

L'herméneutique scripturaire aux 8^e-9^e siècles *enjeux pour un dialogue islamo-chrétien*

L'herméneutique est un des lieux privilégiés où se pose la question du rapport au texte. En christianisme comme en islam, la complexité réside dans la manière d'approcher un texte qui provient de Dieu. Dans la mesure où il révèle la parole de Dieu, le texte requiert une réalité autre ; il réclame une médiation spécifique qui transforme les règles habituelles de l'herméneutique textuelle. S'il est donné de toute éternité ou s'il est créé dans le temps, le statut d'un texte de type religieux exige un traitement qui ne se confond pas avec les procédures linguistiques classiques. Sans vouloir développer ici l'apport d'une herméneutique religieuse à la science du langage, il s'agit de repérer comment la façon de considérer un texte transforme non seulement le statut de son transmetteur, mais aussi et surtout la conception de la révélation. Comment l'herméneutique religieuse met-elle en jeu l'implication de la raison dans la recherche du sens ? Quelle approche de Dieu, de soi et de l'autre apparaissent dans cet exercice pratiqué depuis la mise par écrit des paroles fondatrices ?

Aux 8^e-9^e siècles, ces problématiques se sont apparues comme des questions majeures et déterminantes de la foi tout entière. A la croisée de la patristique et du Moyen Age, l'herméneutique d'un texte religieux s'est avérée inséparable de la théologie dans son rapport à l'anthropologie. En christianisme, comme en islam, le regard porté sur Dieu et sa parole est intimement lié à la perception de l'homme et du monde dans lequel il vit.

Cette contribution se propose de revenir sur cette période de l'histoire pour comprendre sa spécificité. Au-delà d'une simple curiosité intellectuelle, elle constitue une des premières étapes clés dans la rencontre entre chrétiens et musulmans. A Damas, et par la suite à Bagdad, les échanges autour des thématiques liées au statut d'un texte considéré comme sacré forment l'essentiel d'un débat sans doute fructueux, parfois polémique. En prenant comme point d'appui les capitales des deux califats, celui des Omeyyades et celui des Abbassides, deux figures émergent : la première en la personne de Jean Damascène, un Père de l'Eglise du 8^e siècle, la seconde est celle d'Al-Ash'ari, né à Bagdad au 9^e siècle. Dans un premier temps, il s'agit de faire apparaître la cohérence interne à chacune des traditions religieuses comprise par le prisme de l'un de ses représentants « officiels ». Ensuite, nous nous attarderons sur les enjeux d'un dialogue islamo-chrétien, interrogé en fonction des différentes perceptions d'un texte censé manifester la parole de Dieu.

Première partie : L'herméneutique dans la tradition chrétienne de Jean Damascène.

En assistant à l'installation définitive de l'islam dans sa région, Jean Damascène ne témoigne pas uniquement des mutations sociale et culturelle de son époque, mais aussi de la transformation des écrits théologiques des penseurs chrétiens. Couronnant la période patristique, il accompagne l'entrée de la théologie dans une ère nouvelle : avec lui, elle passe d'une élaboration catéchétique de la foi à une « systématisation » sous forme de traités structurés. Son œuvre majeure intitulée *La source de la connaissance* en est une illustration¹. Constituée de trois parties, elle est rythmée par une explication des notions philosophiques, une recension des hérésies (y compris la nouvelle religion musulmane) et un exposé de la foi orthodoxe². La clarification conceptuelle est ainsi un moyen pour discerner l'hétérodoxie, afin de mieux établir les fondements de la vraie foi.

L'autre caractéristique majeure de Jean Damascène est son débat avec l'islam. Le rôle familial dans la cour califale lui a permis une certaine proximité avec les musulmans³. La théologie s'apparente à une démarche réflexive intégrant la discussion avec « l'autre ». Au 8^e siècle, cet « autre » renvoyait à l'islam

¹ Cf. Jean DAMASCÈNE, *Opera Omnia*, in : *Patrologia graeca*, saeculum VIII, 94, T. I, II, III., éd. J.-P. Migne, 1864. (Texte original en grec)

² Avec comme pivot une réflexion sur le statut du Christ, la Parole éternelle de Dieu, *La foi orthodoxe* est organisée en 100 chapitres. Ce qui deviendra, d'après l'historien de la philosophie Alain de Libéra, le noyau historique des sommes de théologie latinophones. Cf. A. de LIBERA, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, p. 69. Pour la traduction française de *La foi orthodoxe*, voir E. PONSROYE, Publication de l'Institut Orthodoxe Français de Théologie de Paris, Saint-Denys, Paris, 1966, 242 p. (Les pages indiquées dans l'ensemble de ce travail renvoient à cette traduction.)

³ Le grand-père de Jean Damascène, Mansour ibn Sarjoun (un prénom qui veut dire « le victorieux » et que Jean portera car il était l'aîné) continua à remplir le même rôle après la défaite des byzantins pour le compte des Omeyyades. Cf. La biographie de Jean Damascène rédigée en arabe au 9^e s. et éditée au Liban à Harissa en 1912 par C. Bacha sous le titre *Sirat al qiddis Youhanna al-dimashqî al asliyya tasnif al-rahib Mikha'il al-Sam'anî al-antakî* (*L'original de la vie de saint Jean Damascène, composée par le moine Michel Siméon d'Antioche*).

qui s'installe et prend une ampleur particulière. Il ne s'agit plus de catéchiser les fidèles venant du paganisme, l'urgence est d'exprimer sur sa propre foi en présence des musulmans. Après son retrait dans le monastère saint Saba en Palestine, il compose un deuxième texte sur l'islam sous forme de controverse entre un chrétien et un musulman⁴. Dans sa diversité, la pensée de Jean Damascène est traversée par la question de la connaissance de Dieu. Comment se dévoile-t-elle ? Qui peut être l'interprète de sa volonté ? Comment l'homme est-il en mesure de la nommer ? Quelle place tient l'expérience humaine ? C'est à ces interrogations que la première étape de notre étude cherchera à répondre en revisitant l'œuvre de celui qui est devenu « la voix orthodoxe » du christianisme tant en Orient qu'en Occident.

I. Le dévoilement de Dieu dans l'histoire à la racine de l'herméneutique patristique.

La réflexion sur l'herméneutique scripturaire chez les Pères de l'Eglise s'inscrit dans un cadre théologique large épouse l'histoire sainte de la Genèse au salut eschatologique. C'est ce qui donne à la créature la capacité de connaître le Créateur, de le nommer et d'interpréter sa volonté. Dans cette perspective, l'herméneutique se comprend à la lumière de la théologie du dévoilement divin par sa créature, par sa Parole et par l'Écriture sainte. Trois moments qui jalonnent la progression de notre analyse.

1. Le dévoilement de Dieu par la créature.

« La création, elle-même, par sa cohésion et par sa direction, proclame la magnificence de la nature divine »⁵.

Pour Jean Damascène, l'humanité, dans sa contingence, est prédisposée à reconnaître le Créateur puisqu'elle est modelée à son image et orientée vers lui. En contemplant la créature, la raison soude le lien entre l'ordre de la nature et l'ordre de la foi, et permet à l'homme de saisir la présence de Dieu. Ce premier niveau de connaissance s'amplifie avec l'œuvre divine dans le monde. Puisque Dieu n'est pas « derrière » ses actions, ses opérations font apparaître différemment son unique nature et offrent à l'homme la possibilité de la décrire positivement. La création et l'agir de Dieu conduisent à le désigner comme bon, vie, lumière, eau vive... Ainsi, par la condescendance et le dévoilement divins, l'homme n'est pas seulement en mesure de dire que Dieu est, mais aussi d'exprimer qui il est.

Cependant la connaissance naturelle inscrite dans l'ordre du créé ne prédétermine pas l'essence divine⁶. La transcendance du Créateur récuse toute immédiateté dans l'application à Dieu d'une parole humaine et son *incognoscibilité* alerte la raison sur le risque d'ériger en vérités éternelles des attributions divines éprouvées dans la contingence de l'existence créée. « Pour Dieu, souligne Jean Damascène, on ne peut dire ce qu'il est par essence ; ne conviennent à son propos que les négations. En effet, il n'est rien de ce qui est, non comme n'étant pas, mais comme au-dessus de tout ce qui est et transcendant à l'être même. Si donc il est une connaissance des êtres, ce qui est au-dessus de la connaissance sera entièrement au-dessus de l'essence ; et inversement ce qui est au-dessus de l'essence, sera aussi au-dessus de la connaissance. »⁷

Ultimement, les descriptions attribuées à Dieu sont à entendre dans une perspective *apophatique* quand elles désignent l'essence divine. Le décalage entre le mot et la réalité conduit la raison à percevoir les paroles humaines sur Dieu comme une approche qui ne l'enferme pas dans une définition délimitant son être. Celles-ci restent une ouverture toujours en attente d'un sens plus approprié qui vient de Dieu lui-même. « Tout ce que perçoit l'intellect distinctement au sujet de Dieu, écrit le Damascène, ne peut donc être exposé proprement avec des mots, mais nous sommes forcés de parler de ce qui nous dépasse avec ce qui nous est familier ; c'est ainsi que nous parlons du sommeil de Dieu, de sa colère, de sa négligence, de ses mains, de ses pieds... etc. »⁸

⁴ Ces deux textes ont été regroupés. Voir Jean DAMASCENE, *Ecrits sur l'Islam*, Présentation, commentaire et trad. Raymond Le COZ, (Sources chrétiennes 383), Paris, Cerf, 1992, 272 p.

