

# *Scriptura:*

Nouvelle Série

vol. 8 no. 2

*Revue biblique des étudiants des cycles supérieurs de la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal.*

*Publiée deux fois par année.*

<i>Rédacteur en chef</i>	Francis Daoust
<i>Rédacteur adjoint</i>	Jean-François Breton
<i>Comité de lecture</i>	Farid Belgaid, Jean-François Breton, Francis Daoust, Sylvie Paquette Lessard, Sara Parks Ricker, Steve Robitaille, Jean- Sébastien Viard.
<i>Infographie</i>	Sabrina Di Matteo
<i>Trésorier</i>	Steve Robitaille
<i>Abonnements</i>	Jean-François Breton
<i>Collaborateurs</i>	Béatrice Bérubé (UQAM) Pierre Cardinal (Université Laval) Gaétane Forget (Université Saint-Paul) Janet Lamarche (Concordia University) Sara Parks Ricker (McGill University) Thérèse Savard (Univ. de Sherbrooke)

**[www.ftsr.umontreal.ca/scriptura](http://www.ftsr.umontreal.ca/scriptura)**

*Scriptura: Nouvelle Série*  
Faculté de théologie et de sciences des religions  
Université de Montréal - C.P. 6128, succ. Centre-Ville  
Montréal, QC, Canada, H3C 3J7  
*courrier électronique : francis.daoust@umontreal.ca*

Les articles publiés ne reflètent pas nécessairement l'opinion de l'éditeur.

Envoi de publication canadienne - Contrat de vente N° 0203440

Bibliothèque nationale du Québec

Bibliothèque nationale du Canada

ISSN 1495-9313



**INTERPRÉTATION ET  
TEXTES SACRÉS :**

**L'HERMÉNEUTIQUE MULTIFORME  
DES GRANDES RELIGIONS**

*Sous la direction de*

Francis Daoust

et

Sara Parks Ricker



Existe-t-il une religion qui fonctionne indépendamment de tout corpus littéraire sacré ? Il faudrait probablement chercher longuement et minutieusement afin de trouver le rare exemple qui confirme la règle. Les trois grands monothéismes sont bien connus pour la place dominante occupée en leur sein par leurs textes sacrés. Pendant de nombreux siècles, les Juifs ont conservé oralement puis consigné par écrit dans la Bible hébraïque le récit de leur histoire, radicalement marquée par les manifestations et les interventions multiples de Yahvé. Dans des genres littéraires très variés, ils ont exprimé cette expérience et cet échange intime vécus dans de grands moments de joie (telle que l'époque idyllique des règnes davidique et salomonique) et de grands moments de malheur (telle que l'époque de l'exil ou celle des persécutions conduites par Antiochus IV). C'est d'ailleurs en bonne partie par une relecture de ces écrits qu'un certain nombre de ces Juifs ont interprété la vie, la mort et la résurrection de Jésus de Nazareth comme une intervention radicale et définitive du Dieu d'Israël en faveur de l'ensemble de l'humanité. C'est fondamentalement par un retour aux Écritures<sup>1</sup> que ces premiers chrétiens ont saisi la nature et l'identité de l'homme qu'ils avaient suivi depuis la Galilée. Cette révélation fut à l'origine d'un ensemble de textes complémentaires aujourd'hui désignés sous le vocable de Nouveau Testament. Pour les musulmans, le Coran tient également un rôle de première importance. En tant que parole même d'Allah transmise au prophète Mahomet, le Coran est considéré comme sacré, incréé et éternel. Pour notre propos, il est d'ailleurs intéressant de noter que les musulmans désignent le judaïsme et le christianisme par l'expression *religions du Livre*. Les grandes religions orientales comptent également sur d'imposants recueils sacrés. Qu'il s'agisse des *vedas* de l'hindouisme, dont les origines se perdent dans la nuit des temps, ou des *sutras*, paroles

---

<sup>1</sup> Voir par exemple : Lc 24,25-27.32.44-47 ; Jn 12,38 ; 13,18 ; 15,25 ; 17,12 ; 18,9.32 ; 19,24.36 ; Ac 2,25.34 ; 3,18-25 ; 4,11 ; 10,43 ; 13,27.33-37.40-41.

## FRANCIS DAOUST

attribuées au Bouddha historique, ils occupent une place privilégiée dans leurs systèmes religieux respectifs<sup>2</sup>.

L'importance de ces textes à l'intérieur de leurs traditions religieuses est indéniable. Ils servent de fondement à la doctrine et aux dogmes et guident les croyants dans leur foi. Pour le christianisme, le bouddhisme et l'islam, ils ouvrent une fenêtre sur le temps, les lieux et les acteurs des événements fondateurs de la religion, liant ainsi les communautés croyantes d'aujourd'hui aux communautés croyantes de jadis. En tant que parole divine ou parole divinement inspirée, leur autorité ne saurait être mise en doute. Pour plusieurs, ils sont sans erreur et porteur de *la vérité*. Ils sont même, dans certains cas, objets de vénération.

Mais comment interpréter ces textes si importants ? Comment s'assurer de bien comprendre ces textes écrits il y a des siècles, parfois des millénaires ? Comment s'assurer que ces textes soient interprétés de façon à faire sens aujourd'hui ? Comment découvrir l'Histoire contenue dans ces textes et comment saisir l'histoire qui y est racontée ? Cette tâche, déjà considérablement ardue, s'intensifie davantage lorsqu'on insiste sur l'autorité de ces textes et lorsqu'on accentue leur caractère divin. En effet, comment déceler la volonté divine et comment interpréter la transcendante parole de Dieu ?

Voici quelques-uns des problèmes auxquels se sont frottés les huit auteurs qui ont contribué au présent volume. À travers leurs articles, nous remarquerons d'abord qu'on ne saurait réduire l'aliénation et les questionnements du lecteur d'aujourd'hui par rapport à ces textes anciens au fait qu'il est temporellement ou culturellement éloigné de leur contexte de rédaction. En effet, les

---

<sup>2</sup> Autour de ces écrits fondamentaux gravitent une constellation d'écrits auxquels sont reconnus un degré variable de canonicité. Pensons par exemple aux écrits apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament, à la *mishnah*, aux *talmuds*, aux *upanishads*, etc. Le présent volume se concentre cependant uniquement sur les écrits situés au cœur de ces grandes traditions religieuses.

## *Éditorial*

problèmes qu'il rencontre face à ces textes sont de même nature que ceux rencontrés par Maimonide au Moyen Âge ou par Origène à peine un siècle et demi après la rédaction du Nouveau Testament. Nous constaterons également que ces questions d'interprétation touchent les lecteurs de toutes les traditions religieuses, qu'il s'agisse des étudiants hindous qui apprennent à réciter parfaitement les *vedas*, des Pères de l'Église qui veulent instruire leur auditoire, ou de ces femmes musulmanes qui cherchent une interprétation du Coran plus juste pour leurs consœurs. Nous observerons surtout qu'il n'existe pas une seule, unique, parfaite et universelle façon de lire ces textes sacrés. Nous serons au contraire témoins d'une pluralité d'approches légitimes et sensées, conduites sur des textes variés, par des lecteurs se situant dans des contextes fort différents. Or justement, ne serait-il pas logique qu'on ne puisse faire sens de la parole de cet être divin, qui s'est fait connaître de différentes manières, qui a créé l'univers dans toute sa diversité, qui se révèle de nombreuses façons et qui touche chaque individu de manière distincte, que lorsqu'on l'aborde également par des chemins multiples et variés ?

Notre volume débute par deux articles qui portent, respectivement, sur le Nouveau puis sur l'Ancien Testament. Tout d'abord, l'article de Pierre Cardinal étudie le récit de la décapitation de Jean chez Matthieu. Son analyse, qui utilise divers outils d'exégèse synchronique, permet de dégager une structure concentrique qui met en valeur les jeux de pouvoir présents dans ce récit. Par la suite, l'article de Sara Parks Ricker s'intéresse à la question de la canonicité des textes bibliques à l'époque hasmonéenne. En utilisant l'exemple du premier livre des Maccabées, elle remet en question le concept de canonicité à cette époque et démontre que l'auteur de ce livre cherchait clairement à ajouter son ouvrage à la tradition scripturaire déjà existante.

Les deux articles suivants se penchent sur l'exégèse patristique. Dans un premier article, Jean-Sébastien Viard présente d'abord

## FRANCIS DAOUST

plusieurs points fondamentaux de l'herméneutique patristique et se concentre ensuite sur le cas spécifique d'Origène et de sa lecture fondée sur un triple sens des Écritures. Suit l'article de Sébastien Falardeau qui porte sur l'exégèse d'Augustin. En prenant comme exemple l'exégèse augustinienne d'Ex 3,14, l'auteur démontre que l'exégèse d'Augustin n'est pas une entreprise désordonnée et arbitraire, mais qu'elle répond à une logique cohérente et rigoureuse.

Des Pères de l'Église, nous passons aux rabbins juifs avec l'article de Mayaan Lustigman qui s'intéresse à l'exégèse de Maimonide. L'auteure y explique comment ce grand rabbin médiéval s'est efforcé de concilier d'un côté la Bible hébraïque et les écrits des rabbins et, de l'autre, les grands philosophes. Son analyse se concentre sur la nécessité du sens littéral dans l'herméneutique de Maimonide, tel que démontrée dans l'étude de Gn 28,12-15.

L'article suivant, rédigé par Jonathan Duquette, nous plonge au sein de l'herméneutique hindoue. Si, à première vue, cet univers culturel, religieux et scripturaire semble totalement étranger au lecteur ou à l'exégète occidental, cet article permet d'établir entre ces deux mondes des liens à la fois surprenants et féconds. On y traite en particulier de la question de l'autorité, de l'origine et du caractère révélé des *vedas*.

Le volume se termine avec deux articles qui font bien ressortir que l'herméneutique des textes sacrés n'est pas une question réglée, mais une problématique qui s'ouvre sur le futur. Tout d'abord, l'article de Dany Rodier présente les principes fondamentaux de l'herméneutique sémiotique de la théologienne Anne Fortin. Dans cet article, l'auteur montre comment Fortin fait théologie à partir d'une analyse sémiotique biblique, littéraire et discursive. Finalement, l'article de Farid Belgaid nous invite à prendre connaissance des efforts de plusieurs femmes musulmanes qui cherchent une égalité réelle entre les



## *Éditorial*

hommes et les femmes par le biais d'une appropriation des textes sacrés de l'islam et de l'exégèse de ces textes.

J'espère, au nom de toute l'équipe de *Scriptura : Nouvelle Série*, que ce volume saura vous plaire et vous inciter à approfondir la complexe question de l'interprétation des textes sacrés.

*Francis Daoust*  
*Rédacteur en chef*

SCRIPTURA  
Nouvelle Série

*Au nom de toute l'équipe de Scriptura : Nouvelle Série, nous tenons à remercier l'Association catholique des études bibliques au Canada (ACÉBAC), qui a financé presque entièrement la parution du présent volume par le biais de son programme de soutien aux projets des membres. L'ACÉBAC, fondée en 1943, a pour but principal de promouvoir l'étude scientifique de la Bible. Nous sommes honorés par l'appui de cette vénérable association et touchés par l'attention qu'elle porte à ses jeunes chercheurs.*

*Béatrice Bérubé  
Francis Daoust  
Sylvie Paquette Lessard  
Jean-Sébastien Viard*

*Membres de l'ACÉBAC*



*ACÉBAC*

*<http://www.interbible.org/acebac>*

## **La décapitation de Jean le Baptiste dans l'Évangile selon Matthieu. Quand le meurtrier s'exprime par la bouche d'une jeune fille**

---

*Par Pierre Cardinal\**

**L**es événements qui ont mené à l'exécution de Jean le Baptiste sont racontés par les évangélistes Matthieu et Marc (Mt 14,1-12; Mc 6,14-29). Contrairement à la majorité des études sur le sujet, nous analyserons l'épisode à partir de l'Évangile selon Matthieu qui présente une difficulté à cet endroit: la situation du récit dans le temps semble provoquer une rupture dans la succession temporelle des épisodes qui se rapportent à Jésus. Par ailleurs, le sort de Jean se joue à la cour d'un souverain dont on usurpe habilement un pouvoir. Nous verrons que le récit de la mort du précurseur fournit une grille de lecture pour l'approfondissement du récit de la passion<sup>1</sup>.

