accueillies par l'herméneutique chrétienne, quand elles aident à saisir des harmoniques plus amples et plus profondes du texte.

Si, pour les chrétiens, la Parole s'identifie avec Jésus-Christ, l'Écriture l'est au sens 'symbolique, sacramentel et analogique'. Elle demeure témoignage écrit éternel d'une histoire du salut que le Dieu de Jésus-Christ a voulu tisser avec les hommes. La dimension historique acquiert dans l'herméneutique chrétienne contemporaine une valeur déterminante, à partir des considérations complémentaires suivantes. D'abord, la Parole s'est incarnée dans l'histoire ; ensuite, les paroles 'inspirées' par l'Esprit de Dieu et devenues 'Écriture' ont eu, comme 'vrais auteurs', des hommes insérés dans l'histoire ; enfin, les chrétiens qui interprètent les Ecritures sont, à leur tour, insérés dans l'histoire et sont conduits depuis les Ecritures jusqu'au Christ ressuscité, Parole éternelle qui est dite 'ici et maintenant' dans l'histoire. C'est pourquoi, il y a eu, dans la tradition chrétienne, des herméneutiques scripturaires diverses, même si elles sont toutes parties du même 'événement fondateur', à savoir la résurrection du Christ ; et c'est aussi pour cela que dans les différentes confessions chrétiennes on procède à des

herméneutiques différentes sans être pour autant nécessairement opposées, comme le montre le mouvement oecuménique.

Les brèves remarques exposées jusqu'à présent ont pris en compte l'herméneutique contemporaine 'occidentale' et 'chrétienne' d'un texte biblique particulier. Des méthodes 'laïques' et 'religieuses' ont été intégrées harmonieusement, en vue d'une compréhension plus complète et afin que le texte en question puisse parler, sans être dénaturé, même dans le monde contemporain. Un identique parcours pourrait-il être suivi même dans le contexte musulman, en ce qui concerne le 'texte fondateur' et ce qui en découle pour la pratique religieuse ou, de façon plus générale, pour la foi ?

2. *Herméneutiques chrétienne et musulmane*

C'est à ce point que se rattache la contribution spécifique de la partie monographique de ce numéro d'*Islamochristiana*, dans lequel le thème de la révélation est central. On a vite fait d'exprimer le problème qui se pose : si, pour l'islam, le Coran 's'identifie' avec la Parole de Dieu, comment sera-t-il possible de lui appliquer les méthodes herméneutiques dites 'occidentales' ? Existe-t-il des herméneutiques musulmanes 'modernes' et, si elles existent, sont-elles acceptées par la tradition 'orthodoxe' des grandes universités qui forment les élites de la pensée religieuse ? Peuvent-elles être intégrées avec les herméneutiques occidentales, laïques et religieuses ? De toutes façons, la question du rapport entre parole humaine et Parole de Dieu s'est posée et se pose toujours même dans l'islam ; les longues discussions sur la création ou l'éternité du Coran en sont la preuve. Peut-il naître, de problématiques analogues, des interprétations semblables et compatibles entre elles ? Ou encore, une lecture 'croyante' doit-elle nécessairement partager une vision particulière de la foi ? Par exemple, est-ce que sera acceptée par des croyants musulmans une interprétation du Coran faite par des non-musulmans et, par des croyants chrétiens, une lecture de l'Évangile faite par des musulmans ? Qu'en est-il d'une lecture 'historique' non seulement du Coran, mais encore des principes qui en dérivent pour les communautés musulmanes et pour leur rapport avec les autres confessions de foi ?

Les articles qui suivent éclairent certains aspects de ce thème.

Michel Cuypers entre immédiatement dans cette problématique. On ne peut pas dire qu'il y ait encore une véritable exégèse et une vraie herméneutique 'modernes', c'est-à-dire, de matrice 'occidentale', du Coran, malgré les nombreuses études consacrées au Livre sacré de l'islam. Diverses raisons expliquent cette absence. D'abord, les études 'modernes' ont été faites, en général, par des non-musulmans qui ont appliqué au Coran les procédés scientifiques de la critique littéraire utilisables pour quelque texte que ce soit ; ensuite, l'impossibilité d'appliquer les recherches scientifiques, qui par définition ont pour objet la seule réalité humaine, à un texte considéré par la tradition musulmane comme purement divin ; enfin, de façon générale, les études occidentales concernent des points particuliers ou des aspects généraux transversaux, rarement elles proposent l'exégèse continue d'une sourate et

jamais celle du Livre dans son entier. D'où la proposition de l'auteur d'appliquer à la totalité du Coran une méthode exégétique également utilisée pour l'interprétation de la Bible, à savoir celle de la 'rhétorique sémitique', déjà expérimentée par lui, de manière plutôt positive, dans l'analyse de quelques sourates. Cette méthode synchronique permet de respecter le texte dans son intégralité, en mettant en évidence les connexions internes, grâce à une approche intra-textuelle, et, grâce à une approche intertextuelle, d'enrichir les significations de certains passages, au moyen d'une confrontation serrée avec d'autres textes sémitiques, comme la Bible.