⁵ J. DAMASCENE, *La foi orthodoxe*, livre I, ch. 1, p. 11.

⁶ Dans la première partie de son livre « *La source de la connaissance* », Jean Damascène distingue entre essence divine (*οὐσία*) et nature de Dieu (*φύσις*). Deux notions qui ne se recouvrent pas totalement. Ainsi, les attributs qui décrivent la nature de Dieu, ne peuvent en aucun cas déterminer son essence. En revanche, l'impossibilité de dire l'essence insaisissable de Dieu ne réduit pas l'homme au silence, ni Dieu à l'isolement.

⁷ J. DAMASCENE, *La foi orthodoxe* I, 4 (pp. 16-17).

⁸ J. DAMASCENE, *La foi orthodoxe* I, 2 (p. 12).

Ainsi, le maintien de la *cognoscibilité* et de l'*incognoscibilité* (la connaissance et l'inconnaissance, la compréhension et l'incompréhension) fait que l'ensemble de la théologie positive de Jean Damascène est traversé par une démarche apophatique : Dieu transcende les descriptions qu'on lui attribue et interdit toute univocité du langage à son égard⁹. Néanmoins, le caractère insaisissable de l'essence divine ne réduit pas l'homme au silence, mais l'invite à se dépasser en accueillant la surabondance qui lui vient de la révélation divine.

2. Le dévoilement par le Verbe et l'Esprit éternels de Dieu.

« Personne n'a jamais vu Dieu, le Fils Monogène qui est dans le sein du Père l'a lui-même enseigné. Le divin est ineffable et incompréhensible. 'Nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et le Fils si ce n'est le Père'. Et le saint Esprit semblablement connaît ce qui est de Dieu, comme l'esprit de l'homme connaît ce qui est de l'homme. »¹⁰

L'exposé de *La foi orthodoxe* s'ouvre sur ce passage qui résonne comme un critère théologique et anthropologique de la connaissance de Dieu et de son dévoilement au monde. A la différence d'une attribution humaine qui doit être traversée par une négativité, la Parole de Dieu n'est pas *quelque chose* de lui, mais le révèle pleinement. La différence radicale entre le Verbe et l'Esprit de Dieu et le verbe et l'esprit de l'homme s'exprime par l'inadéquation en l'homme entre sa parole et son intellect. En effet, la parole humaine est la traduction plus ou moins fidèle de son intellect, et de plus, son esprit est mortel puisque créé par autre chose que lui. Or en Dieu, il ne peut y avoir un moment où il serait privé de sa Parole et de son Esprit. Pour Jean Damascène, ces derniers sont, non pas des descriptions extérieures à Dieu ou l'émanation d'un jaillissement divin qui prendrait la forme d'une parole et d'un esprit, mais deux attributs éternels et « subsistants en soi ». Ainsi, ces deux *attributs-hypostases* n'ont pas uniquement une substance divine, mais ils ont, de toute éternité, une subsistance distincte : la même substance pour dire l'unicité, une subsistance différente parce qu'il n'y a pas de confusion entre Dieu et ses attributs éternels. Par la substance, le Verbe et l'Esprit sont les mêmes, par leur subsistance ils sont autres¹¹.

Dans cette perspective, la connaissance naturelle de Dieu et l'interprétation de son agir sont revisitées à la lumière de sa révélation. Cependant, en christianisme, cette dernière n'est pas une catégorie de connaissance qui se surajoute aux autres, mais la notion par laquelle on désigne la venue personnelle de Dieu dans le monde. Pour employer un langage contemporain, on dira que le Verbe et l'Esprit sont l'*autocommunication*¹² personnelle de Dieu. C'est à partir de cette assise fondamentale de la foi que l'herméneutique biblique est désormais comprise.

3. Le dévoilement de Dieu par l'Écriture.

Dans *La controverse entre un chrétien et un musulman*, Jean Damascène écrit : « Je n'appelle pas mon Écriture, dans sa totalité, paroles de Dieu, mais communications divines »¹³. L'écart que pose cette citation entre paroles de Dieu et Écriture caractérise la position chrétienne à l'égard du « livre ». La singularité du Verbe éternel confère à l'Écriture un statut particulier. Celle-ci n'est pas appelée parole éternelle de Dieu, mais l'expression des expériences communautaires témoignant de la Parole incarnée dans l'histoire. Les différents livres de la Bible sont considérés comme inspirés dans la mesure où ils renvoient à la révélation de Dieu en la personne du Fils. Ceci écarte leur perception comme des paroles dictées et transforme radicalement le statut de leur interprétation. Le refus d'identifier la Parole de Dieu à l'Écriture fait apparaître l'impossibilité de comprendre l'ensemble du texte au sens propre et littéral. Étant inspiré, donc d'origine divine¹⁴, le récit oblige en quelque sorte à son interprétation. Cette attitude n'implique pas seulement une diversité de rapports au texte, mais conduit aussi à mesurer autrement la place de l'homme dans son appropriation d'une parole venant de Dieu. Si l'essentiel est non pas le récit,

⁹ On trouve cette constante théologique chez tous les Pères de l'Église orientale, les Pères Alexandrins (Clément), les Pères Cappadociens (Basile) et les Pères syriaques (Ephrem le syrien, Cyrille de Jérusalem, Théodoret de Cyr). La connaissance de Dieu est une reconnaissance de sa présence. Voir sur ce sujet, Paul EVDOKIMOV, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, (Unité chrétienne), éd. Xavier Mappus, Lyon, 1967 ; et du même auteur, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, (Bibliothèque œcuménique 10), Cerf, Paris, 1969.

¹⁰ Cf. J. DAMASCENE, *La foi orthodoxe* I, 1 (p. 11).

¹¹ J. DAMASCENE, *La foi orthodoxe* I, 6 (p. 19).

¹² Le terme « autocommunication » est un concept clé dans la théologie de Karl Rahner. Voir à titre d'exemple son usage dans *Traité fondamental de la foi*, Paris, Le Centurion, 1983.

¹³ Jean DAMASCENE, *Ecrits sur l'islam*, op. cit., p. 241.

¹⁴ Dans *La foi orthodoxe* III, 17, Jean Damascène cite 2 Tim 3,16.

mais le récit en tant qu'il ouvre l'horizon sur une expérience humaine de Dieu, la lecture du texte et son interprétation dans la communauté qui célèbre deviennent un lieu où se vit le dévoilement de la Parole éternelle de Dieu. Les différentes interprétations reflètent donc une diversité d'expériences rendues possible par l'agir de l'Esprit qui est intimement lié à celui du Fils.

II. La théologie chrétienne ou l'herméneutique de la foi apostolique.

La prise en compte du dévoilement divin pour penser l'herméneutique biblique dans l'œuvre du Damascène n'est pas sans répercussions sur le statut de la réflexion théologique en tant que discours sur Dieu qui fait retour sur la révélation, sur l'expérience humaine et sur la tradition scripturaire et ecclésiale.

1. *L'herméneutique dans son rapport à la raison humaine.*

Etant une source authentique de connaissance, la raison ne fait pas uniquement partie de la structure anthropologique de la créature de Dieu, mais elle lui permet également d'être disposée à recevoir sa Parole. Cette réception jaillit comme le lieu où s'affirme et s'accomplit la sagesse humaine : loin d'instaurer une rupture radicale entre le révélé et le réfléchi, la création et la révélation font émerger l'attention particulière de Dieu à la structure de l'homme. La rédemption s'exprime ainsi par une providence qui accompagne l'homme vers son accomplissement ou sa divinisation. A l'image de son Créateur, l'homme a la capacité d'agir librement. Dans la pensée du Damascène, il y a une corrélation entre la raison et la liberté. Cette dernière est induite dans la raison et le changement¹⁵. A la différence des êtres sans raison, l'homme est libre de mener sa nature et de résister ou d'obéir à ses désirs. Dans sa vie, il est appelé à décrypter le sens des signes du temps, car le monde en mutation est en soi ni bon ni mauvais, ni à bannir ni à adorer, mais à comprendre et à transformer. Si tout ne dépend pas de la créature, le libre arbitre est à la racine de ce qui caractérise la créature de Dieu, à savoir sa responsabilité. Sans elle, on ne pourra pas ni louer ni blâmer¹⁶. Cependant, être libre dans ses choix ne signifie pas l'isolement et le repli sur soi. La réception d'une révélation inscrit dans une tradition où est interprétée l'Écriture sainte.