### **La borne temporelle « En ce temps-là »**

Après le passage de Jésus chez les siens, on quitte momentanément la Galilée pour suivre ce qui est arrivé entre-temps à Jean le Baptiste en Judée et dans les environs. Le narrateur raconte en continu les circonstances de la mort de Jean après coup, à l'occasion d'une parole prononcée par Hérode à propos de Jésus.

L'épisode s'amorce avec la formule « En ce temps-là » (Mt 14,1). On trouve un premier exemple de l'emploi d'une expression similaire en Mt 3,1: « en ces jours-là paraît Jean le Baptiste » prêchant et baptisant dans le désert de Judée. Pourtant, l'Évangile se situait précédemment à Nazareth en Galilée alors que Jésus n'était encore qu'un enfant.

---

\* L'auteur est étudiant à la maîtrise en théologie à la Faculté de théologie et des sciences religieuses de l'Université Laval.

<sup>1</sup> On trouvera dans les notes des observations comparatives en regard de la version de Marc (Mc 6,14-29).

Les expressions de ce type agissent comme des *bornes temporelles* pour marquer une nouvelle étape ou le début d'un nouveau volet du récit, sans nécessairement entretenir de liens très étroits avec ce qui précède. Leur utilisation sera alors un moyen d'amorcer une histoire qui se déroule en parallèle, dans un lieu différent et qui met en scène d'autres personnages. On peut alors parler d'une *relocalisation* du récit, comme c'est le cas ici<sup>2</sup>.

### **Le problème de la continuité temporelle**

L'épisode de la décapitation raconte comment l'union illégale qu'entretenait Hérode avec l'épouse de son frère, entraînera éventuellement la perte de Jean le Baptiste qui dénonçait publiquement la situation. Le lecteur savait depuis un bon moment déjà que Jean avait été livré et jeté en prison, mais jusqu'ici, il en ignorait les raisons (Mt 4,12; 11,2). La narration des événements est précédée d'une déclaration d'Hérode à propos de Jésus dans lequel il reconnaît Jean, maintenant décédé. C'est l'occasion de revenir sur les circonstances ayant mené à l'emprisonnement de Jean, puis à son exécution. Mais étrangement, l'Évangile se poursuit à partir de ce point, au lieu de reprendre son cours dans le temps du récit principal, c'est-à-dire dans le prolongement du chapitre 13, avant que le récit ne soit interrompu par la rétrospective. En effet, les versets 12 et 13 situent l'épisode de la multiplication des pains qui va suivre, en continuité avec la décapitation de Jean, qui n'était pourtant qu'un retour en arrière placé là pour expliquer sa mort à la faveur de la déclaration d'Hérode<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Il est significatif à cet égard que la déclaration d'Hérode à propos des pouvoirs de Jésus apparaisse après un long passage de l'Évangile où il n'accomplit que très peu de miracles. Comparer le verset qui précède l'entrée en scène d'Hérode avec celui de Marc dont le récit n'est pas relocalisé par une borne temporelle (Mt 13,58; Mc 6,13).

<sup>3</sup> Pour un état de la question, voir T. DONALDSON, « "For Herod had arrested John" (Matt. 14:3): Making sense of an unresolved flashback », *Studies in Religion / Sciences Religieuses* 28 (1999), p. 35-36.

## LA DÉCAPITATION DE JEAN LE BAPTISTE...

Pour aborder correctement le problème de la cohérence temporelle posé par l'épisode, il importe de considérer le moment où la nouvelle de l'exécution de Jean parvient aux oreilles de Jésus, car la distance que doivent parcourir les disciples de Jean pour rejoindre la Galilée est importante<sup>4</sup>. La vitesse de la narration n'est pas proportionnelle au temps que dure chacune des actions qu'elle décrit<sup>5</sup>. Le voyage à partir de la forteresse de Machéronte, située dans les monts de Moab, représente un trajet suffisamment long pour que les événements déjà racontés à propos de Jésus puissent se dérouler en parallèle. De sorte que les disciples de Jean peuvent très bien avoir rejoint Jésus à un moment du récit qui est postérieur à son passage à Nazareth (Mt 13,54-58)<sup>6</sup>.

Ainsi, au lieu d'interrompre le récit de la vie de Jésus pour rendre compte des événements relatifs à Jean au moment où ils se sont produits, l'auteur a repoussé la narration de l'épisode juste avant que Jésus n'apprenne la triste nouvelle de la bouche des disciples de Jean, partis le retrouver en Galilée. Le récit de

---

<sup>4</sup> Entre Tibériade en Galilée et la forteresse de Machéronte en Pérée, l'endroit le plus plausible où l'auteur met en scène l'anniversaire d'Hérode est la place forte située en face de la Judée, de l'autre côté de la mer Morte. Jean baptisait dans le Jourdain, frontière naturelle entre la Judée et la Pérée (Mt 3,1-5). C'est d'ailleurs à Machéronte que Flavius Josèphe situe l'emprisonnement de Jean (*Antiquités juives* 18,109-125). Voir H. HOEHNER, *Herod Antipas*, Cambridge, University Press, 1972, p. 146-148. Lorsque Jésus retournera dans cette région, les Pharisiens lui tendront un piège en lui posant une question à propos de la répudiation, vraisemblablement pour qu'il se compromette lui aussi envers Hérode (Mt 19,1.3).

<sup>5</sup> À propos de la durée et de la vitesse d'un récit, voir D. MARGUERAT, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*, Paris, Cerf, (1998), 2004, p. 110-114.

<sup>6</sup> Il reste que la relocalisation du récit provoquée par l'utilisation d'une borne temporelle est tellement vague que dans l'esprit de l'auteur, la déclaration qu'elle présente peut très bien avoir été prononcée par Hérode bien après le passage de Jésus chez les siens, réduisant d'autant le besoin d'invoquer la durée du trajet des disciples pour démontrer que Jésus apprend la nouvelle de la mort de Jean après les événements qui sont racontés au chapitre 13. Rappelons que l'utilisation d'une borne temporelle pour présenter la prédication de Jean avait resitué le récit plusieurs années plus tard (Mt 3,1).

PIERRE CARDINAL

Matthieu reste donc temporellement et spatialement centré autour du personnage de Jésus.

**La structure du récit**

On remarque tout d'abord que l'ordre suivant lequel les personnages de la fille, d'Hérodiade, de Jean et de Jésus apparaissent après la décapitation est inverse à celui de leur première mention avant la mort de Jean. Plus encore, ce sont les événements qui les concernent qui trouvent leur correspondance mutuelle de chaque côté de ce point tournant. Nous sommes en présence d'un récit qui adopte une forme concentrique.

A En ce temps-là, la renommée de Jésus parvint aux oreilles d'Hérode le  
tétrarque [...]  
B « Celui-là est Jean le Baptiste! Le voilà ressuscité des morts [...] »  
C C'est qu'en effet Hérode avait fait arrêter, enchaîner et  
emprisonner Jean,  
D à cause d'Hérodiade, [...]  
E la fille d'Hérodiade dansa en public [...]  
F elle lui dit: « Donne-moi  
G ici, sur un plat  
H la tête de Jean le  
Baptiste. »  
I Le roi [...] envoya  
décapiter  
H' Jean dans la  
prison.  
G' Sa tête  
F' fut apportée sur un plat  
E' et donnée  
D' à la jeune fille,  
C' qui la porta à sa mère.  
B' Ses disciples (sic) vinrent prendre le cadavre  
A' et l'enterrèrent;  
puis ils allèrent informer Jésus.

Le fait d'avoir retardé jusqu'à ce moment le compte rendu de l'arrestation de Jean et de son exécution, permet la mise en place d'une telle structure. On constate qu'en toute logique, la

décapitation est l'événement central du récit<sup>7</sup>. Mais nous verrons ultérieurement que ce n'est pas la seule raison qui justifie cette disposition symétrique et ordonnée.

### **Hérode et sa conception du pouvoir**

La déclaration initiale de l'épisode est plutôt étrange. Hérode se méprend sur l'identité de Jésus et, mis à part la mort de Jean, le contenu ne semble pas avoir de grands rapports avec le récit qu'il sert à introduire<sup>8</sup>. Pourtant, l'auteur prend la peine d'en faire une citation.

C'est en définitive à Jean qu'Hérode attribue le pouvoir de Jésus de faire des miracles. Cette relation est exprimée dans le texte grec par la préposition *dia* qui se traduit par « à cause de » (Mt 14,2). Cette même préposition est utilisée à deux autres endroits dans la péricope: C'est « à cause d'Hérodiade » qu'Hérode avait jeté Jean en prison, et c'est « à cause des serments et des convives » qu'attristé, il ordonne la décapitation du prisonnier, même s'il s'agit d'une occasion de réjouissances (Mt 14,3.9)<sup>9</sup>. On trouve aussi deux formulations qui expriment une relation causale au moyen de *hoti* et de *hothen*: Malgré son désir, Hérode s'empêche d'éliminer Jean par peur de la foule, « parce que » Jean est considéré comme un prophète (Mt 14,5). Et plus loin, en

---

<sup>7</sup> Pour un compte rendu des structures proposées chez Marc, voir C. FOCANT, « La tête du prophète sur un plat », *New Testament Studies* 47 (2001), p. 344-345 et la note 35.

<sup>8</sup> Certains ont vu dans cette déclaration une référence à la tradition du prophète de la fin des temps; voir F. MOLONEY, « Mark 6:6b-30: Mission, The Baptist, and Failure », *The Catholic Biblical Quarterly* 63 (2001), p. 657-658. Donaldson s'intéresse à l'effet de lecture que cette déclaration produit; DONALDSON, « "For Herod had arrested John" (Matt. 14:3) », p. 41-46.

<sup>9</sup> Il était inapproprié de demander la mort d'un homme dans des circonstances telles qu'un banquet d'anniversaire. La façon dont la fillette formule la demande vise à contourner l'aspect limitatif de ce contexte. Voir D. DERRETT, « Herod's Oath and the Baptist's Head », *Biblische Zeitschrift* 9 (1965), p. 56.

PIERRE CARDINAL

raison de sa danse séduisante, la jeune fille plaît à Hérode, « de là » le serment de lui donner ce qu'elle demanderait (Mt 14,7)<sup>10</sup>.

Toutes les explications amenées par des termes exprimant la causalité concernent le personnage d'Hérode, et toujours dans ses relations avec les autres personnages. Elles montrent que ses actions sont dictées par la volonté des autres, que ce soit Hérodiade, la foule, la fillette ou les convives, même si cela implique un agir différent de sa pensée. De plus, sa déclaration montre qu'il explique les pouvoirs de Jésus en reconnaissant la personne de Jean ressuscité agissant à travers lui. Son premier réflexe est de chercher qui opère en sous-main et c'est ainsi que, de façon générale, le personnage d'Hérode semble concevoir sa propre autorité, comme le montre les considérations qui motivent ses décisions. Son rapport aux autres en tant que figure d'autorité est le véritable sujet du récit<sup>11</sup>.