Nasr Hāmid Abū Zayd affronte la question de l'interprétation du Coran, du point de vue chrétien, aux premiers siècles de l'islam et, tout particulièrement, par Jean Damascène et Théodore Abū Qurra. Nous avons là deux herméneutiques qui s'affrontent, pour essayer de s'éliminer réciproquement. Cependant, les représentants des deux systèmes se parlent et réagissent. L'appréciation globale de l'auteur est donc positive : même la polémique, quand elle suit les règles de la dialectique, produit de bons fruits. Le *kalām* serait né de la nécessité pour les musulmans de défendre leur propre révélation. C'est ainsi qu'ils ont eu l'occasion d'en explorer à fond le contenu et les implications.

Le parcours suivi par Michel Younès dans son article est analogue, mais encore plus articulé. La période envisagée couvre les VIII^e et IX^e siècles qui représentent un moment crucial dans les rapports entre christianisme et islam et dans la prise de conscience de leur identité respective. Les personnalités représentatives des deux points de vue sont Jean Damascène et al-Ash'arī. Le thème fondamental est celui de la révélation divine dans son rapport avec les Écritures ; la façon de raisonner est analogue chez les deux penseurs. Du point de vue herméneutique, l'apport le plus intéressant de Younès réside dans la situation du thème et du statut des Écritures sacrées à l'intérieur d'une série de rapports concernant la relation de Dieu avec le monde. C'est dans un tel contexte que les analogies et les différences apparaissent clairement ; et c'est à partir de l'étude très attentive à la façon selon laquelle les deux personnages étudiés se situent face à Dieu, que peuvent se tracer des pistes de réflexion et de dialogue pour aujourd'hui.

C'est sur le binôme *falsafa* et *kalām* que s'ouvre l'article de David B. Burrel qui propose un intéressant problème herméneutique relatif à la façon de penser la révélation, la relation de Dieu avec le monde et le rapport entre théologie et raison. La 'théologie philosophique' en islam réalise un passage assez significatif, en prenant les données de la révélation comme fondement de la construction philosophique ; nous avons là un parcours semblable à celui qu'a suivi, en grande partie, la philosophie théologique médiévale en milieu chrétien. La liaison entre herméneutique philosophique de la révélation et herméneutique théologique de la philosophie, dont le débat a été ouvert en particulier par al-Ghazālī, suivra ensuite une voie autonome chez d'autres auteurs 'orientaux'.

Michel Lagarde explore, parmi les diverses possibilités du signifié qui s'offrent dans le langage, celle de l'allusion dans le contexte arabo-musulman. A partir de textes extraits des œuvres de Muslim, traditionniste, d'Ibn 'Arabī, mystique, et de Fakhr al-Dīn al-Rāzī, commentateur du Coran, il montre, grâce à une analyse précise

et serrée, comment l'herméneutique ouvre des possibilités infinies qui dépendent, en très grande partie, des interprètes. Dans ce cas, le travail herméneutique est double : il y a celui de l'auteur considéré et celui de l'exégète actuel qui interprète l'auteur en question.

Giuseppe Scattolin joue aussi ce rôle d'interprète de l'interprète, en tentant de pénétrer dans le langage des textes soufis, et tout particulièrement dans l'œuvre principale d'Ibn al-Fārid. La 'fusion des horizons', dont parle l'herméneutique contemporaine, devient spécialement ardue dans l'interprétation des textes en question, étant donné que sont nécessaires, non seulement, une étude rigoureuse et attentive des textes, aux plans du vocabulaire, de la période historique et de la voie que le mystique est en train de parcourir dans son itinéraire vers Dieu, mais encore, l'empathie qui porte à éprouver le 'goût' de l'expérience mystique de l'union avec la divinité. A l'herméneutique soufie du Coran et de l'islam, il faut donc joindre l'herméneutique du mystique, de son langage et de son expérience.

Enfin, l'article de Mohammad A. Shomali cherche à illustrer le concept musulman de révélation, selon l'herméneutique shī'ite, tout en se limitant à souligner quelques traits épistémologiques et ontologiques qui font déjà apparaître quelques diversités par rapport à la vision sunnite. Nous avons là un témoignage évident, il va sans dire, de la fonction de la tradition et la communauté dans l'herméneutique tant du Coran que de l'islam.

Les questions qui demeurent ouvertes dépassent les réponses données, tout comme les sens d'un texte dépassent les interprétations possibles. Le processus herméneutique apparaît donc infini, parce que le langage et toute parole qui l'expriment sont symboliques ; nous avons donc affaire à une activité spécifiquement humaine qui interpelle et compromet, tout en renvoyant au mystère des relations interpersonnelles. Toute parole qui parcourt les siècles est filtrée par une communauté et passe à travers oreille-cœur-ventre-lèvres d'un individu et acquiert nécessairement ainsi des sens différents, multiples et bariolés. La Parole de Dieu, déjà riche de toute la prégnance humaine, se propose, pour le croyant chrétien ou musulman, comme une épiphanie de l'Ineffable ; en tenter l'interprétation est une aventure et un risque ; prétendre la réduire à une mesure purement humaine est téméraire et titanique. La parole de l'autre renvoie à l'Autre par excellence et, dans la recherche du son de sa voix, l'herméneutique de la foi découvre l'humble harmonie du silence.