2. *La prise en compte de la Tradition dans l'interprétation de l'Écriture.*

L'impossibilité d'une herméneutique biblique sans la raison humaine, premier élément constitutif de l'être, fait apparaître un autre aspect tout aussi fondamental. La Tradition est en effet inséparable de l'Écriture. Si la révélation divine n'est pas contenue dans l'un à l'exclusion de l'autre, paradoxalement, elle leur est inhérente. La parole de Dieu révélée en Jésus-Christ fait du témoignage apostolique une tradition écrite et de la Tradition un lieu où se reçoit et se vit l'Écriture. Dans ce sens, l'Écriture est une Tradition écrite qui s'ouvre sur une célébration communautaire de la Parole de Dieu. Mais en raison de la diversité interne au christianisme, la Tradition revêt une deuxième signification : non seulement elle est le lieu de célébration qui, par le témoignage écrit, accueille la révélation divine, mais elle est aussi l'expression d'un accord sur les termes d'une foi partagée. Dans cette communion, la théologie, comme herméneutique de la foi apostolique, s'avère médiatrice d'une réception de l'Écriture proclamée et d'une authentique interprétation des fondements de la foi célébrée. A la différence de la Tradition et de l'Écriture, la théologie ne représente pas en soi un lieu de révélation ; sa médiation constitue le mouvement par lequel la Tradition et l'Écriture deviennent accessibles à l'homme et à la communauté chrétienne. C'est pourquoi, l'autorité des conciles n'est pas imposée au nom d'une vérité éternelle ou d'une infaillibilité inconditionnelle, mais elle est, à l'image de la confiance divine en l'intelligence humaine, le signe d'une orthodoxie rendue possible par la recherche de vérité fondée sur l'interprétation du donné révélé.

3. *La logique analogique, source de l'herméneutique biblique.*

Elaborée par Jean Damascène, la quête de l'orthodoxie se heurte toutefois à une pluralité d'interprétations. Que devient la vérité théologique face à cette réalité ? La structure de son œuvre, *La source de la connaissance*, donne à penser autrement la place et le rôle de l'hérésie. Si la raison repère, par une clarification terminologique, le sens de ce qui lui est donné à partir d'une démarche

¹⁵ Cf. Jean DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe* I, 27 (p. 90).

¹⁶ Ibidem.

philosophique, le discernement de la vraie foi est traversée par la recension de ce qui, puisant de la même racine, dévie. L'hérésie s'apparente ainsi à une étape épistémologique qui interdit sa négation ou sa simple récupération. Dans sa différence, elle est citée comme faisant partie de la recherche humaine d'une vérité donnée par la révélation. Cette attitude se démarque d'une démarche dite déductive qui part de la vérité révélée comme une preuve irréfutable de la foi pour tracer une frontière infranchissable entre le vrai et le faux. En effet, l'herméneutique de l'Écriture, fondée sur la révélation de la Parole de Dieu et ouverte sur l'expérience plurielle de l'homme, trouve sa source dans une autre forme de logique appelée analogique. Exprimant la ressemblance dans la différence¹⁷, l'analogique est appropriée par Jean Damascène comme un mode de pensée capable de dire le rapport de l'homme à Dieu, en refusant toute immédiateté réductrice de la transcendance divine, et en instaurant une similitude différenciée. Contrairement à une immédiateté univoque et à une différence équivoque, l'analogie alerte la théologie sur son risque d'exclure au nom d'une prétention à l'absoluité ou d'inclure au nom de son universalité. Fondée sur l'incarnation du Verbe et appliquée à l'herméneutique biblique, l'analogie fait apparaître différemment une parole attribuée à Dieu et à l'homme à travers l'expérience, sans risquer l'anthropomorphisme ou la réduction de Dieu à une essence déterminée par la raison humaine.

III. Une herméneutique théologique à l'épreuve de l'histoire et des cultures.

Prolongeant la réflexion sur l'herméneutique dans l'œuvre de Jean Damascène, il s'agit dans cette ultime étape de la première partie de repérer quelques enjeux qui développent les constantes théologiques de la pensée patristique. Le statut de l'Écriture dans son rapport à la Parole de Dieu fait apparaître la question de son universalité. Comment la révélation chrétienne rejoint-elle le croyant dans son historicité et les cultures dans leurs particularités ?

1. L'impact de l'herméneutique biblique sur la vie du croyant.

La mise à distance d'une lecture littérale de l'Écriture induit souvent une certaine insécurité quant à la façon de vivre une parole écrite. L'absence de repères fixes, voire rigides et imposés, met le lecteur dans une situation inconfortable. Comment faire dialoguer l'Écriture avec la vie du croyant, deux « en soi » marquées par une contingence, car inscrits dans l'histoire ? L'interprétation chrétienne de l'Écriture dans une perspective analogique et la distinction entre Écriture et Parole de Dieu semblent poser autrement la question de la prise en compte de l'expérience humaine dans la réception d'une parole universellement donnée. Au moment où la lecture d'une Écriture considérée comme sacrée invite, par sa répétition, à faire retour sur la parole de Dieu inscrite en elle ; dans une approche chrétienne, c'est la Parole Dieu qui, par l'Esprit Saint, s'actualise dans la vie du croyant. Le propre d'une herméneutique chrétienne est caractérisé par deux dimensions fondamentales : l'inséparabilité de la Parole de Dieu avec l'agir de l'Esprit Saint dans la vie du croyant qui reçoit une révélation divine, et le caractère indépassable de l'Écriture comme une médiation effective qui s'actualise en rejoignant le lecteur dans son histoire. L'orientation de l'histoire est ainsi transformée. Ce n'est plus un retour en arrière qui empêche la dégradation du sens, mais une présence ouverte à celui qui l'ouvre à son à-venir.

2. De l'herméneutique à l'inculturation théologique.

Le deuxième enjeu majeur du rapport analogique à l'Écriture dans la tradition chrétienne est ce qui sera désigné ultérieurement par le concept de l'inculturation¹⁸. A la différence de l'acculturation¹⁹, l'inculturation transforme la représentation de l'universel. Par l'herméneutique analogique, l'Écriture est universelle, non pas au sens où son contenu est à imposer indépendamment des cultures où elle est

¹⁷ Selon la tradition philosophique, l'analogie désigne la proportionnalité, c'est-à-dire, la ressemblance des rapports dans la différence des éléments. Voir PLATON, *Timée*, 32c., in : *Oeuvres Complètes*, trad. Léon Robin, (La Pléiade), Paris, Gallimard, 1950, pp. 447-448 ; et ARISTOTE, *Topiques* I, 17.

¹⁸ La notion d'inculturation a été préparée par une encyclique du pape Benoît XV en 1919 et réappropriée par les papes Pie XI (1926) et Pie XII (1951). Cependant la première utilisation missiologique remonte au jésuite belge Joseph Masson qui parla en 1962 de la « nécessité d'un christianisme inculturé d'une façon polymorphe » dans son article « L'Église ouverte sur le monde », in *Nouvelle Revue Théologique*, n°84, p. 1083.

¹⁹ L'acculturation est l'ensemble des phénomènes qui résultent du contact direct et continu entre les groupes d'individus de cultures différentes. L'influence d'un groupe dominant sur l'autre provoque un changement culturel signifié par l'adoption d'éléments étrangers à la culture d'origine. Il s'agit d'une assimilation totale ou partielle.

interprétée, mais en raison de sa rencontre avec chacune d'elles²⁰. En effet, l'irréductibilité du christianisme à la judaïté en tant qu'élément religieux à dimension culturelle, et l'appropriation de la logique grecque sans se confondre avec la culture hellène ont permis des rencontres différenciées et authentiques entre le message évangélique et les autres cultures. Sans les absolutiser ni les dépasser, ces expériences résonnent comme des lieux d'interpellation et de vérification. L'universalité de l'Écriture passe désormais par la particularité de chaque culture. Dans cette perspective, les premières expériences servent de repère contre un éventuel syncrétisme et une possible dérive absolutiste. S'il ne s'agit pas de glisser sous une forme de consensus interculturel qui traduirait une adaptation réciproque entre l'Évangile et les cultures, l'annonce de la Bonne Nouvelle ne transforme pas extérieurement la culture en la rendant étrangère à elle-même, mais la transfigure de l'intérieur. En s'incarnant dans une culture, le message de l'Évangile revit la kénose du Christ comme un chemin de conversion intérieure.

Conclusion de la première partie.

Se reposant sur la création et sur l'Écriture, nommer Dieu par ses attributs s'avère un acte éminemment herméneutique. Mais dans la pensée chrétienne, l'Écriture a un statut particulier. Si elle ne se confond pas avec la Parole éternelle de Dieu, leur inséparabilité fait d'elle une médiation normative sans qu'elle ne soit une voie exclusive. Cette approche invite à dépasser toute forme de littéralité, car le sens de la révélation de Dieu par sa Parole n'est dévoilé que dans un cheminement traversé par son Esprit. Le statut de la Parole divine conditionne ainsi la perception de l'Écriture et son interprétation. Cependant, cette détermination de l'herméneutique scripturaire par le statut de la parole divine n'est pas le propre du christianisme. En s'institutionnalisant, l'islam est confronté aux mêmes interrogations. Dans sa particularité, la tradition musulmane définit à sa façon le lien entre la Parole, le statut de l'Écriture et son interprétation. La médiation d'un rédempteur qui sauve par sa mort et sa résurrection est substituée par celle d'un Livre qui se présente comme une révélation à caractère salvifique. L'interrogation se pose donc sur la capacité donnée à l'homme de connaître et d'interpréter un Livre éternel qui fait « irruption » dans l'histoire des hommes par l'intermédiaire d'un prophète, Muhammad. Mais d'emblée, l'islam est traversé par une pluralité de positions. Celle qui représente la doctrine officielle, notamment sunnite, est portée par une école de pensée fondée au 9^e siècle. Sa compréhension n'éclaire pas seulement l'approche musulmane de l'herméneutique à cette époque, mais pose, semble-t-il, les jalons pour un dialogue entre le christianisme et l'islam.