**« J'ai eu peur du peuple et je lui ai obéi. » (1 S 15,24b)**

Le comportement qu'adopte Hérode peut être rapproché du péché de Saül (1 S 15,19-26). Alors que Dieu avait commandé à Saül, par le biais du prophète Samuel, l'extermination des Amalécites et de tout ce qui leur appartenait de vivant, Saül laisse le peuple prendre le meilleur du bétail. Quand Dieu reproche à Saül de ne pas l'avoir écouté, celui-ci reconnaît avoir eu peur du peuple et lui avoir obéi (1 S 15,24). En conséquence, Dieu enlèvera la royauté à Saül. Le texte grec de la Septante insiste davantage sur cet aspect en montrant Saül qui, d'entrée de

---

<sup>10</sup> On trouve donc en grec cinq formules qui introduisent une clause explicative en seulement huit versets: *dia touto*, *dia Hêrôdiada*, *hoti hôs prophêtên auton eichov*, *hothen meth'horkou*, *dia tous horkous kai tous sunanakeimenous*.

<sup>11</sup> Deux des cinq relations causales manquent dans la version de Marc. De plus, la citation qui établit un lien de cause à effet entre les pouvoirs de Jésus et une supposée résurrection de Jean n'est plus attribuée à Hérode. Ajoutons que chez Matthieu, toutes les citations s'adressent à Hérode ou émanent de lui.



## LA DÉCAPITATION DE JEAN LE BAPTISTE...

jeu, répond: « Parce que j'ai écouté la voix du peuple<sup>12</sup>. » Dans la Bible hébraïque, il soutient d'abord avoir écouté la voix du Seigneur (1 S 15,20)<sup>13</sup>.

### **Le motif traditionnel du récit de cour**

L'épisode de la décapitation de Jean a été rapproché de plusieurs récits de l'Ancien Testament<sup>14</sup>. Parmi les liens proposés, celui qui reconnaît une parenté avec le récit d'Esther à la cour du roi perse Assuérus a été étudié en détail par Roger Aus<sup>15</sup>. Nicole Wilkinson Duran propose de considérer ce rapprochement avec le livre d'Esther dans la perspective d'un genre littéraire appelé « récit de cour royale » (*wisdom court legend*)<sup>16</sup>. Ce type de récit met en scène un personnage juif (ou hébreu) à la cour d'un roi

---

<sup>12</sup> Traduction française de la LXX: B. GRILLET et M. LESTIENNE, *La Bible d'Alexandrie. Premier livre des règnes*, Paris, Cerf, 1997, p. 277-280.

<sup>13</sup> Notons que c'est au cœur de ce passage que se trouve pour la première fois énoncée cette préférence de Dieu en faveur d'un agir qui respecte sa volonté (1 S 15,22). On trouve des formulations analogues de cette préférence divine au détriment du sacrifice dans les livres d'Osée, d'Amos et de Michée (Os 6,6; Am 5,21-24; Mi 6,6-8). Or, il s'agit là d'un thème récurrent dans l'Évangile selon Matthieu (Mt 5,23-24; 9,13; 12,7; 23,23).

<sup>14</sup> Le récit le plus fréquemment mentionné est celui qui présente Élie opposé au roi Achab dont la femme Jézabel a fait un adorateur du Baal. Elle voudra faire périr Élie (1 R 16,29-19,2). Déjà saint Jérôme avait remarqué les ressemblances avec ces personnages (Jérôme, *Commentaire sur Matthieu* 2.14.4). Son commentaire est reproduit dans M. SIMONETTI, dir., *Matthew*, tome 2, (*Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament*), Downers Grove (IL), InterVarsity Press, 2001, p. 3.

<sup>15</sup> R. AUS, *Water into Wine and the Beheading of John the Baptist*, (*Brown Judaic Studies*, 150), Atlanta (GA), Scholars Press, 1988, p. 39-74. Il a travaillé à partir de la version de Marc, laquelle fait paraître davantage de correspondances avec le livre d'Esther.

<sup>16</sup> N. WILKINSON DURAN, « Return of the Disembodied or How John the Baptist Lost His Head », dans G. Phillips et N. Wilkinson Duran, dir., *Reading Communities, Reading Scripture. Essays In Honor Of Daniel Patte*, Harrisburg (PA), Trinity Press International, 2002, p. 281-283. L'auteur s'appuie sur une étude de Lawrence Mitchell Wills qui a défini le genre à partir de nombreuses traditions de cette époque: L. WILLS, *The Jew in the Court of the Foreign King. Ancient Jewish Court Legends*, (*Harvard Dissertations in Religion*, 26), Minneapolis (MN), Fortress Press, 1990.

étranger. Sa vertu l'amène à être faussement accusé mais le roi lui rend justice en reconnaissant son mérite et en condamnant ceux qui l'avaient dénoncé<sup>17</sup>. Bien qu'il reprenne les principaux éléments de ce motif traditionnel, le compte rendu de la décapitation contraste fortement avec celui-ci en présentant un dénouement qui lui est tout à fait contraire.

Wills signale que dans ce type de récit, on assume généralement que la cour royale tient son habilité à rendre justice de Dieu lui-même<sup>18</sup>. Or, le récit de Matthieu dépeint un souverain qui prend ses décisions en fonction des autres. Ainsi, le récit de la décapitation présente le constat qu'en suivant cette voie, un roi ne tient plus son autorité de Dieu et que par conséquent, ses décisions seront contraires à la justice divine.

### **Un prototype du récit de la passion**

La décapitation de Jean le Baptiste a souvent été vue comme une anticipation du récit de la passion, notamment par la similitude du vocabulaire utilisé<sup>19</sup>. À la lumière des observations faites sur l'épisode de la décapitation, des liens plus étroits apparaissent quant au *modus operandi*, qui pourrait s'énoncer comme suit: Le meurtrier ne peut atteindre la victime qui est juste. Lorsqu'à la faveur d'une parole prononcée par le souverain, celui-ci accorde sans droit de regard un pouvoir décisionnel à un tiers qu'il considère innocent, le meurtrier dispose d'un moyen pour

---

<sup>17</sup> L'épisode où Daniel est jeté dans la fosse aux lions est représentatif d'un tel récit (Dn 6).

<sup>18</sup> WILLS, *The Jew in the Court of the Foreign King*, p. 21, relevé dans DURAN, « Return of the Disembodied or How John the Baptist Lost His Head », p. 282.

<sup>19</sup> Voir D. ALLISON, *Studies in Matthew. Interpretation Past and Present*, Grand Rapids (MI), Baker Academic, 2005, p. 225-226. D'autres ont fait ressortir les parallèles à partir de l'Évangile de Marc; voir par exemple B. STANDAERT, *L'Évangile selon Marc. Composition et genre littéraire*, Nijmegen, Stichting Studentenpers, 1978, p. 68-82; FOCANT, « La tête du prophète sur un plat », p. 346-349.

## LA DÉCAPITATION DE JEAN LE BAPTISTE...

parvenir à ses fins. Un groupe est pris à témoin pour faire respecter l'engagement contracté.

Pilate cède au peuple rassemblé devant lui, le droit de vie ou de mort sur Jésus. Les grands prêtres et les anciens persuadent les foules et ce sont elles qui réclament la libération de Barabbas et la crucifixion de Jésus (Mt 27,20-23)<sup>20</sup>. Jusque-là, les foules s'étaient comportées comme un personnage passif<sup>21</sup>. Le récit cherche à montrer qu'elles constituent un lieu d'influence pour l'intention meurtrière. Situait la justice plutôt dans le respect de l'engagement pris envers elles, les foules n'auront que faire de l'innocence de Jésus lorsque Pilate dira: « Quel mal a-t-il donc fait ? » (Mt 27,23). Le gouverneur acquiescera finalement à leur demande pour éviter que le tumulte n'augmente encore (Mt 27,24). Ce qui revient à dire que Pilate, comme Hérode devant ses convives, craint d'affronter la multitude<sup>22</sup>.

En outre, le compte rendu de la passion reprend certains aspects des récits de cour royale. Contrairement à Hérode, Pilate n'est pas juge et partie dans l'affaire qui se joue<sup>23</sup>. Il exerce son autorité avec perspicacité: il comprend rapidement que c'est par jalousie que les Pharisiens ont livré Jésus et est parfaitement conscient de l'innocence de ce dernier (Mt 27,18.23-24). Selon

---

<sup>20</sup> La demande des Pharisiens de faire mourir Jésus n'est pas citée dans le texte, tout comme celle d'Hérodiade, alors que l'Évangile selon Marc cite Hérodiade explicitement (Mc 6,24).

<sup>21</sup> Dans le récit de Marc, la foule s'avance d'elle-même pour réclamer à Pilate la possibilité de choisir un prisonnier (Mc 15,8).

<sup>22</sup> Comparer avec l'Évangile de Marc où Pilate cède simplement parce qu'il veut contenter la foule, et non pas parce qu'il craignait sa réaction violente (Mc 15,15). En plus d'être l'agent de ceux qui souhaitent la mort de Jésus, la foule remplit aussi le rôle de témoin de la promesse. (Au banquet d'Hérode, ce sont les convives qui remplissaient ce rôle.) Ajoutons qu'au commencement de son ministère, Jésus enjoint son auditoire à ne pas jurer (Mt 5,33-37).

<sup>23</sup> « The king in the court legends [...] essentially has the role of sitting over the court with absolute power. He is usually equally disposed to all courtiers, except when one courtier is rightly or wrongly viewed as opposed to the king and his welfare. » WILLS, *The Jew in the Court of the Foreign King*, p. 11.

## PIERRE CARDINAL

les récits traditionnels de cour, il aurait dû s'ériger comme l'ultime rempart contre l'injustice.

Enfin, le récit de la passion met en évidence le délestage de la responsabilité face au meurtre. Lorsque Judas, pris de remords, réalise la portée et les conséquences de son geste, les grands prêtres et les anciens le renvoient à lui-même: « C'est ton affaire ! » (Mt 27,4). À son tour, Pilate, confronté à un résultat qu'il désapprouve, répliquera la même chose à la foule et s'en lavant les mains, se dira « innocent de ce sang » (Mt 27,24)<sup>24</sup>. La foule est un personnage anonyme, tout comme l'était la fille d'Hérodiade d'ailleurs. Cette fragmentation de la responsabilité face au crime facilite la mise à mort de Jésus. C'est ainsi qu'il peut être successivement livré, jugé et condamné à mourir sur la croix. Il se fait crucifier par personnes interposées, mais ne l'est par personne en particulier.

### **Une stratégie qui s'est élaborée peu à peu**

Les Pharisiens avaient précédemment essayé de piéger Jésus lorsqu'ils le questionnèrent à propos de l'impôt à payer à l'empereur (Mt 22,15-22)<sup>25</sup>. On constate que déjà dans cet épisode, quelques éléments du plan meurtrier se mettaient en place: les Pharisiens restent dans l'ombre et envoient leurs disciples qui amènent avec eux des représentants du pouvoir<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Ces citations sont absentes de l'Évangile selon Marc, ce qui rend moins manifeste le délestage de responsabilités. Et comme il y paraît moins que Pilate agit contre sa volonté, les meurtriers ne semblent pas s'être autant joués du pouvoir et s'en être servis pour obtenir un résultat contraire à sa volonté.

<sup>25</sup> Depuis Mt 12,14, les Pharisiens cherchent à faire périr Jésus, en lien justement avec un épisode où Jésus leur reproche de privilégier le sacrifice au détriment de la miséricorde (Mt 12,7). Mais les Pharisiens, les grands prêtres et les anciens du peuple craignent aussi la réaction de la population (Mt 21,26.46; 26,5).

<sup>26</sup> Il s'agit d'ailleurs de la seule mention de leurs disciples dans l'Évangile (Mt 22,16). Dans la version de Marc, les Pharisiens vont directement voir Jésus avec les Hérodiens, ce qui ne permet pas de voir le raffinement graduel de leurs tentatives pour éliminer Jésus (Mc 12,13).

### **Une structure à l'image du propos**

L'allure innocente du personnage qui demande la tête de Jean ne fait pas qu'augmenter l'effet dramatique, elle sert à illustrer le schéma renversé de l'exercice du pouvoir. L'image d'un souverain acquiesçant à la demande d'une fillette contre son gré est forte. Elle ose même utiliser l'impératif à l'endroit d'Hérode, que le narrateur appelle « roi » pour l'occasion (Mt 14,8-9)<sup>27</sup>. La tête de Jean passe des mains de la jeune fille à celles de sa mère et refait ainsi, le chemin de la hiérarchie qui a commandé le meurtre et à laquelle « le roi » se soumet. C'est le monde à l'envers, comme l'illustre bien la structure du récit dans laquelle les événements se correspondent un à un autour de l'exécution elle-même, mais en ordre inverse<sup>28</sup>.

### **Conclusion**

La comparaison du texte matthéen avec la version de Marc a permis de mettre en relief l'intention qui se dégage du premier Évangile et qui est intimement liée au contenu du récit, jusque dans sa structure même. L'évangéliste ne cherche pas tant à raconter les circonstances exactes de la mort de Jean le Baptiste qu'à mettre en place un motif théologique en prévision du récit de la passion. Ce motif dépeint un dirigeant qui accorde une certaine autorité à un tiers qu'il croit neutre, en négligeant que ce tiers, maintenant investi d'un pouvoir décisionnel, sera l'objet d'influences néfastes de la part de celle ou de ceux que dénonçait le juste. Coïncé par sa parole donnée, le dirigeant cèdera finalement devant la pression d'un groupe qui s'associe par le fait même au meurtre. L'usage d'une rhétorique narrative aussi

---

<sup>27</sup> Hérode Antipas n'était pas roi à proprement parler. À la mort de son père Hérode le Grand, le royaume fut partagé entre ses quatre fils, d'où le titre de tétrarque que l'on rencontre au premier verset du chapitre.

<sup>28</sup> Duran en est arrivée à un constat similaire à partir du récit de Marc: « the fonction of this story in the gospel is to make a graphic contrast with these ideas of human justice. [...] the proper order, of which the royal court is the emblem, is upside down. » DURAN, « Return of the Disembodied or How John the Baptist Lost His Head », p. 283.

## PIERRE CARDINAL

élaborée est destiné à mettre en lumière les circonstances qui ont pavé la voie au mal. C'est le principe intégrateur du récit.

\*\*\*

**RÉSUMÉ :** Au-delà de la discontinuité temporelle que semble provoquer la manière dont se termine l'épisode de la décapitation de Jean dans l'Évangile selon Matthieu, c'est une structure signifiante qui se découvre de façon à illustrer le détournement du pouvoir par l'inversion de l'ordre d'apparition des personnages responsables du sort de Jean. Le récit s'emploie à démontrer qu'Hérode réagit en fonction des autres au lieu d'agir en souverain représentant de la justice divine, comme Saül en avait été blâmé jadis. Est ainsi dénoncée une certaine façon d'exercer le pouvoir qui offrira plus tard aux ennemis de Jésus une occasion de le faire périr.

**ABSTRACT:** Beyond the temporal discontinuity which seems to provoke the ending of the episode of John's decapitation in Matthew's Gospel, the structure reveals a misappropriation of strength by inverting the order of appearance of the personages responsible for John's demise. The narrative shows that Herod is *reacting* to the wishes of others rather than *acting* as sovereign representative of divine justice, just as Saul had been criticized for doing. Thus, the text is able to point to another misappropriation of strength, namely, the strength that allows Jesus' enemies the opportunity to kill him.

## **Widening the Possibilities for Ancient Biblical Interpreters: 1 Maccabees and “Scripture”**

---

*By Sara Parks Ricker\**

### **A New Approach to Second-Temple Literature**

In this issue, *Scriptura* tackles the complicated theme of biblical interpretation. The questions of *how meaning is made* and *what a text is* have kept philosophy and hermeneutics lively for the past century, and biblical scholarship has been pressured to re-evaluate its own interpretive methods. This article addresses both ancient and modern biblical interpretation; it deals with a specific case of Jewish biblical interpretation in the Second-Temple period (1 Maccabees), but with a view to some of the broader problems surrounding scholarly hermeneutics for this period’s texts today.

For many (but not all) scholars of Judaism, Second-Temple studies have undergone a major paradigm shift, whereby ancient Jewish plurality is being acknowledged: “Biblical diversity is so strong that it has given rise to many differing groups and institutions within both Judaism and Christianity that, often for the sake of coherence, are strongly opposed to one another. So characteristic is this situation that using ‘Judaism’ or ‘Christianity’ in the singular is hardly defensible<sup>1</sup>.” The importance of Judaism’s diverse and organic history, especially in “post-biblical” or “intertestamental” times, must not be underestimated. Neusner has consistently asserted that “there never has been a single, ‘orthodox,’ unitary and harmonious ‘Judaism,’ against which all ‘heterodox’ or ‘heretical’ Judaisms

---

\* Sara Parks Ricker is a Ph.D. Candidate in Greco-Roman Judaism, McGill University.

<sup>1</sup> W. A. KORT, *Take, Read: Scripture, Textuality, and Cultural Practice*, University Park, Pennsylvania State University, 1996, p. 8.

SARA PARKS RICKER

have to be judged,” calling upon scholars to describe each evidenced Judaism “in its own terms<sup>2</sup>.”

Applying this awareness of diversity to questions of “scripture,” this paper will discuss the concepts “canonical” and “non-canonical” in the Second-Temple apocryphal/deuterocanonical text, 1 Maccabees. I argue that its author was not merely *using* an existing scriptural tradition to prop up his views, but was (in his understanding) *adding to* that tradition<sup>3</sup>, and that the modern concepts “canonical” and “non-canonical” are anachronistic for Second-Temple Judaism. If we wish to advance our comprehension of Jewish self-understandings in the Greco-Roman era, there is no advantage in retrojecting later definitions of canon onto Second-Temple texts<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> J. NEUSNER, *Introduction to Rabbinic Literature*, New York, Doubleday, 1994, p. 6. See also the comprehensive collection of essays: L. M. MCDONALD and J. A. SANDERS, eds., *The Canon Debate*, Peabody, Hendrickson, 2002. For the dismantling of the Jamnia myth, see R. BECKWITH *The Old Testament Canon of the New Testament Church*, Grand Rapids, Eerdmans, 1985, p. 274-77; S. Z. LEIMAN, *The Canonization of Hebrew Scripture*, Hamden, Archon, 1976, p. 120-4; and J.P. LEWIS, “What Do We Mean by Jabneh?” *Journal of Bible and Religion* 32 (1964), p. 125-32. (J. VANDERKAM, *From Revelation to Canon*, Leiden, Brill, 2002, p. 11, refers to the above authors as having “pulverized the thesis that a ‘council’ of Jamnia closed the third and final division of the canon”!) Further: “With the failure of the three-stage canonization theory, at least in its traditional form, the origin and meaning of the tripartite division of the Hebrew Bible remain very open questions.” E. E. ELLIS, “The Old Testament Canon in the Early Church”, in M. J. MULDER, ed., *Mikra*, Assen, Van Gorcum, 1990, p. 685.

<sup>3</sup> This argument is unlikely to raise any Catholic or Orthodox Christian eyebrows. Protestant and Jewish scholars, however, should take note of its ramifications before dismissing apocryphal and pseudepigraphal Jewish literature as “sectarian,” “unbiblical,” or “irrelevant.”

<sup>4</sup> Although making its way to the foreground, this problem is not resolved. See G. NICKELSBURG, “Why Study Extra-Canonical Literature? A Historical and Theological Essay”, in *George W .E. Nickelsburg in Perspective*, Leiden, Brill, 2003, p. 687-713: “Although the past forty-five years have seen a great deal published on the Apocrypha, Pseudepigrapha, and Qumran Scrolls [...] a *broad and concerted* effort to understand and interpret the history of Israelite religion in the Greco-Roman period has been hindered because most scholars with an interest in ancient Israel focus their



## WIDENING THE POSSIBILITIES...

VanderKam cautions that,

in Jewish or Christian writings of the second-temple period, the word *canon* is not used in its later technical sense of a set list of authoritative writings. The term for a list of normative books is of Christian coinage [...] Since the specialized use of the term originated among patristic writers, it cannot serve as a useful point of entry into [second-temple Judaism]. There appears to be no single word in Jewish texts of the second-temple age that expresses this specific sense of *canon*<sup>5</sup>.

He therefore suggests three methodological improvements:

- 1) We cannot assume, when a text treats another text as authoritative, that all Jewish groups at the time would agree.
- 2) We cannot assume that all books considered authoritative were considered to be *equally* authoritative.
- 3) We cannot assume that we have enough data to definitively comprehend “canonical” developments in the Second Temple period<sup>6</sup>.

There is ample evidence that fluidity about which books were normative for Jews lasted until the fourth century<sup>7</sup>. It may be

---

attention on the literature that has been canonized by the Jewish and Christian communities. Students of the Tanakh/Old Testament view the Apocrypha, Pseudepigrapha, and Qumran Scrolls, and the writings of Philo and Josephus as *post*-biblical. Scholars of the New Testament study the Jewish texts for the light they may shed on the second half of the Christian canon, and many still tend to read the evidence within the framework of long-established Christian presuppositions and to organize it according to Christian theological categories. Thus, the ongoing history of Israelite religion in the Greco-Roman period is given short shrift and is often studied in terms that are alien to it,” p. 688-89.

<sup>5</sup> VANDERKAM, *From Revelation to Canon*, p. 2. The introduction is a helpful look at the problems with anachronistic usage of the “canon” concept. Vanderkam summarizes those approaches which extrapolate more than is reasonable from existing data, and offers a modest interpretation of what the data *can* suggest.

<sup>6</sup> Abridged from VANDERKAM, *From Revelation to Canon*, p. 3-4.

<sup>7</sup> See L. M. MCDONALD’s *The Formation of the Christian Biblical Canon*, Nashville, Abingdon, 1988, for a user-friendly collection of evidence and discussion on the closure of the canons.

SARA PARKS RICKER

more helpful to think of early Jewish and Christian literature in terms of a spectrum, rather than an either/or divide<sup>8</sup>. This brief study of 1 Maccabees illustrates how inappropriately we approach Second-Temple literature when the term “non-canonical” becomes an excuse to be dismissive. Namely, it suggests that we do the corpora labelled “Apocrypha” and “Pseudepigrapha” a grave injustice when we do not allow their authors the possibility of *adding* to the continuum of writings considered “biblical,” at least in their own eyes.

**Dimant’s Categories for Ancient Scriptural Referencing**

D. Dimant has found it useful to divide ancient literary references to Scripture into two types: *expositional* and *compositional*<sup>9</sup>. By “expositional,” she means *explicit* quotations or references to Scriptural events and characters, which are then exegeted or explained. By “compositional,” she means *implicit* allusions, where a biblical world is certainly evoked, but is interwoven with the text in such a way as to create a new work similar in style to existing Scripture. She categorized scriptural usage in Second-Temple Jewish writings, and found that rabbinic writings and Qumran writings fell more often into the former category, while the Apocrypha and Pseudepigrapha fell largely into the latter<sup>10</sup>. She concludes: “authors employing biblical elements in this [latter] way aim at re-creating the biblical models and atmosphere, and identify themselves with the biblical authors<sup>11</sup>.” They create “a new and independent text. Biblical

---

<sup>8</sup> See, e.g., the approach of one recent work when discussing ancient Judeo-Christian writings: “The category of scripture [...] is deployed between the contraries of writing and canon.” KORT, *Take, Read*, 8.

<sup>9</sup> D. DIMANT, “Use and Interpretation of Mikra in the Apocrypha and Pseudepigrapha”, in M. J. MULDER, ed., *Mikra*, Assen, Van Gorcum, 1990, p. 379-420.