Deuxième partie.

L'herméneutique dans la pensée musulmane d'Al-Ash'ari

Fondateur à Bagdad de l'une des plus importantes écoles de pensée, Abou-l-Hassan al-Ash'ari est né vers la fin du 3^e siècle de l'Hégire (9^e siècle de l'ère chrétienne). Mutazilite dans un premier temps, il se retourna contre son maître al-Guba'i et se « convertit » à la Tradition, c'est-à-dire au Coran et au *Hadith*²¹. S'il est impossible de reconnaître les vraies raisons de ce retour à la Sunna, le fondateur de l'ash'arisme est devenu le principal adversaire des mutazilites, les réfutant dans un texte fondamental intitulé : *Kitâb al luma'* (Le Livre du rayonnement). C'est au cœur de cette complexité, que la vie et l'œuvre al-Ash'ari prennent sens²². Devenu la voix officielle de l'islam sunnite, al-Ash'ari incarne une

²⁰ Voir sur ce point, Pedro ARRUPE, *Écrits pour évangéliser*, Paris, DDB, 1985.

²¹ La conversion d'al-Ash'ari eut lieu vers l'an 300 de l'Hégire, après la rédaction de la première partie de son livre *Maqâlât al Islamiyyînes* (Études musulmanes ou Traités des musulmans). Vraisemblablement, c'est à la suite des discussions avec son maître al-Gubba'i et l'insuffisance des réponses de ce dernier, qu'al-Ash'ari a renié ses positions premières et devient anti-mutazilite. Le récit de la conversion d'al-Ash'ari, cité par CASPAR, *Histoire de la théologie musulmane*, p. 175, dit ce qui suit : « Une des plus célèbres, selon sa légende postérieure, fait état de sa déception envers le mutazilisme à propos de la question de la prédestination. Il aurait posé à son maître al-Gubba'i la « colle » suivante : trois frères meurent ensemble ; l'un, adulte, a toujours obéi à Dieu ; le deuxième, adulte aussi, a toujours désobéi ; le troisième meurt enfant, avant l'âge de raison ; quel sera le sort de chacun d'eux ? Gubba'i répond : le premier ira au paradis, le second en enfer et le troisième n'est ni récompensé ni puni. Al-Ash'ari reprend alors : « et si le troisième reproche à Dieu de ne pas l'avoir laissé grandir pour qu'il lui obéisse et aille au paradis ? Gubba'i dit : « Dieu lui répondra qu'il savait qu'en grandissant il aurait désobéi et donc qu'il valait mieux pour lui de mourir enfant. » Alors al-Ash'ari répond : « et que dira Dieu si le deuxième lui reproche de l'avoir laissé grandir et lui désobéir ? Gubba'i resta coi et al-Ash'ari le quitta. Mais il est évident que cette anecdote, tardive, vise à mettre en évidence les contradictions de la doctrine mutazilite sur la rétribution selon les actes libres. » Cf. M. ALLARD, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'ari et de ses premiers grands disciples*, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1965, p. 25-26.

²² La vie d'al-Ash'ari, rapportée par al-Nadim (m. 379H/987 après J.-C) et Ibn Assakir, son disciple farouche, deux cents ans après la naissance de l'ash'arisme, est explicitée dans un livre d'al-Hatib al-Bagdadi (m. 463 H/1071 après J.-C.) ou encore *Kitab*

voie médiane entre le mutazilisme de tendance rationaliste et le hanbalisme, un courant plutôt fondamentaliste²³. En effet, mutazilisme et hanbalisme s'opposent et divisent les musulmans sur des conceptions fondamentales comme la nature du Coran, son interprétation, sa réception et sa transmission. Faut-il expliquer la révélation par elle-même puisqu'elle s'est transmise dans un langage clair ou bien faut-il avoir recours à des principes extra-coraniques pour mieux rendre compte de son sens divin ? Dit autrement, le temps est-il un facteur d'éloignement du « moment originel » appelant à transcender la durée et à lutter contre la dégradation du sens par un retour à une proximité presque littérale, ou bien l'histoire est-elle un gage d'une progression dans la mesure où elle s'enrichit par l'implication de l'homme qui reçoit un message révélé ?

I. Unicité de Dieu et diversité de ses attributs

A l'instar du christianisme, la connaissance de Dieu en islam passe par des signes (*ayât*) que Dieu pose comme jalons pour sa reconnaissance²⁴. Chaque acte divin est donc une marque de sa miséricorde inscrite dans la nature de l'opération. Cependant, au nom de l'absolue transcendance de Dieu, non seulement l'empreinte laissée par l'action divine ne dévoile pas son essence, mais elle fait apparaître une « rupture originelle » caractérisant l'ordre du créé²⁵. La radicale différence entre le Créateur et sa créature fait que la nature divine reste indescriptible à travers son agir. L'acte de créer ne conduit pas la raison humaine à nommer positivement celui qui est à l'œuvre dans l'histoire. Malgré son statut de « successeur » de Dieu, l'homme n'est pas modelé à l'image de Dieu.

1. De la rupture originelle au dévoilement de la parole divine.

La rupture irréductible entre Dieu et sa créature est toutefois « atténuer » par sa révélation. Celle-ci constitue un moment privilégié dans l'histoire des hommes et établit le mouvement par lequel Dieu manifeste une guidance pour suivre sa volonté. Le texte coranique s'inscrit dans cette démarche. Par l'intermédiaire de Muhammad, et à la suite des révélations précédentes faites à Moïse et à Jésus, il atteste l'unicité absolue de celui qui est à l'origine de la création. Mais cette parole qui dévoile les préceptes divins mentionne plusieurs noms par lesquels le croyant invoque son Dieu. Si l'acte d'attribution est l'effort intellectuel pour désigner positivement quelque chose, comment comprendre la présence dans une parole divine des noms et des adjectifs appliqués à Dieu ? Sont-ils des attributs éternels qui, à la différence des attributs opérationnels décrivent l'être de Dieu dans ce qu'il a de plus essentiels ou bien des qualificatifs accidentels à sa nature ? Faut-il les interpréter littéralement ou symboliquement ?

2. Une diversité interne à la tradition musulmane.

Les différentes écoles musulmanes se sont confrontées à ce type de questions. Leur réflexion sur le statut des attributs divins a fait émerger la volonté d'articuler l'interprétation des descriptions divines dévoilées dans le Coran et le principe de la transcendance qui préserve l'unicité absolue de Dieu²⁶. Pour les hanbalites, les attributs divins sont réels en Dieu du fait qu'ils sont mentionnés dans le Coran et les *Hadith-s*. Leur lecture littérale des textes considérés comme incréés les conduit à admettre toutes les

tayin hadith al-muftari fi ma nusiba ila l-imam Abi l-Hassan al-Asha'ri (Le livre qui montre l'erreur dans le discours de l'accusateur dans ce qu'il attribue à l'imam Abi l-Hassan al-Ash'ari), Damas, 1347H/1928-1929. Cf. *Tarikh Bagdad* (Histoire de Bagdad), XI, 346-347, n° 6189, trad. anglaise in MCCARTHY, *Theology of al-Ash'ari*, Beyrouth, 1953, pp. 139-141.

²³ Les différents livres d'al-Ash'ari sur la défense du kalâm contre les hanbalites [voir *Risala fi istihsan al-khaud fi 'ilm al kalâm* (Lettre dans l'amélioration du discours en science du kalâm). Dans ce travail, nous suivrons le texte édité par McCarthy, Beyrouth, 1952. (Texte en arabe, voir traduction en annexe)] et sur la réfutations des mutazilites [lire *Kitab al luma'* (Le Livre du rayonnement). Dans ce travail, nous suivrons le texte de l'éd. de McCarthy, Beyrouth, 1952. (Texte en arabe)] traduisent aux yeux des uns une évolution théologique et reflètent pour les autres une volonté de tenir deux réalités antinomiques, en critiquant le rationalisme excessif des premiers et le fondamentalisme régressif des seconds.

²⁴ Le verset 12 de la seizième sourate coranique est souvent cité pour asseoir cette conception : « Il a mis à votre service la nuit, le jour, le soleil et la lune. Les étoiles sont soumises à son ordre. Il y a vraiment là des signes pour un peuple qui comprend ! »

²⁵ Le verbe « créer » (*fatar*) signifie « opérer une rupture » (*foutour* ou *iftar*, rompre le jeûne), et un des noms divins est « al-Fatir » (celui qui sépare).

²⁶ On attribue le premier discours du kalâm à un certain Jahem ben Safwan (m. en 745 après J.-C./128H). Selon lui, la discussion sur Dieu concernait les attributs divins. Jahem a poussé jusqu'au bout la négation de tout attribut divin jusqu'au fait de dire que Dieu n'est rien ; et son adversaire Moukatel ben Soulaïman a pris la position inverse en faisant de Dieu l'image de l'homme. Cf. Albert NADER, *Introduction aux groupes musulmans, politiques et kalâmîtes*, Beyrouth, Dar al-mashreq, 1986³, pp. 41-42. (texte en arabe).

attributions qui y figurent. Même si certaines descriptions sont quelques peu anthropomorphiques, et donc en contradiction avec le principe de la transcendance absolue de Dieu, la foi n'a recours à aucune justification rationnelle. L'opposition apparente entre ce qui vient de Dieu et ce qui est propre à l'homme nécessite une soumission intègre à la parole divine, en dehors de laquelle tout est considéré comme ténèbres de l'ignorance. Incapable d'atteindre par lui-même la volonté divine, l'homme reçoit, telle qu'elle est, la parole transmise par Muhammad comme expression de la toute-puissance de Dieu.