<sup>10</sup> “In the Apocrypha and Pseudepigrapha [...] the genres evincing [implicit/compositional] use predominate; and this is why biblical elements used in an expositional way are scarce in these works.” DIMANT, “Use and Interpretation”, p. 383.

<sup>11</sup> DIMANT, “Use and Interpretation”, p. 419.

## WIDENING THE POSSIBILITIES...

material becomes part of their own texture<sup>12</sup>.” In other words (broadly speaking), rabbis and Qumran authors were *commenting on* Scripture, while Apocryphal and Pseudepigraphal authors were *participating in* it.

To me, this indicates the possibility that many authors of the Apocrypha and Pseudepigrapha may have considered their work on equal par with works that came to be canonized; therefore, any study of Second-Temple “biblical interpretation” must take care to avoid anachronism – paying attention to dating<sup>13</sup>, remembering our (lack of) knowledge of the history of canonization, and allowing the evidence to suggest its own categories, rather than beginning with ready-made categories into which to force texts.

### Categories Used In This Project

Some methods of textual interpretation are more blatant, such as verbatim quotation, explicit allusion, or exegesis. Others are subtle, such as imitation or implicit allusion embedded within the content or the language<sup>14</sup>. The former (“expository”) type is scarce in 1 Maccabees. The latter “compositional” sort, however, appears extensively. It is upon this latter that we will concentrate, specifically on what I will term: 1) “implicit references” and 2) “biblical language.” We will also address the topics of: 3) “innovation” and 4): “internal clues to contemporaneous notions of scripture.”

---

<sup>12</sup> DIMANT, “Use and Interpretation”, p. 384.

<sup>13</sup> ...i.e. a work’s date in relation to existing texts. One cannot *assume*, for instance, when comparing two writings, that one is older just because it is now canonical.

<sup>14</sup> In the following, “implicit reference” refers to places in the literature where similarities to earlier events and people seem deliberate, yet are left to the reader to be inferred. Another word for this sort of usage might be “indirect allusion.” These might include passages that are in a “biblical style” or generally modelled after Scriptural narratives, yet are not taken from any single character or event, but rather from the “biblical realm” in general. By “Biblical Language,” I mean single allusive words or phrases, too small to be considered either quotations or allusions.

### 1) **Implicit References in 1 Maccabees**

In 1 Maccabees, many implicit references occur where no *single* biblical passage or character is evoked, but rather biblical passages *in general* are imitated in style and content, allowing the reader to infer connections. These are usages Dimant calls “compositional.” In 1 Maccabees, the rhetorical effect is much the same as that of its few verbatim quotations (not treated here): to associate the Maccabean heroes with the heroes of Israel’s past. When the writing not only mentions and argues from, but also *imitates* biblical texts, scholars must be alert to the possibility that the new author could understand him/herself as *continuing* scriptural tradition.

In 1 Macc 5:48, we read, “Judas sent them this friendly message, ‘Let us pass through your land to get to our land. No one will do you harm; we will simply pass by on foot.’ But they refused to open to him.” Here, the return of Judas Maccabee is echoing Numbers 20-21 and Judges 11 (which depict Moses and the Israelites traversing foreign territory). There are no explicit quotations, but Talmon calls this verse a “non-explicit quotation compounded from several parallel biblical texts<sup>15</sup>.”

We could also compare 1 Macc 7:37 with, *inter alia*, 1 Kgs 8:29,43. The passage reads: “You chose this house to be called by your name, and to be for your people a house of prayer and supplication.” This connection between the name and the dwelling place evokes passages from 1 Kings such as “that your eyes may be open night and day toward this house, the place of which you said, ‘My name shall be there,’” (8:29) and “then hear in heaven your dwelling place ... so that they may know that your name has been invoked on this house that I have built” (8:43).

---

<sup>15</sup> S. TALMON, *Jewish Civilization in the Hellenistic-Roman Period*, Philadelphia, Trinity International, 1995, p. 79.

## WIDENING THE POSSIBILITIES...

1 Macc 1:11, too, sounds like many episodes in Israel's history: "In those days certain renegades came out from Israel and misled many, saying, 'Let us go and make a covenant with the Gentiles around us, for since we have separated from them many disasters have come upon us.'" They thereupon gain permission from the king to build the offensive gymnasium and "remove the marks of circumcision," which is interpreted by the author as "joining with the Gentiles, selling themselves to do evil" (1 Macc 1:14-15). This recalls the repeated cases in the Hebrew Bible where separateness from Gentiles was not kept and disaster ensued<sup>16</sup>.

Another biblical motif permeating 1 Maccabees is that battles are not won by human strength, but by God, as seen in 1 Macc 3:16-23 and 4:8-11. In Judas' words, "It is easy for many to be hemmed in by few, for in the sight of Heaven there is no difference between saving many or few. It is not on the size of the army that victory in battle depends, but strength comes from Heaven" (3:18,19)<sup>17</sup>. These examples evoke numerous biblical accounts. 2 Chronicles 20:15, for instance, has Zechariah assuring the people that "the battle is not yours but God's" and to "see the victory of the LORD on your behalf" (20:17). In Zech 4:6, it is "not by might, not by power, but by (God's) spirit" that the "mountain" is to be removed. When David faces Goliath in 1 Sam 17:47, he announces, "the LORD does not save by sword and spear; for the battle is the LORD's." Scenes abound where the weak defeat the strong with God's help, such as Joshua at Jericho, Gideon's deliberately shrunken army, and even the speech-impaired Moses vs. the Pharaoh of Egypt<sup>18</sup>.

## 2) Biblical Language in 1 Maccabees

Also frequent in 1 Maccabees are single words and phrases that evoke the world of the biblical Israelites. These are too small to

---

<sup>16</sup> As exemplified in, e.g., the "Golden Calf" episode, or in Ezekiel 23's declaration that God is married to two "whores" (Jerusalem and Samaria).

<sup>17</sup> See also: 3:22 and 4:10.

<sup>18</sup> Cf. 2 Macc 15:21.

SARA PARKS RICKER

be allusions, but nevertheless seem connected with a previous literary heritage<sup>19</sup>.

The use of the term “root,” for example, to refer to family lineage (1 Macc 1:10) finds parallels in Isaiah 11:10 and 14:29, Daniel 11:7, Hosea 9:16, and elsewhere.

Another recurring metaphor that evokes numerous biblical passages is the use of “yoke” to describe oppression (e.g. 1 Macc 13:41, where “the yoke of the Gentiles was removed from Israel.”) Examples from Isaiah alone include 14:25, where the yoke of Assyria is removed; 10:27, where Assyria’s yoke is destroyed from Israel’s neck; 47:6, where God allows Chaldea to place a “heavy yoke” on Israel; 58:6, where every yoke will one day be broken; and 58:9, where the people are told to stop placing yokes on each other. The term is also common throughout Jeremiah. The yoke of the king of Babylon is spoken of as being broken off Israel’s neck. In Nahum 1:13, Nineveh’s yoke is broken, and in Ezekiel 34:27,28, Israel’s yoke is broken so they will no longer be “plunder for the nations.” This list is not exhaustive, but the point is that the metaphor is certainly biblical, especially among the prophetic writings.

The linked use of “trumpets” and “shouting” in connection with divinely-assisted military victory is also an obvious echo. It appears in 1 Macc 3:54, 4:12, and 5:31, and recalls Judges 7, Num 10:9, 1 Kgs 1:34,39, 2 Kings 9:13, 2 Chron 15:12-14, and Neh 4:20.

These stylistic clues suggest that the author of 1 Maccabees was aware of and could imitate the language of “sacred history.” Why, then, might he not also have expected his work to be treated with similar respect? Scholars are already thinking along these lines with Second-Temple literature: Nickelsburg

---

<sup>19</sup> I am indebted throughout this section to my colleague, A. RICKER PARKS, for these connections between 1 Maccabees and the Hebrew Bible (e.g. “root,” “yoke,” “trumpets/shouting,” etc.).

## WIDENING THE POSSIBILITIES...

illustrates how the author(s) of 1 *Enoch* claimed to present divine revelation<sup>20</sup>, and Goldstein insists that the author of 1 Maccabees “probably intended to add his work to the sacred Scriptures of the Jews<sup>21</sup>,” since the book follows “the model of the biblical histories of the kingdoms of Israel and Judah<sup>22</sup>,” especially the books of Samuel<sup>23</sup>. “Just as the books of Samuel proved the legitimacy of the Davidic dynasty and became scripture, so our author hoped First Maccabees would serve to prove Hasmonaean legitimacy<sup>24</sup>.”

### 3) Innovation in 1 Maccabees

In addition to the above linguistic and stylistic evidence, one must also consider authoritative literary creativity. If it is not enough to say that 1 Maccabees considered itself sacred history just because it *sounded* like previous sacred history, then the element of innovation can also be considered. The author had the confidence to interpret and shape the events of his own time into the mould of the sacred history of Israel.

Nickelsburg shows that “there was considerable overlap and relationship between those who studied older traditions and those who wrote new texts” and “the process of studying and interpreting Israel’s earlier sacred traditions produced new writings<sup>25</sup>.” Caretakers of scrolls during the Second-Temple period (according to the meagre evidence we have) were not just copyists and archivists, but also very much interpreters and innovators.

Let us examine one aspect of 1 Maccabees that represents innovation: both on the part of the characters in the text, as well as on behalf of the author for having framed the events in a

---

<sup>20</sup> NICKELSBURG, “Why Study the Extra-Canonical Literature?”, p. 698.

<sup>21</sup> J. GOLDSTEIN, *1 Maccabees*, Garden City, Doubleday, 1976, p. 26.

<sup>22</sup> GOLDSTEIN, *1 Maccabees*, p. 21.

<sup>23</sup> GOLDSTEIN, *1 Maccabees*, p. 21.

<sup>24</sup> GOLDSTEIN, *1 Maccabees*, p. 77-78.

<sup>25</sup> NICKELSBURG, “Why Study The Extra-Canonical Literature?”, p. 693.

SARA PARKS RICKER

certain way. To do this, I will need to present a bit of historical background: In books like Jeremiah, Ezekiel, and Chronicles we find the idea that “God himself had installed foreign rulers over the Jews, and would punish them if they rebelled. Accordingly, centuries of Jews were loyal to pagan kings<sup>26</sup>.” Yet events like Antiochus’ sacking of the temple and his demand that Jews observe the cult of Zeus seemed to go too far, especially given certain promises in Jeremiah<sup>27</sup> and Isaiah<sup>28</sup>. Short of abandoning these promises altogether, there seem to have been three main approaches a pious adherent could take: First, one could assume one was living in the “Last Days” (as the apocalypses of Daniel and *I Enoch* seem to). Second, one could (as in 2<sup>nd</sup> Maccabees) decide that divine justice would have to take place in a resurrected afterlife<sup>29</sup>. The third approach is found in 1 Maccabees, the author of which seems to have concluded<sup>30</sup> that the call to heed foreign rulers did not apply because Antiochus had gone too far. In this view, the Maccabean revolt was not following scripture ... it was *making* scripture.

No law or prophecy was extant that justified this revolt (if there had been such a law, it would have been helpful to the author of 1<sup>st</sup> Maccabees to quote it)<sup>31</sup>. Instead, the author chooses to connect Mattathias’ innovative and zealous act with that of

---

<sup>26</sup> GOLDSTEIN, “Biblical Promises and 1 and 2 Maccabees”, in J. NEUSNER, ed., *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge, Cambridge University, 1987, p. 71.

<sup>27</sup> See, e.g., Jer 32:37-44.

<sup>28</sup> E.g. Isa 51:7-8.

<sup>29</sup> For the history of the development of this idea, see G. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Cambridge, Harvard University, 1972. E.g.: “At some time between the writing of Second Isaiah and the time of Antiochus, civil persecution of [...] the Jews fostered an interpretation of Isaiah 52-53 as a scene of the post-mortem exaltation of the persecuted one and the judgment of their persecutors,” p. 81. (See also verses like 2 Macc 7:9: “You dismiss us from the present life, but the King of the universe will raise us up to an everlasting renewal of life, because we have died for his laws.”)

<sup>30</sup> (along with Mattathias himself)

<sup>31</sup> GOLDSTEIN, “Biblical Promises”, p. 79.



## WIDENING THE POSSIBILITIES...

Phinehas in Numbers. 1 Macc 2:26 equates Mattathias with Phinehas explicitly, stating, “he burned with zeal for the law, just as Phinehas did against Zimri.” Goldstein draws the following literary connections:

Just as Phineas ... “saw” that nothing was being done about the mixed marriage that had angered God and “rose and left the congregation,” so Mattathias “saw” the apostasy in Judah and Jerusalem and “rose and left” Jerusalem for Modein [...] Just as Phineas showed “zeal” and acted on behalf of the “anger” of the Lord (Num 25:11) and stabbed the sinful couple in their illicit bedchamber, the place of their sin [...] so Mattathias was “filled with zeal and anger” and slew the idolater on the altar, the place of his sin. [...] the author lets his Jewish reader draw the inference: as Phineas was rewarded by being made the founder of the high priestly line (Num 25:12-13), so will Mattathias be rewarded<sup>32</sup>.

Like Phinehas, Mattathias is not depicted as having been commanded by God or Torah to perform his innovative act. Yet both are depicted as earning divine approval. Perhaps it is the presence of such innovation that marks Mattathias’ acts and 1 Maccabees’ accounts of them as “sacred history” most distinctly.

### 4) 1 Maccabees and Contemporaneous Notions of Scripture: Internal Evidence

So far, we have not examined instances where 1 Maccabees quotes or alludes to texts that did *not* end up in modern canons. This brings us to the last pieces of data to be examined in this paper: the internal clues to notions of holy writing at the time in question. A few signs as to the status of the proto-canon can be found within our text. 1 Macc 1:56-57 refers to both “*ta biblia tou nomou*” and “*biblion diathēkēs*” in the same sentence. Are we to infer that these are two separate collections? If so, what did they entail? 1 Macc 3:48 also mentions a “book of the law.”

Furthermore, there is a curious discussion of documents in 1 Macc 12:21, where Jonathan states that “it has been found in

---

<sup>32</sup> GOLDSTEIN, *1 Maccabees*, p. 6-7.

## SARA PARKS RICKER

writing concerning the Jews that they are brothers [of the Spartans] and are of the family of Abraham.” Since nothing that can demonstrably link Jews to Spartans exists within the Hebrew Bible, these “holy books” (v. 9), if they existed, are now lost. Questions arise. What did the category “holy books” *mean* to the author and/or audience? Were there clear categories of holy documents, or a fluid spectrum? Could one simply pick up one’s stylus and compose a “holy” work? In addition to the abovementioned texts, we also have the (otherwise unknown) “annals of (John’s) high priesthood” in 1 Macc 16:24 and the direct quotations of (unknown) contemporary poetry in 1 Macc 1:24-28 and 3:3-9. It seems that the ancient documents we *do* have access to are but the tip of the iceberg.

Moreover, there are known extra-canonical works referenced in 1 Maccabees as well (including the *Testament of Moses* and *I Enoch*)<sup>33</sup>. The mere fact that a literary work is referred to does not constitute proof that it was considered sacred or even liturgical. At best, it proves that the work, or a version of it, was known, and might be able to help with dating. However, it is also difficult to prove that a cited work was *not* considered sacred or authoritative by some group, in some sense. While judgement in either direction must be reserved for want of clear evidence, the *potential* that it may have been considered scripture *must* be allowed. So not only does 1 Maccabees use now-canonized texts as models, causing us to re-evaluate 1 Maccabees’ own ancient status, but its use of non-canonized texts must bring *their* status to re-evaluation as well.

### Conclusions

The notion of collecting important writings was a live issue for Second-Temple Jews. Systematic study of ancient extra-canonical Jewish literature for internal hints about holy writings seems crucial, and with an approach that avoids anachronism. The “apocryphal” or “deuterocanonical” book 1 Maccabees

---

<sup>33</sup> GOLDSTEIN, *1 Maccabees*, p. 41.

## WIDENING THE POSSIBILITIES...

clearly makes extensive use of compositional referencing; rather than *explaining* scripture, it *performs* it. This study suggests that modern canons cannot be forced easily upon Second-Temple Jews (including early Christians). As Nickelsburg says (with typical caution): “some of the texts of the Greco-Roman period indicate that sages, scribes, and teachers [...] saw less of a distinction between their activity and that of the prophets than conventional scholarly opinion has sometimes posited<sup>34</sup>.”

The question of the self-understanding of Jewish authors in the Second-Temple Period requires attention. Methodological criteria for what constitutes biblical “interpretation,” “usage,” “allusion,” etc., still need to be agreed upon, and the open, evidence-based scholarship advocated by Nickelsburg and VanderKam remains to be integrated on a large scale. Once such study moves forward, I suspect we will learn that the ways in which ancient Jews used biblical works in their own writings is not only a window into the diversity of Greco-Roman Judaism, but a window into the concept of “canon” itself.

\*\*\*

---

<sup>34</sup> NICKELSBURG, “Why Study The Extra-Canonical Literature?”, p. 696. Further: “The Torah and the Prophets were revered as authoritative and were interpreted for new times. Some of this interpretation was considered to be itself inspired and authoritative (ben Sira and the Teacher of Righteousness), and in some cases it was presented in the pseudonymous guise of the original author (Moses) or of an ancient or more recent sage (Enoch or Daniel). Not only Daniel, but also the Enochic corpus and the Book of Jubilees were considered inspired and authoritative in some circles (e.g., at Qumran). Thus, as historians we should not confuse what the subsequent Jewish and Christian communities judged to be inspired and authoritative with what the authors and some of their contemporaries considered to have this status. The question needs further study”, p. 699.

## SARA PARKS RICKER

**ABSTRACT :** Due to methodological re-working of our approaches to “canon” and “Judaism” in the Second Temple Period, extra-canonical texts – once dismissed as peripheral – are being (re)examined with greater care, and with an attempt to let evidence speak. This article, following scholars like Dimant, McDonald, and VanderKam, asserts that the concepts “canonical” and “non-canonical” are potentially anachronistic for Second Temple literature. Using literary references in the deuterocanonical book 1 Maccabees, Parks Ricker argues that the author was doing more than using an existing scriptural tradition to prop up his views, but was probably intending to *add to* that scriptural tradition – a possibility not usually allowed him by modern scholarship, due to a misunderstanding of “canon” in the Maccabean era.

**RÉSUMÉ :** En raison de nouvelles approches méthodologiques du « canon » et du « judaïsme » de la période du Second Temple, les textes non-bibliques – une fois écartés car considérés comme périphériques – sont (ré)examinés avec un plus grand soin dans le but de laisser les preuves parler par elles-mêmes. Cet article, à la suite d'érudits tels que Dimant, McDonald, et VanderKam, affirme que les concepts de canonicité et de non canonicité sont potentiellement anachroniques pour la littérature du Second Temple. En utilisant des références littéraires du livre deutérocanonique de 1 Macchabées, Parks Ricker affirme que l'auteur faisait plus qu'utiliser une tradition biblique existante pour légitimer ses vues; il voulait probablement *ajouter* à cette tradition biblique – une possibilité habituellement rejetée par les chercheurs modernes en raison d'une compréhension inexacte du « canon » à l'époque hasmonéenne.

## **L'herméneutique biblique patristique: l'exemple d'Origène**

---

*Par Jean-Sébastien Viard\**

**I**l est difficile aujourd'hui de prendre conscience de l'immensité du corpus que représente la recherche du sens chrétien des Écritures, sur une période s'étendant du II<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle, production intellectuelle dont une bonne partie reste encore non traduite. Méconnue du grand public, elle influença pourtant directement toute l'évolution de la pensée chrétienne, car c'est bien de la réflexion et de la pratique ecclésiale des Pères que sont nés la plupart des dogmes, des structures et des usages de l'Église. Or, cette production exégétique n'est pas seulement remarquable par la somme des travaux accumulés, mais également par les positions herméneutiques et les techniques heuristiques qui s'imposèrent dans un horizon chrétien en pleine croissance. Nous tâcherons, dans cet article, de présenter les lieux herméneutiques qui caractérisaient la plupart des auteurs patristiques, avant de nous tourner vers une figure toute particulière, en ce qui concerne l'élaboration de techniques de lecture proprement chrétiennes des Écritures : Origène. Notre conclusion tâchera ensuite d'effectuer certains parallèles avec notre propre pratique du texte biblique.

### **Contexte et présupposés de l'exégèse patristique**

Rappelons-nous, tout d'abord, qu'au tournant du II<sup>e</sup> siècle, le donné biblique n'avait rien de commun avec ce que nous connaissons de ce texte aujourd'hui. En fait, le seul « livre » ou le seul corpus unifié qui était disponible au lecteur chrétien était la Torah hébraïque, notamment sous sa forme hellénisée de la Septante. Une multitude d'écrits, témoins de la foi naissante, apparaissaient et circulaient alors, au gré de l'apparition et du rayonnement des communautés locales. Certains devaient être retenus, tandis que d'autres, jugés trop tendancieux ou

---

\* L'auteur est doctorant en exégèse biblique à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal.

minoritaires, allaient être rejetés<sup>1</sup> : ce n'est, en effet, qu'au fur et à mesure des querelles ecclésiales et des débats théologiques que se constitua le canon des Écritures, tel qu'il nous est connu aujourd'hui. Ainsi, malgré sa référence à un « canon entier des Écritures », saint Augustin, encore au début du V<sup>e</sup> s., recommande à son lecteur : « Pour ce qui est des livres canoniques, qu'il suive l'autorité du grand nombre d'Églises catholiques, parmi lesquelles doivent évidemment figurer celles qui ont mérité de posséder les sièges des Apôtres et de recevoir leurs lettres<sup>2</sup>. » En ce qui concerne les autres écrits, qu'il doit lire « quand il sera armé de foi en la vérité », il convient également de suivre l'avis du plus grand nombre, en premier lieu celui des Églises prééminentes. De telles précisions nous informent que la clôture du canon demeurerait, à cette époque encore, mouvante et sujette à débats.

La question de la canonicité des écrits était d'autant plus importante, qu'elle avait des répercussions directes sur plusieurs principes fondamentaux de l'herméneutique patristique. Le premier que nous citerons est celui qui considère toujours *le tout comme supérieur à la partie*. En d'autres termes, la compréhension d'ensemble du corpus canonique devait soutenir et orienter la lecture des livres individuels, en particulier lorsque ceux-ci contenaient des passages d'interprétation difficile. Les autres principes correspondent aux différents aspects du *présupposé confessant* qui caractérise l'exégèse patristique : la Bible est tout d'abord d'inspiration divine et c'est l'Esprit qui,

---

<sup>1</sup> Notons par exemple que l'*Épître de Barnabé*, le *Pasteur d'Herma*, ou encore la *Didachè* ont parfois été considérés comme Écriture sainte, tandis que l'*Épître aux Hébreux* et l'*Apocalypse* ont longtemps été contestés : voir J.-M. AUWERS, *La lettre et l'esprit. Les Pères de l'Église, lecteurs de la Bible*, (Connaître la Bible, 28), Bruxelles, Lumen Vitae, 2002, p. 8.

<sup>2</sup> SAINT AUGUSTIN, *La doctrine chrétienne. De Doctrina Christiana*, (Bibliothèque augustinienne, 11/2), trad. M. Moreau, Paris, Brepols, 1997, II,8. Notons que le terme « catholique » n'est pas encore investi du sens qu'il aura après la Réforme ; le schisme Orient/Occident n'a même pas encore eu lieu. Signifiant d'abord « authentique », ce terme prit rapidement le sens d'« universel », qu'il conserve encore aujourd'hui.