La considération des attributions divines comme éternelles et effectives contraste avec la réaction des mutazilites pour qui l'approche des hanbalites est une atteinte à l'unicité et à la transcendance de Dieu. Parce que la différence entre le Créateur et la créature est radicale, « *nul n'est comme Dieu* » dit le Coran (s. XL, 11), l'acte d'attribution qui laisse entendre une certaine ressemblance, risque de réduire Dieu à une image de l'homme. Ce qui conduit les mutazilites à une compréhension figurative et métaphorique de tout attribut quand il est appliqué à Dieu. Il revient à la raison d'expliquer les substantifs et les termes anthropomorphiques qui se trouvent dans le texte révélé quand ils décrivent Dieu. Pour ces « rationalistes » musulmans, la raison reste en deçà de toute perception du Transcendant qui est inaccessible à l'homme. Tout attribut divin est donc à comprendre d'une façon symbolique et n'atteint en rien l'essence divine. Il y a une incapacité de dire quelque chose sur l'essence de Dieu, sinon on glisse dans le polythéisme. Contrairement à une interprétation littérale des hanbalites, les mutazilites rejettent toute attribution réelle concernant Dieu : on ne peut dire de lui que son unicité et son incomparabilité. A leurs yeux, les attributs sont des considérations rationnelles liées à la faiblesse de l'esprit humain. La multiplicité des attributions que l'homme applique à Dieu est impropre et ne le désigne point.

3. Critique d'al-Ash'ari : ni mutisme, ni littéralisme.

La position des mutazilites est jugée par le fondateur de l'ash'arisme comme l'expression d'une réduction de Dieu à l'idée parfaite, inaccessible et intangible. La négation des attributs substantiels entraîne inévitablement la négation de toute révélation, privant l'homme d'une parole sur Dieu et interdisant à Dieu le droit d'agir et de se manifester dans le monde. Ce qui serait en contradiction avec sa toute-puissance et sa volonté de créer. Un texte d'al-Ash'ari illustre la conception de l'unicité de Dieu (*tawhid*) selon les mutazilites qui rendent impossible tout dire sur la réalité divine. Hormis quelques affirmations positives comme par exemple « l'unicité », « la toute-puissance », « l'ancienneté » ou « l'omniscience », c'est la négation qui l'emporte.

« Les mutazilites convergent pour dire que Dieu est un et aucune chose ne lui ressemble. il entend et il voit, mais il n'a ni corps ni visage ni chair, ni sang. Il n'est ni personne ni essence, ni longueur, ni couleur, ni goût, ni odeur [...] ni longueur ni largeur, [...] ni communion, ni différence, ni nombre, ni côté, ni gauche, ni droite, ni devant, ni derrière, ni haut, ni bas, rien ne l'entoure, il ne connaît aucune temporalité, [...] Il est indescriptible, on ne peut rien lui attribuer d'humain contingent, [...] Il ne connaît aucune limite, il n'est ni engendrant, ni engendré, il est tout-puissant, [...] Les yeux ne l'observent pas, les consciences ne le conçoivent pas, l'imagination ne l'atteint pas, et il ne peut être écouté par les oreilles. Une chose qui n'est pas comme les autres choses, [...], il ne connaît ni sourire ni plaisir, le mal ne l'atteint pas, [...] Il ne s'épuise pas, ne vieillit pas, ne connaît pas de manque, il est sanctifié du toucher des femmes, n'a pris ni compagne ni fils. »²⁷

Prendre au sérieux le dévoilement de Dieu fait apparaître, aux yeux d'al-Ash'ari, la nécessité d'articuler une attribution positive et la foi en un Dieu, incomparable et incommensurable. Mais contrairement aux mutazilites et aux hanbalites, pour al-Ash'ari, le problème n'est pas à deux, mais à trois termes : la transcendance, la révélation et la raison. Il n'y a pas à exclure la révélation comme le font les mutazilites, ni la raison comme les hanbalites. Le dévoilement de Dieu dans un langage accessible aux hommes invite ces derniers à réfléchir autrement sur la nature de sa parole et sur la manière de la saisir.

II. Le statut de la parole de Dieu.

L'affirmation des attributs en Dieu est en étroite relation avec l'interrogation sur le statut du Coran. Cependant, si sa nature détermine celle des attributs qu'il contient, est-il lui-même un attribut essentiel à Dieu ou bien la manifestation de l'une de ses opérations contingentes ? Parole increée ou créée,

²⁷ AL-ASH'ARI, *Kitâb makâlât al-islâmîyînes (Livre des études musulmanes)*, éd. Ritter, Wiesbaden, Franzsteiner Verlag GMBH, 1980, p. 155-156.

l'adhésion à l'une ou à l'autre position n'est pas sans conséquences sur la compréhension de la révélation et sur le rôle de la raison humaine dans la réception et l'interprétation d'une vérité révélée dans l'histoire.

1. *L'éternité de la parole comme expression de sa divinité.*

Pour al-Ash'ari, dire que la parole divine est créée conduit nécessairement à mutiler Dieu en l'interdisant d'être, de tout éternité, parlant. A la différence de la justice et de l'injustice où l'on peut être à la fois dans l'une et dans l'autre, la parole et la non-parole font partie des catégories contradictoires : l'affirmation de l'une exclut l'autre et sa négation entraîne l'affirmation de l'autre. Ainsi, tout être vivant non parlant est nécessairement qualifié du contraire de la parole²⁸.

« Ce qui montre, d'après le syllogisme (*min al-kiyas*)²⁹ que Dieu est de toute éternité parlant, c'est que s'il était non-parlant, tout en étant celui dont on ne peut pas interdire la parole, on lui aurait attribué le contraire de la parole : le silence ou la mutilation. Et si on lui attribuait le contraire de la parole, il aurait été ainsi de tout temps. S'il en est ainsi, il serait impossible que le créateur s'anéantisse ou parle, car l'éternel ne peut ni s'anéantir ni devenir, sinon il faudrait qu'il ne soit ni parlant ni puissant, ce qui est inadmissible. Et si cela est impossible, l'affirmation que Dieu est éternellement parlant est démontrée. »³⁰

Par ce raisonnement logique, al-Ash'ari prouve que non seulement Dieu est parlant, mais que la parole lui est inhérente. Puisque seules les idoles sont muettes, il est donc inconcevable de penser qu'il a pu y avoir un temps où Dieu était incapable de s'exprimer. En effet, si une parole était accidentelle à Dieu, ou bien il la ferait exister en lui, ou bien dans quelque chose d'autre que lui. Or les deux hypothèses sont impossibles. L'Éternel ne saurait faire exister une parole en lui-même, car cela impliquerait qu'il soit le « lieu d'inhérence d'accidents » (*mahal lil-hawadith*). Mais il ne saurait faire advenir une parole dans quelqu'un d'autre que lui-même, parce que, dans ce cas, c'est cet autre qui serait parlant par cette parole. Une troisième hypothèse est aussi à exclure. Si Dieu ne saurait faire exister la parole en lui ou en quelqu'un autre que lui, il n'est pas non plus possible qu'une parole soit sans aucun support puisqu'elle ne peut en aucun cas être subsistante en soi (*qa'ima binafsiha*). C'est ce qui conduit al-Ash'ari à affirmer que si Dieu parle, sa parole ne peut être qu'une parole éternelle subsistante en lui et médiatrice de sa révélation.

2. *De l'éternité de la parole de Dieu à l'éternité du Coran.*

Faut-il toutefois admettre les paroles du Coran, forme et contenu, comme si elles avaient été prononcées, telles qu'elles, de toute éternité, par Dieu ? Confronté à ce type de problème, al-Ash'ari était face à deux positions diamétralement opposées. Les hanbalites affirmaient l'éternité du texte coranique dans sa matérialité. Le croyant doit donc répéter la parole sacrée dans la forme originare par laquelle elle lui est parvenue. En revanche, selon les mutazilites, le Coran est une parole créée. Ainsi, sa sacralité n'est pas au sens propre ou « physique » du terme. Le lecteur peut scruter la parole divine et l'interpréter rationnellement, sans mettre en cause le principe de la transcendance absolue de Dieu.

Voulant creuser une voie médiane qui ne cède ni à la littéralité, ni au symbolisme, al-Ash'ari tient ensemble deux affirmations, au premier regard, incompatibles. Il atteste d'abord l'éternité du Coran, et souligne ensuite le décalage qu'il peut y avoir entre la lettre et le sens de la parole coranique. Pour lui, s'il est impossible de dire que le Coran est créé, il est dans le même moment inconcevable de réduire la parole éternelle de Dieu à la matérialité d'un texte écrit.

« Si quelqu'un dit : 'pourquoi vous dites que Dieu Très-Haut est éternellement parlant et que la parole de Dieu est créée ?' On lui répond : 'on a dit cela car Dieu a dit : 'Quand nous voulons une chose, notre parole consiste à dire : 'sois'. Puis, c'est. Rien d'autre.'(Coran 16, 40/42) Si le Coran est créé, Dieu lui aurait dit « sois », le Coran étant le contenu de sa parole ; ce qui est impossible, car cela supposerait une

²⁸ Cf. AL-ASH'ARI, *Kitab al-Luma' fil-rad 'ala ahlé ziyagh wal bida'* (Livre de la lumière, réponse aux gens hérétiques), éd. McCarthy, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1952, éd. McCarthy, §. 45-47. (Référence désignée par *Luma'*).

²⁹ Nous traduisons le terme « kiyas » par syllogisme et non par analogie qui se dit en arabe « tamthil ». A la différence du syllogisme qui s'apparente à une logique déductive, l'analogie est, d'après Aristote, la mise en rapport de deux rapports : ce que A est à B, C est à D. C'est une logique non pas à trois, mais à quatre termes. Cf. ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, V, 6, 1131a, 31 et 1131b, 5-6.

³⁰ AL-ASH'ARI, *Luma'*, éd. McCarthy, §. 33, 7-13.

deuxième parole qui, dans son contenu, est liée à une troisième parole, et ainsi de suite jusqu'à l'infini. Cela est absurde et s'il en est ainsi, cela veut dire que le Coran est créé. »³¹

L'éternité de la parole de Dieu exprimée dans le Coran ne signifie pas pour autant, selon al-Ash'ari, l'impossibilité pour l'homme de comprendre son contenu. La distinction entre la lettre et la signification inhérente à celui qui parle s'avère le moyen par lequel la parole divine ne se réduit ni à la lettre ni à sa prononciation extérieure. Au moment où la lecture est une action créée, permettant aux êtres humains l'appropriation du texte par la répétition et la récitation psalmodiée, le sens ne peut être qu'incréd. L'exemple de Muhammad illustre, à ses yeux, la réalité de la parole divine : sa lecture humaine et miraculeuse du Livre éternel qui, loin d'altérer sa nature, est signe de son caractère divin. Le passage de la lettre prononcée humainement au sens divin et éternel inhérent au texte s'effectue par « la parole intérieure » : une entité qui réside dans le cœur de celui qui lit. La signification qui se trouve dans « l'au-dedans » du lecteur (*ma'na qa'im bi-n-nafs*) donne lieu à une lecture spirituelle au-delà de la littéralité et à distance de la considération métaphorique du texte coranique³².

III. L'interprétation d'une parole éternelle selon al-Ash'ari.

La volonté d'al-Ash'ari d'éviter la littéralité des hanbalites et le symbolisme des mutazilites le conduit à ressaisir la question de l'interprétation du corpus coranique dans son lien à la Tradition et à la raison. Si Dieu est éternellement parlant et si sa parole est nécessaire, la négation de l'un entraîne obligatoirement celle de l'autre. La parole révélée de Dieu constitue ainsi le pivot central de tout discours humain sur le Transcendant.

1. La méthode exégétique d'al-Ash'ari.

En cherchant à s'écarter de la répétition du texte coranique ou de sa rationalisation, al-Ash'ari conditionne la compréhension de la parole révélée par celle de son contexte propre. Selon lui, la réception d'une parole éternelle est déterminée par la tradition communautaire, culturelle et linguistique à laquelle le prophète Muhammad appartenait. Interpréter un texte nécessite la prise en compte de la culture arabe qui constitue le cadre naturel de la révélation coranique. C'est ce qui légitime, à ses yeux, le recours aux lexicographes, aux grammairiens et aux poètes arabes pour éclairer le texte coranique suivant ses propres règles de syntaxe³³. Au lieu d'opposer la parole divine à l'interprétation humaine comme le font les hanbalites ou de les confondre à la manière des mutazilites, l'accueil de l'un passe ainsi par l'acceptation de l'autre. L'herméneutique coranique apparaît dans cette perspective intimement liée à la tradition prophétique ou la Sunna. Deux sources majeures qui font émerger deux procédés tout aussi inséparables, à savoir le consensus de la communauté ou l'*ijma'* et le *qiyas*, traduit par le syllogisme, dans son rapport à l'opinion personnelle (le *ra'i*). La limitation aux deux premières sources conduit inéluctablement au traditionalisme, et leur assimilation à une démarche strictement humaine éloigne de la vérité. « Plusieurs des mutazilites et des qadarites, écrit al-Ash'ari, se sont écartés de la vérité. Leurs passions les ont entraînés à l'imitation servile de leurs chefs et des anciens qui les ont précédés. Ils ont alors interprété le Coran selon leur opinion personnelle, sans que Dieu fasse descendre aucun appui en faveur (de cette exégèse), sans qu'il n'expose aucun argument qui la soutienne. Cette interprétation, ils ne l'ont pas prise de l'envoyé du Seigneur des mondes, ni aux premiers parmi les anciens. »³⁴

Pour éviter l'anthropomorphisme du sens obvie et le symbolisme excessif du commentateur, l'initiateur de la voie médiane invite à interpréter le Coran par le Coran³⁵, ainsi que par les autres ressources mises au service du croyant. Maintenir en plus de la Sunna, l'*ijma'* et le *qiyas* articulé à l'opinion personnelle préserve l'intelligence collective, sans dissoudre la place de l'individu. Et tenir ensemble les quatre niveaux d'exégèse met fin aux présupposés personnels d'un commentateur-innovateur qui projette son opinion subjective. En insistant sur l'*ijma'*, al-Ash'ari fonde la légitimité d'une exégèse coranique sur la tradition communautaire dans laquelle le croyant s'inscrit.

³¹ AL-ASH'ARI, *Luma'*, éd. McCarthy, §. 27, 3-10.

³² Cf. D. GIMARET, *La doctrine d'al-Asha'ri*, (Patrimoines), Paris, Cerf, 1990, p. 203-204.

³³ Voir AL-ASH'ARI, *Ibana 'an ousoul ad-diyana (Preuve des fondements de la religion)*, III, 1, éd. Abbas Sabbagh, Dar an-Nafa's, 1994, p. 45-47. (Référence désignée par *Ibana*).

³⁴ AL-ASH'ARI, *Ibana* I, 1, p. 29-30.

³⁵ Al-Ash'ari explique les versets 22-23 de la sourate 75 par les versets 17 et 47 des sourates 88 et 36.

2. *Le kiyas appliqué au Coran.*

L'importance de la méthode du kiyas repose, aux yeux d'al-Ash'ari, sur l'équilibre qu'il instaure entre raisonnement personnel et consensus communautaire. Ainsi l'intelligence collective exprimée par l'accord unanime transforme la probabilité des prémisses initialement posées en une source de vérité qui ne s'oppose pas au donné révélé. C'est ce qui conduit le consensus de la communauté à jouer un rôle stabilisateur dans l'approche des sources fondamentales. Non seulement cette forme d'intelligence collective apaise et régule les tensions et les considérations les plus extrêmes à l'intérieur de la communauté, mais elle permet également une meilleure réception du Coran et de la Tradition. En effet, l'introduction du kiyas comme une source d'interprétation opère un déplacement majeur dans l'approche du Coran. D'une lecture « confessante » qui récite pieusement le texte d'Allah, le kiyas fait surgir une circularité constructive entre le sens éternel du texte donné et son appropriation dans l'histoire. Le croyant musulman n'est pas seulement un « lecteur » (*qari'*) du texte mais aussi un « parlant » (*mutakallim*) capable de construire un discours raisonné bâti sur la parole divine. Eclairée par les versets révélés, l'expérience humaine et communautaire acquiert une dimension nouvelle : elle devient le lieu qui oriente l'explication du texte. Qu'elle soit de type traditionnel ou rationnel, l'interprétation coranique est ainsi traversée par une dimension anthropologique. Contre toute forme d'immédiateté, le kiyas s'avère un principe critique pour dénoncer les dérives littéraliste et rationaliste dans la lecture du texte coranique, instaurant par le fait même une herméneutique conforme à la réalité de la révélation ainsi qu'à celle de la communauté des croyants.

3. *Les enjeux de la position ash'arite.*

En plaçant le Coran au cœur de la tradition prophétique et communautaire, al-Ash'ari s'approprie différemment son contenu. Il ne s'agit plus de considérer le texte comme une entité univoque. Un discernement est requis entre les passages qui devraient être interprétés littéralement et ceux qui se situent sur le plan symbolique. A ses yeux, il n'est pas permis de passer du sens littéral au sens métaphorique sans qu'il y ait une raison inhérente au texte ou une obligation à le faire. En effet, si le Coran était à lire selon le seul sens apparent, cela supposerait l'absence de toute contradiction, car le texte devrait s'imposer par lui-même, sans heurter la raison humaine. A l'opposé, si la totalité du Coran était à interpréter, il ne serait accessible qu'à une élite capable de déchiffrer son sens caché. Or, prendre au sérieux l'universalité d'un texte révélé conduit à prendre en considération non seulement son caractère éternel ou créé, mais aussi la diversité de ceux qu'ils l'entendent³⁶. Parce que tout le Coran n'est à interpréter ni selon son sens apparent ni selon son sens figuré, sa supposition éternelle exige une parole humaine pour le rendre significatif dans la vie du croyant.