## L'HERMENEUTIQUE BIBLIQUE PATRISTIQUE...

par sa présence et son action, permet au lecteur d'en percevoir le sens profond, avec la clé d'interprétation que constitue la Révélation de Jésus, le Christ. Ainsi, « l'essentiel du travail exégétique, aux yeux des Pères de l'Église, ne réside pas dans l'étude des conditions de production du texte, mais dans son effectuation au moyen d'une lecture elle-même orientée par la foi pascale et le principe herméneutique, selon lequel toute page d'Écriture désigne plus ou moins directement l'événement de salut accompli en Jésus Christ<sup>3</sup>. »

La nature divine et révélée des Écritures se voit complétée par un autre présupposé tout aussi capital, celui d'une *lecture ecclésiale*. La lecture des Écritures est en effet tout entière tournée vers la vie de l'Église, en même temps qu'elle en est totalement dépendante. Ainsi, d'un côté, les textes sont lus et compris à la lumière de l'expérience chrétienne et de la propagation de la foi, de l'autre, ils sont une source indispensable à la compréhension et à l'édification de la vie ecclésiale. On se rappellera d'ailleurs que les Pères de l'Église sont tous des pasteurs, des responsables de communautés, et qu'une grande partie de la production intellectuelle de cette époque voit le jour dans un contexte homilétique : « Il s'agit toujours plus ou moins de prédication, c'est-à-dire la parole d'un ministre qualifié, en direction d'une communauté précise, compte tenu de situations ou débats contemporains appelant à une lecture actualisée des Écritures<sup>4</sup>. » L'interdépendance de ces deux réalités est telle, que l'on peut aisément parler, entre la Bible et l'Église, de rapport organique. Ceci fait dire à Kannengiesser que :

« Les experts contemporains seraient victimes d'un grave malentendu s'ils percevaient la Bible chrétienne et l'Église ancienne comme deux réalités extérieures l'une à l'autre. Ces réalités n'ont jamais existé séparément. Telle que des générations ultérieures la connurent, la Bible

---

<sup>3</sup> Y.-M. BLANCHARD, « La théorie des sens de l'Écriture », dans J.-L. SOULETIE et H.-J. GAGEY, dir., *La Bible, parole adressée*, (Lectio Divina, 183), Paris, Cerf, 2001, p. 119-138 ; p. 124.

<sup>4</sup> BLANCHARD, « La théorie des sens de l'Écriture », p. 133.

## JEAN-SÉBASTIEN VIARD

est née dans l'Église. Telle que fondée en raison chrétienne, l'Église, en toute sa diversité, a toujours présupposé la Bible<sup>5</sup>. »

Afin de bien saisir la centralité de la Bible dans l'édification et l'unification des communautés chrétiennes, il faut se replacer dans le contexte d'une Église en tension : attaquée de l'extérieur, persécutée, elle est également secouée par de violents conflits internes, notamment en ce qui concerne l'émergence de courants gnostiques, qui remettent profondément en question la nature de la foi<sup>6</sup>. À une époque où tout restait à construire et où les fondations mêmes de la foi faisaient l'objet de débats, le texte sacré constituait le seul élément possible de stabilité, ou en tout cas le repère le plus fiable, à partir duquel un consensus pouvait émerger :

« Comprise comme l'œuvre d'un auteur divin et reçue comme un enseignement qui assurait le salut, l'Écriture transcendait toute autorité humaine dans l'Église. En vue d'édifier celle-ci et de permettre à une définition propre des réalités ecclésiales d'émerger hors des disputes et des confusions initiales durant la genèse du mouvement chrétien, l'Écriture divine représentait le seul garant de l'authentique foi en Christ<sup>7</sup>. »

Ces bases étant posées, il nous reste à dire quelques mots en ce qui concerne les techniques exégétiques des Pères, notamment quant à leur « scientificité ». Il est certain que leurs moyens d'interprétation peuvent pour le moins surprendre un lecteur contemporain imprégné des coordonnées de la raison expérimentale, mais il faut pourtant se rappeler que leur pratique interprétative s'inspire directement des techniques de lecture disponibles à leur époque ; en un sens, la pratique des Pères est en accord avec l'état d'avancement des sciences qui leur est contemporain. Deux techniques affiliées se dégagent notamment,

---

<sup>5</sup> C. KANNENGIESSER, « La Bible dans l'Église ancienne. Nature et présupposés de l'exégèse patristique », *Concilium* 233 (1991), p. 51.

<sup>6</sup> Voir notamment J. DANIELOU, *Origène*, Paris, La Table ronde, 1948, p. 146.

<sup>7</sup> KANNENGIESSER, « La Bible dans l'Église ancienne », p. 46.



une fois les difficultés linguistiques résolues<sup>8</sup> : la lecture *allégorique*, déjà connue des Grecs et du judaïsme hellénistique, et la lecture *typologique*, qui s'imposera comme une forme plus particulièrement chrétienne de lecture allégorique.

Commençons par clarifier le terme « allégorique » : dérivé du grec *allegoreō*, il signifie tout simplement « dire autrement ». La lecture allégorique se présente donc comme une façon d'interpréter un texte au-delà du sens premier qui se présente au lecteur. Ce moyen d'interprétation fut largement développé dans la culture grecque, à une époque où l'on sentit le besoin de renouveler la lecture des poètes anciens, comme les écrits d'Homère. L'usage de ces derniers, dans le cadre de l'éducation civique des jeunes Grecs, était remis en question par l'absurdité et l'immoralité dont témoignaient certains récits, notamment en ce qui concerne les actions arbitraires des dieux. Afin de perpétuer leur usage pédagogique, il devenait nécessaire de les lire à un « second degré », au niveau duquel les actions des personnages perdaient leur sens littéral pour révéler toute une symbolique de l'affrontement des passions. La lecture allégorique se propagea également dans le judaïsme hellénistique, dont la grande figure est Philon d'Alexandrie. Motivé par un désir apologétique de justification de la foi juive, au regard des valeurs hellénistiques, Philon pratiqua ainsi une lecture allégorique des Écritures hébraïques capable de rejoindre la sensibilité d'un lecteur grec<sup>9</sup>.

Les premiers herméneutes chrétiens des Écritures héritèrent donc de la lecture allégorique comme moyen privilégié d'interprétation, auquel ils eurent logiquement recours,

---

<sup>8</sup> Précisons que les Pères ne se sont jamais dispensés d'établir le texte, ni de le traduire correctement. Les techniques grammaticales, syntaxiques et linguistiques préalables à l'interprétation atteindront leur paroxysme avec saint Augustin, dont la formation de rhéteur est manifeste : voir à ce sujet les livres II et III du *De Doctrina Christiana*.

<sup>9</sup> H. J. VOGT, « Origen of Alexandria », dans C. KANNENGIESSER, dir., *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity, Vol. I*, Leiden/Boston, Brill, 2004, p. 546.

## JEAN-SÉBASTIEN VIARD

notamment en ce qui concerne les textes difficiles. C'est d'ailleurs à partir du principe allégorique que se développa la lecture *typologique*, du grec *typos*, que l'on peut traduire par « type », « image », « modèle » ou « figure ». Elle consiste en une lecture proprement chrétienne des textes, selon le présupposé que nous avons exposé ci-dessus, que tout passage des Écritures annonce ou renvoie plus ou moins directement au mystère chrétien manifesté en Christ Jésus :

Ainsi le Christ est le principe intérieur qui communique l'intelligence spirituelle de l'Écriture, c'est-à-dire la connaissance de son contenu le plus réel. C'est là l'aspect subjectif de l'exégèse typologique. Mais par ailleurs le Christ est aussi l'objet de cette intelligence spirituelle, car il n'est question que de Lui dans l'Écriture : « Dans ce qui est écrit dans la Loi, tout se rapporte en figure et en énigme au Christ<sup>10</sup>. »

Cette lecture se répandit ainsi dans toute l'Église patristique, pour déboucher plus tard sur la théorie des « quatre sens », si chère à l'exégèse médiévale. Un des auteurs les plus significatifs, en ce qui concerne ces techniques de lecture, est sans conteste Origène, qui les pratiqua, pourrait-on dire, à outrance. Il se distingua pourtant en proposant une méthode originale d'interprétation, fondée sur un *triple sens des Écritures*. Nous nous tournons maintenant vers lui, afin d'illustrer d'une façon particulière le mode de lecture patristique et d'en faire ressortir la fécondité.

### **Origène et le triple sens des Écritures**

Si la lecture typologique constituait une grande partie de la production exégétique des Pères, rares furent ceux qui présentèrent explicitement leur méthodologie. Origène est un de ceux-là : en plus de rappeler parfois, au sein de ses écrits, les fondements de sa lecture, il en traite de façon systématique dans

---

<sup>10</sup> DANIÉLOU, *Origène*, p. 163 ; le passage cité provient d'Origène, *Commentaire sur Saint Jean* (XIII, 26).

le quatrième livre du *Traité des Principes*<sup>11</sup>, qui constitue une source précieuse pour la postérité des lecteurs, et qui n'est pas sans lien avec l'influence de cet auteur, quand bien même fut-il condamné pour hérésie. Signalons toutefois que cette « sentence » ne concerne en rien ses méthodes d'analyse, mais bien certaines de ses positions doctrinales. Origène montre tout d'abord que les Écritures sont divinement inspirées, que le culte de Jésus Christ est authentique et que les vérités divines demeurent cachées au sein du texte : leur dévoilement n'est possible qu'à la lumière de la Révélation de Jésus Christ et grâce au concours de l'Esprit (PA IV, 1). Citons un autre passage qui illustre bien son propos :

tout cela est caché, pensons-nous, dans ces récits. Car 'le Royaume de Dieu est semblable à un trésor caché dans un champ. Celui qui le trouve le recache et, plein de joie, s'en va vendre tout ce qu'il a pour acheter ce champ' (Mt 13,44). Demandons-nous si l'ensemble du champ plein de toutes sortes de plantes ne serait pas ce qui dans l'Écriture est visible, superficiel et obvie, et si ce qu'il contient, qui n'est pas vu de tous, mais est en quelque sorte enfoui sous les plantes visibles, ne serait pas les trésors cachés de la sagesse et de la connaissance que l'Esprit, par l'intermédiaire d'Isaïe, appelle ténébreux, invisibles et cachés. Pour les trouver on a besoin de Dieu, le seul qui puisse briser les portes d'airain qui les cachent et casser les verrous de fer apposés à ces portes » (PA IV, 3, 11).

Le caractère apologétique de l'exposé transparait immédiatement et se poursuit dans le chapitre suivant, en exposant les erreurs d'interprétations dont sont victimes les Juifs et les hérétiques (entendons les gnostiques), ainsi que certains chrétiens honnêtes mais simples. L'accès au sens profond de l'Écriture, c'est-à-dire le sens proprement chrétien, passe ainsi nécessairement par une lecture *spirituelle* que ne pratiquent pas les Juifs, qui se limitent au sens *littéral* du texte, tandis que les gnostiques rejettent pour leur part la validité de l'Ancien Testament. Or, Jésus Christ lui-même dénonce l'aveuglement

---

<sup>11</sup> ORIGÈNE, *Traité des principes III*, trad. H. CROUZEL et M. SIMONETTI, (Sources Chrétiennes, 268), Paris, Cerf, 1980. Ci-après abrégé PA (*Peri Archôn*).