L'inséparabilité des quatre sources de l'interprétation textuelle ne préserve pas uniquement le caractère universel de la parole de Dieu, mais détermine la différence entre une pensée orthodoxe et une tendance hétérodoxe. L'appropriation personnelle établie sur le syllogisme déductif doit rester en conformité avec l'effort communautaire. Néanmoins, au moment où al-Ash'ari ramène la pensée orthodoxe à l'*ijma'* contre les innovateurs, plusieurs siècles après lui, Averroès pense la possibilité d'une orthodoxie qui ne soit pas forcément en accord avec la communauté des croyants. L'auteur du *Traité décisif* illustre la possibilité de cette « innovation orthodoxe » par la question de la création ou du caractère incréé du Coran qu'il considère purement théorique et à laquelle il s'abstient de répondre³⁷.

Conclusion de la deuxième partie.

Devenu pour l'orthodoxie musulmane la Parole de Dieu, le texte coranique condense en lui toutes les interrogations. Concilier éternité d'une parole divine et interprétation par la raison humaine traverse la quasi-totalité de la « théologie » des écoles fondées au 9^e siècle. Les enjeux sont de tailles : l'invocation et la connaissance de Dieu par sa Parole et par ses opérations ne peuvent en aucune façon aboutir à altérer son unicité ou sa transcendance ; et l'interprétation de sa volonté dévoilée dans le texte coranique ne doit nullement conduire à l'effacement et à l'écrasement de celui qui la reçoit. Au-delà d'une oscillation stérile entre des positions extrêmes, représentées par le mutazilisme et le hanbalisme, l'originalité d'une

³⁶ A noter cependant que pour Averroès, la distinction entre les catégories des musulmans lisant le texte ne conduit pas seulement à hiérarchiser les stades de compréhension, plaçant les philosophes au sommet de la pyramide, mais surtout à concevoir l'unité de la vérité révélée comme validée par la raison.

³⁷ Cf. AVERROES, *Le Traité décisif*, Trad. de Marc GEOFFROY, Introduction d'Alain DE LIBERA, Paris, Flammarion, 1996.

voie médiane réside dans la recherche d'une réconciliation entre révélation et raison, lecture littérale et interprétation allégorique, expérience personnelle et accord communautaire.

Malgré la différence géographique et l'écart historique entre Jean Damascène et al-Ash'ari, le questionnement qui a préoccupé le « représentant » de chacune des deux traditions religieuses est assez similaire. En s'interrogeant sur la capacité du langage à nommer Dieu et ses manifestations dans le monde, en réfléchissant sur le statut d'un texte écrit dans son rapport à la parole divine, les deux démarches semblent attentives aux mêmes enjeux. La différence au niveau de la foi n'a pas empêché une similitude dans la quête de vérité. En quoi la fécondité intellectuelle de cette époque peut-elle éclairer un dialogue qui, parfois aujourd'hui, peine à avancer ?

Troisième partie

Enjeux pour une rencontre entre chrétiens et musulmans.

Les 8^e-9^e siècles sont très souvent assimilés à une période de luttes et de persécutions entre les chrétiens et les musulmans. L'augmentation numérique de l'un s'est effectuée au détriment de l'autre, par des moyens jugés par certains oppressifs. Cependant, et malgré la complexité des écrits de Jean Damascène sur l'islam et les musulmans, la relecture des deux pensées par le prisme de l'herméneutique scripturaire fait apparaître une originalité pouvant féconder le dialogue actuel entre chrétiens et musulmans. Dans un premier temps, cette originalité sera comprise à partir des points de convergence entre deux approches appartenant à deux religions différentes.

I. Les similitudes stimulantes entre deux traditions inscrites dans l'histoire.

Malgré leur *incontemporanéité*, l'exploration de la pensée des deux voix devenues officielles de leur tradition respective, laisse émerger plusieurs aspects similaires.

1. La connaissance de Dieu par ses attributs.

Chez Jean Damascène comme chez al-Ash'ari, la connaissance de Dieu par ses attributs constitue un point central. Ce langage, qui peut paraître aujourd'hui métaphysique ou abstrait, traversait indistinctement l'œuvre des penseurs de cette période de l'histoire. Pour l'un comme pour l'autre, et en raison de la différence radicale sur le plan ontologique entre le Créateur et sa créature, la connaissance de Dieu par ses opérations se démarque de toute mainmise sur son essence. Le Transcendant ne peut être atteint par la seule raison. Celle-ci est en attente d'une parole qui, non seulement révèle la volonté de Dieu ou son amour, mais dévoile le sens de la vie humaine. En différenciant les attributs essentiels des attributs opérationnels, Jean Damascène et al-Ash'ari placent, au cœur de la quête de Dieu, la place irréductible de l'Écriture. Cette autre voie de connaissance doit être à l'abri, selon les deux penseurs, d'une lecture littéraliste qui la réduirait à son sens obvie ou d'une interprétation complètement rationaliste qui la viderait de sa spiritualité. La lecture *apophatique* qui croise tout discours positif chez le Damascène et l'appropriation intérieure soulignée par les disciples d'al-Ash'ari interdisent l'exclusion d'une expérience humaine du divin. L'Écriture ne peut en aucune façon s'imposer à l'homme en dehors de son implication ou indépendamment de sa capacité à accueillir une parole révélée.

2. L'inscription dans une tradition.

Le « face-à-face » entre Jean Damascène et al-Ash'ari fait surgir un deuxième point de convergence. Pour l'un comme pour l'autre, le croyant qui s'ouvre à la connaissance de Dieu n'est pas un être isolé et coupé de toute racine. La tradition communautaire s'avère une régulation incontournable qui n'apaise pas uniquement les positions les plus extrêmes, mais s'érige en un lieu de vérité. Le témoignage apostolique d'un côté et l'accord de la communauté de l'autre sont aussi bien des sources de connaissance que des critères de vérité. L'implication dans une tradition marque chez les deux penseurs la confiance divine en l'intelligence collective. Le caractère indépassable de la communauté n'est pas en opposition avec celui de l'homme dans sa quête de Dieu. L'Écriture, en tant que réception/transmission de la parole de Dieu, maintient l'irréductibilité de l'un par rapport à l'autre. Sa diversité qui s'exprime par des passages à caractère allégorique et des textes appelant une explication littérale, est à l'image d'une communauté qui cherche, dans sa diversité, à rester cohérente et unifiée. La dialectique entre l'unité de l'Écritures dans la pluralité des interprétations est indispensable pour comprendre la diversité des individus ou des groupes à

l'intérieur d'une seule et même communauté. De plus, ce phénomène d'unicité dans la pluralité s'avère important pour saisir le rapport à la culture ou aux cultures. L'unique message dans la tradition chrétienne de Jean Damascène ne s'oppose pas avec la pluralité des cultures, mais au contraire la suppose. L'unique tradition culturelle du prophète arabe n'empêche dans l'approche musulmane d'al-Ash'ari la diversité des interprétations et des appropriations.

3. *Le caractère central de la « théologie ».*

Un ultime élément apparaît à la croisée des deux pensées. Dans les démarches de Jean Damascène et d'al-Ash'ari, une recherche de type théologique illustre une préoccupation commune³⁸. Dire quelque chose sur Dieu ne se résume pas à une série d'affirmations. Il s'agit à chaque fois d'argumenter, d'interpréter et de raisonner en reliant le contenu de la foi aux expériences de la vie. Le recours aux logiques philosophiques grecques témoigne d'une volonté de ne pas glisser dans une certaine tautologie de la foi. Dans son ouverture à l'Absolu, l'homme cherche la vérité en faisant retour sur la révélation pour la comprendre par les différentes ressources mises à sa disposition. Animée par une effervescence intellectuelle et spirituelle, cette quête de vérité ressaisit le sens de la foi en se démarquant des dérives possibles. A cet exercice se sont livrés les « représentants » du christianisme et de l'islam : Jean Damascène en repérant les hérésies de son temps et en synthétisant l'héritage considéré comme orthodoxe de la théologie patristique ; Al-Ash'ari en décrivant les différentes formes de communautés musulmanes existantes à son époque³⁹ et en forgeant une voie médiane entre des positions extrêmes qu'elles soient orthodoxes ou hétérodoxes. Dans l'un comme dans l'autre cas, il s'agit de prendre du recul par rapport aux tendances et aux affirmations, de débattre avec les conceptions jugées non conformes à la tradition de la foi et de défendre par une argumentation appropriée ce qui semble être la vérité. Les traités du Damascène *La source de la connaissance* ainsi que *La controverse entre un chrétien et un musulman* et les *Lettres* défendant ou nuanciant le raisonnement de la science du kalâm d'al-Ash'ari sont marqués par ce procédé.

II. Les irréductibles différences entre deux démarches interprétatives

Malgré les similitudes, plusieurs différences persistent entre les deux penseurs orientaux. Ces divergences se situent tant au niveau des fondements de la foi que sur le plan méthodologique.

1. *Le statut du texte écrit.*

L'interrogation sur la nature des attributs divins dévoilés par les Ecritures n'a pas reçu le même traitement dans les deux « théologies ». Pour Jean Damascène, ce n'est pas l'Ecriture qui révèle qui est Dieu, mais sa Parole en la personne de Jésus-Christ, le Fils Monogène. Ainsi un écart indépassable est instauré entre l'Ecriture et la Parole éternelle de Dieu. Témoignant de lui, le livre ne contient pas la Parole divine, mais la désigne. Celle-ci le dépasse. Si l'importance de l'Ecriture réside dans son origine divine, elle demeure cependant une « œuvre » humaine composée sous la conduite de l'Esprit. De même qu'il n'y a aucune séparation ou opposition, de même, aucune identification n'est possible. Dès lors, l'interprétation de l'Ecriture par la raison, par la tradition et par l'histoire s'enracine dans cette différenciation statutaire. En revanche, le dogme du Coran incréé, défendu par al-Ash'ari, a progressivement conduit la communauté musulmane à identifier la Parole divine avec le texte écrit et transmis par Muhammad. Le *mushaf* est devenu à son tour une Parole éternelle, rendant difficile toute étude de type historique et critique appliquée à une parole venant immédiatement de Dieu. Etant une « dictée directe », l'histoire n'explique pas sa constitution dans le temps. Une des différences majeures entre les deux traditions se situe sur ce point précis : au moment où pour l'une la Parole de Dieu est un Livre, elle est pour l'autre une Personne.

2. *Du statut de l'Ecriture à la méthode d'interprétation.*

Un deuxième point de divergence émerge à partir du statut de l'Ecriture. Il concerne le recours aux logiques philosophiques. A la différence d'al-Ash'ari et de ses disciples qui adoptent le syllogisme pour interpréter les Ecritures, Jean Damascène et plus tard Thomas d'Aquin réfléchissent suivant la méthode

³⁸ En islam, il n'y a pas de théologie au sens stricte du terme. C'est analogiquement que la démarche musulmane est ici désignée par ce concept.

³⁹ Voir *Kitâb makâlât al-islâmîyînes*, op. cit.

analogique. Dans le premier cas, la transcendance absolue de Dieu et sa radicale différence avec l'homme ont conduit les penseurs musulmans à privilégier une logique déductive en la transformant en un discours démonstratif. En effet, pour asseoir leur raisonnement sur une base solide, il a fallu substituer les prémisses hypothétiques et donc conditionnelles du syllogisme grec par des prémisses considérées comme absolues car reposant sur la vérité éternelle. En revanche, dans le second cas, la ressemblance dans la différence entre le Créateur et la créature, et la médiation du Verbe incarné interdisent toute extériorité entre deux entités hétérogènes et instaurent une continuité dans la discontinuité entre la révélation divine et le raisonnement humain. Ces deux logiques devenues des méthodologies théologiques ne sont pas sans impacts sur l'horizon de sens qui s'ouvre au lecteur. Au moment où, pour la tradition musulmane, c'est la figure du juste qui incarne celui qui se soumet à la parole divine, le christianisme met en avant la notion du libre arbitre comme à la racine de ce qui suscite la soif de Dieu.

III. Jalons pour un dialogue islamo-chrétien.

S'il ne s'agit pas d'idéaliser une période de l'histoire ou de répéter la réflexion de ceux qui l'ont marqué, l'objectif de cette ultime étape est de repérer quelques indications pouvant faire avancer la rencontre entre les chrétiens et les musulmans dans le respect de leurs différences et la mise en valeur de leurs similitudes. Que retenir de ce double sondage qui ne résume pas la richesse d'une époque d'un grand foisonnement intellectuel et qui ne traduit pas à lui seul la complexité d'une réalité assez mouvementée ?

1. Le dialogue et l'attitude réflexive.

En s'interrogeant sur la possibilité de connaître Dieu, les pensées d'al-Ash'ari et de Jean Damascène se sont montrées traversées par une démarche réflexive. Cette dernière ne reflète pas uniquement la qualité d'une œuvre, mais elle est une des assises fondamentales d'un dialogue fécond. L'articulation entre transcendance, révélation et appropriation humaine, qui s'est manifestée la pierre angulaire de l'édifice intellectuel tant chez l'un que chez l'autre penseur, fait percevoir paradoxalement l'échec d'un dialogue qui ne met pas au centre de ses préoccupations l'être humain dans sa recherche de l'Absolu. Une tradition non intériorisée conduit inévitablement à sa pétrification. Une approche qui se traduit par une intransigeance à l'égard de soi et une intolérance vis-à-vis d'autrui. En revanche, une démarche réflexive oblige le croyant à clarifier ses propres concepts en les purifiant de tout présupposé absolutiste. L'attention accordée à l'homme dans sa réception et son interprétation de la parole divine fait ainsi apparaître l'importance d'une quête de Dieu qui ne l'enferme pas dans des définitions et des schémas préétablis. Cette attitude ne préserve pas seulement l'intelligibilité de la foi, mais la rend par le fait même audible par autrui et appropriée à son contexte. Dans ce sens, accepter de faire intervenir la raison humaine pour accueillir, comprendre et argumenter empêche de juxtaposer le contenu de sa foi sous prétexte d'une provenance divine. Quand un regard est sereinement posé sur sa propre tradition, il induit par le fait même une relation apaisée vis-à-vis d'autrui.

2. De la réflexivité à la complexité de la réalité interreligieuse.

L'étude des similitudes et des divergences entre Jean Damascène et al-Ash'ari met en lumière une des caractéristiques majeures de cette période de l'histoire. En effet, les systèmes religieux n'étaient pas des entités incommunicables, et les interrogations ne se limitaient pas à une seule et unique religion enfermée dans son propre univers culturel. Aux 8^e-9^e siècles, on a assisté à une véritable circulation d'idées qui s'exprime par la translation du savoir et instaure un univers mental commun. La frontière, géographique, intellectuelle et religieuse, n'apparaît plus comme une barrière qui limite et sépare. Elle permet au contraire d'aller jusqu'au bout de soi sans s'accaparer de l'autre. De même, dans un dialogue, il ne s'agit pas d'occulter les ressemblances au risque d'opposer les croyances, ni de réduire les différences au risque d'affadir l'originalité et le caractère propre des interlocuteurs. Similitudes et différences invitent à penser la relation à la fois en termes d'ouverture, d'influence mutuelle et de confrontation conceptuelle. Dans ce jeu d'identité et de différence s'instaure une véritable rencontre ayant comme condition préalable une démarche rationnelle et réflexive. Rationnelle pour permettre son propre dépassement et son entrée en relation avec tout homme en quête de Dieu. Réflexive pour que sa sortie vers l'autre soit conjuguée à une prise de conscience de sa propre identité, suffisamment intériorisée, pour accepter son altérité. Sans cette double démarche, toute rencontre risquerait la dégradation en affrontement identitaire dans le refus

catégorique de l'autre. Et sans la prise en compte de l'expérience humaine, le dialogue cèderait au fanatisme religieux.

3. De la différence interne à l'acceptation de la diversité externe.

La fécondité de la pensée de ceux qui sont devenus les symboles de l'orthodoxie est en lien avec leur attachement aux différentes ressources mises à la disposition de l'homme pour connaître Dieu. Jean Damascène et al-Ash'ari ne se sont pas limités à une seule et unique voie. A leurs yeux, toute réduction est synonyme d'appauvrissement et d'absolutisation. Seule l'intégration d'une diversité interne peut conduire à l'acceptation de la différence externe. Si cela est vrai à l'intérieur d'une même tradition religieuse entre les différents courants de pensée, cette maxime s'avère un critère d'authenticité dans toute démarche de dialogue. La rencontre entre chrétiens et musulmans devient ainsi conditionnée par la prise en compte de chacune des traditions religieuses de sa propre diversité. L'œcuménisme confessionnel n'est pas une réalité à côté du dialogue interreligieux, mais il lui est inhérent. De plus, cette conception du dialogue oblige connaître autrui dans sa diversité interne. Ce qui mettrait fin à un double glissement fatal : l'essentialisme qui guette toute approche de l'autre et la réduction de sa foi à une entité quasi « chosifiée ». Dans la rencontre entre chrétiens et musulmans, honorer la diversité constitutive de toute démarche religieuse préserve ainsi d'une idéalisation inappropriée et d'une schématisation réductrice.

Conclusion

Le retour sur la pensée de Jean Damascène et d'al-Ash'ari a montré un point d'intersection édifiant pour toute rencontre interreligieuse, et surtout islamo-chrétienne. Le respect de l'être humain dans l'appropriation de ce qu'il considère comme provenant de Dieu ouvre un nouvel horizon de dialogue. En s'interdisant toute absolutisation violente des positionnements extrémistes, l'herméneutique scripturaire s'est montrée une force critique contre toute tentative intégriste. Mais en la coupant de sa racine culturelle et en faisant taire une interprétation suscitée par l'expérience humaine, l'Écriture sainte peut être transformée en un texte sacré, c'est-à-dire en un corpus isolé, séparé et intouchable. Si dans l'histoire des religions, et au nom du texte sacré, on a effectué des massacres et produit de l'obscurantisme, il semble que les traditions religieuses comportent en elles une force vive en mesure d'échapper à de telles impostures. Les Écritures constituent une véritable instance libératrice et prophétique à condition de les préserver des répétitions tautologiques et des visions univoques. C'est ainsi qu'elles deviennent non seulement des chemins de vérité pour ceux qui les empruntent, mais aussi des espaces de rencontre et d'interpellation réciproque et des lieux de ressourcement, d'apaisement et de dynamisme, à la croisée de la quête personnelle et de l'intelligence collective.

Michel Younès
Université de Lyon
Université Catholique
Faculté de théologie