## JEAN-SÉBASTIEN VIARD

des uns et l'hérésie des autres, lorsqu'il déclare : « Malheur à vous, docteurs de la loi, car vous avez ôté la clef de la connaissance ; vous n'êtes pas entrés vous-mêmes et vous avez empêché les autres d'entrer » (*PA IV, 2,3*). Il y a donc bien une « clé de la connaissance » dans la Loi, que les savants Juifs ont trahie et dont les gnostiques se détournent. C'est à ce moment qu'Origène nous livre le principe qui doit diriger la lecture des Écritures :

Il faut [...] inscrire trois fois dans sa propre âme les pensées des saintes Écritures : afin que le plus simple soit édifié par ce qui est comme la chair de l'écriture – nous appelons ainsi l'acception immédiate – ; que celui qui est un peu monté le soit par ce qui est comme son âme ; mais que le parfait, semblable à ceux dont l'apôtre dit : 'Nous parlons de la sagesse parmi les parfaits, non de celle de ce siècle ni des princes de ce siècle qui sont détruits, mais nous parlons de la sagesse de Dieu cachée dans le mystère, que Dieu a prédestinée avant tous les siècles à notre gloire' (1Co 2,6s), le soit de la loi spirituelle qui contient une ombre des biens à venir. De même que l'homme est composé de corps, d'âme et d'esprit, de même l'Écriture que Dieu a donnée dans sa providence pour le salut des hommes (*PA IV, 2,4*).

Nous n'avons donc pas affaire à un unique sens, qu'il s'agirait de restituer avec une méthode ou une clé de lecture appropriée, mais bien *trois sens* complémentaires, se superposant les uns sur les autres : *le sens littéral (le corps)*, *le sens moral (l'âme)* et *le sens spirituel (l'esprit)*. La nécessité même de procéder au-delà du sens premier des textes, qu'Origène avait jusqu'ici présupposée, est d'ailleurs prouvée par l'Écriture elle-même :

la Parole de Dieu a fait en sorte d'insérer au milieu de la loi et du récit comme des pierres d'achoppement, des passages choquants et des impossibilités, de peur que, complètement entraînés par le charme sans défaut du texte, soit nous ne nous écartions finalement des doctrines comme n'y apprenant rien qui soit digne de Dieu, soit ne trouvant aucune incitation dans la lettre, nous n'apprenions rien de plus divin (*PA IV, 2,9*).

S'ouvre alors la troisième partie du chapitre IV du *Peri Archôn*, qui présente d'abord les diverses « pierres d'achoppement » que l'on trouve dans l'Écriture, avant de mener une réflexion autour

## L'HERMENEUTIQUE BIBLIQUE PATRISTIQUE...

de « l'Israël spirituel ». Nous ne rentrerons pas dans ces détails, préférant revenir sur l'herméneutique d'Origène, dont nous considérerons les deux aspects théorique et pragmatique. Il nous semble en effet intéressant d'illustrer cette méthode par des exemples tirés de sa pratique homilétique, ce qui nous portera à constater un certain « glissement herméneutique » entre les deux étapes de son travail. Le sens premier qu'Origène reconnaît à l'Écriture est le sens *littéral*, qu'il nomme aussi sens *corporel* ou *historique*. Ces termes ne doivent pas tromper le lecteur moderne : il ne s'agit ni de sémantique, ni d'un intérêt pour des événements historiques, mais plutôt du sens selon la « lettre » de l'Écriture, son sens premier, tel qu'il est d'abord compréhensible par le lecteur. Le sens *moral*, *psychique* ou *anthropologique* vise ensuite une application du texte à l'humanité qui le reçoit, en termes de vie intérieure. Prenons par exemple la huitième homélie sur l'Exode qui s'ouvre sur le commentaire de Ex 20,2 ; Origène explique alors :

Cette parole ne s'adresse donc pas seulement à ceux qui sont partis d'Égypte, mais bien plus à toi qui l'entends aujourd'hui ; si toutefois tu sors d'Égypte et ne sers plus les Égyptiens, Dieu dit « Moi je suis le Seigneur ton Dieu, qui t'a fait sortir de la terre d'Égypte, de la maison de servitude. » Vois si les affaires du siècle et les actes de la chair ne sont pas la maison de servitude, et si, par contre, laisser les choses du siècle et vivre selon Dieu n'est pas la maison de liberté, comme dit le Seigneur dans les Évangiles : « Si vous demeurez dans ma parole, vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous libérera<sup>12</sup>. »

Mais ce niveau de sens n'est pas ce qui intéresse ultimement l'auteur : l'objectif est de saisir dans le texte le mystère du Christ, c'est pourquoi il va plus loin et interprète les divers commandements selon le sens *spirituel*, *mystique* ou *christologique*, faisant ressortir la « conversion quotidienne<sup>13</sup> » qu'implique la vie chrétienne à la lumière de la Révélation. Pour résumer la démarche herméneutique à l'œuvre dans cette

---

<sup>12</sup> ORIGÈNE, *Homélie sur l'Exode*, trad. M. BORRET, (Sources Chrétiennes, 321), Paris, Cerf, 1985, p. 241 (VIII,1).

<sup>13</sup> BLANCHARD, « La théorie des sens de l'Écriture », p. 129.

## JEAN-SÉBASTIEN VIARD

progression interprétative, nous pouvons reprendre les propos de Blanchard :

Une telle articulation des trois sens relève encore d'une démarche apologétique. Partie de l'événement particulier (l'exode d'Israël), elle rejoint l'universel de la conscience humaine (la conversion à la sagesse), auquel elle accorde un surcroît de sens, du fait de l'événement de salut réalisé et manifesté en Christ. La condition chrétienne constitue alors une forme particulière et accomplie de la situation humaine générale. Le mystère du Christ n'est pas le point de départ absolu, mais le seuil permettant le passage d'une anthropologie philosophique à la conscience d'une existence spécifiquement chrétienne<sup>14</sup>.

Or, ce qui est surprenant, lorsque l'on parcourt l'œuvre d'Origène, c'est de constater que ce schéma des sens littéral, moral et spirituel ne caractérise que très rarement son exégèse, bien qu'elle corresponde à ce qui est présenté formellement dans le *Peri Archôn*. Une progression différente préside ainsi à son écriture, puisque la plupart du temps, une fois que le sens littéral a été exploité, *Origène se tourne directement vers le sens spirituel*, le sens chrétien du texte. Nous en avons un exemple dans la première homélie sur l'Exode, où il commente Ex 1,6-7. Il explique tout d'abord que « Du vivant de Joseph, on ne rapporte pas que les fils d'Israël se soient multipliés, on ne fait pas la moindre mention d'accroissement chez eux et de grand nombre. » Puis il cherche le sens spirituel de ce texte en rapprochant les figures de Joseph et de Jésus :

Avant la mort de notre Joseph, celui qui fut vendu trente deniers d'argent par un de ses frères, Judas, bien peu nombreux étaient les fils d'Israël. Mais quand pour tous il eut goûté la mort, par laquelle « il a détruit celui qui détenait l'empire de la mort, à savoir le diable », le peuple des fidèles s'est multiplié, « les fils d'Israël se répandirent, la terre les multiplia, et ils fructifièrent à l'extrême ». Si, comme il l'a dit « le grain de blé n'était tombé en terre et n'était mort », à coup sûr, l'Église n'aurait pas porté cette immense moisson de toute la terre. C'est donc après que « le grain de blé fut tombé en terre et fut mort » qu'a levé de lui toute cette moisson de fidèles, et que « les fils d'Israël

---

<sup>14</sup> BLANCHARD, « La théorie des sens de l'Écriture », p. 129.

## L'HERMENEUTIQUE BIBLIQUE PATRISTIQUE...

se multiplièrent et devinrent puissants à l'extrême ». Car « sur toute la terre s'est propagée la voix » des apôtres, et « jusqu'aux limites du monde, leurs paroles » ; par eux, comme il est écrit, « la parole de Dieu croissait et se multipliait ». Voilà l'interprétation mystique (I,4).

Le sens moral est alors déduit du sens christologique, pour s'appliquer spécifiquement à la vie chrétienne, au lieu de s'adresser à l'humanité en général : « Selon un mouvement inverse, l'événement christique considéré en lui-même fonde une anthropologie ouvertement chrétienne, attachée à l'être humain en tant qu'il bénéficie du salut opéré par le Christ<sup>15</sup> ». Toujours dans le même passage, Origène présente ainsi les conséquences en termes moraux d'une lecture spirituelle de l'histoire de Joseph :

De plus, n'omettons pas ici le sens moral : car il édifie les âmes des auditeurs. Si Joseph meurt en toi, je veux dire, si tu portes « en ton corps la mise à mort du Christ », si tu fais mourir tes membres au péché, alors en toi « se multiplient les fils d'Israël ». Par fils d'Israël, on entend les affections bonnes et spirituelles. Si on mortifie les affections de la chair, croissent les affections de l'esprit, et chaque jour, à la mort des vices en toi, augmente le nombre des vertus ; de plus, « la terre se multiplie » en bonnes œuvres, accomplies par le moyen du corps (I,4).

C'est donc par ce mode privilégié de lecture qu'Origène se fait exégète de l'Écriture : une fois le sens littéral assimilé, une lecture spirituelle, éclairée par la Révélation de Jésus Christ permet au lecteur de reconnaître « quelles sont les réalités célestes dont on trouve les symboles et les ombres dans le culte des Juifs selon la chair et quels sont les biens à venir dont la loi possède l'ombre (PA IV, 2,6) », puis d'en tirer des applications pour la vie chrétienne. Ce travail ne serait pas complet si nous n'effectuions un parallèle entre l'herméneutique origénienne ou patristique et notre propre pratique de lecture : si la pratique patristique peut surprendre le lecteur moderne, il sera intéressant de constater que certaines questions réapparaissent aujourd'hui,

---

<sup>15</sup> BLANCHARD, « La théorie des sens de l'Écriture », p. 130.

qui ne sont pas sans rapport avec le genre de lecture que nous venons d'observer.

### **Conclusion**

Lorsque nous avons abordé plus haut la question des méthodes patristiques de lecture, nous avons parlé de « scientificité », afin de mettre en valeur l'écart qui existe sur le plan scientifique entre les méthodes utilisées pendant l'Antiquité et celles que nous connaissons aujourd'hui, en vertu du déplacement épistémologique qui s'est effectué pendant les deux millénaires qui séparent ces différents lieux de l'interprétation. De fait, nous avons surtout insisté sur l'écart méthodologique, mais il est bon de signaler que la lecture patristique offre un écho intéressant à certaines critiques qui sont aujourd'hui adressées à une lecture purement historique des textes. Nous pensons en particulier à cette recherche du « sens » du texte, qui caractérise si fortement le présupposé positiviste de la modernité. Nous avons vu ainsi que les Pères appliquaient un principe de double lecture, qui autorise deux, trois voire quatre niveaux de signification, en ce qui concerne Origène puis la lecture médiévale. Ils considéraient également qu'une lecture humaine ne pourrait jamais épuiser le « réservoir de sens » que constituent les Écritures : la sagesse de Dieu étant infinie, il est toujours possible d'approfondir les mystères du texte sacré. Voilà qui rappelle éminemment certaines options de lecture prises en réaction contre la modernité et qui mettent en valeur le rôle du lecteur dans la formation du sens. La théorie du triple sens des Écritures évoque ainsi la vision sémiotique pour laquelle le texte est semblable à un monument que l'on peut visiter de différentes façons, selon le parcours choisi par chaque lecteur. Le caractère inépuisable du texte nous renvoie également à notre propre pratique, afin de briser le présupposé positiviste, selon lequel une méthodologie adéquate permettrait de percevoir le sens exact d'un texte<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Voir notamment les propositions méthodologiques de R. BULTMANN, « Une exégèse sans présuppositions est-elle possible ? », *Foi et compréhension*, Vol. 2, Paris, Seuil, 1969, p. 167-175.



## L'HERMENEUTIQUE BIBLIQUE PATRISTIQUE...

Cette dernière question nous apparaît d'autant plus sensible, qu'elle soulève le problème de l'aspect confessant de nos présupposés modernes : jusqu'à quel point le fait de considérer le texte biblique au même titre que n'importe quel autre texte permet-il de rendre compte du caractère unique de cet héritage ? Bien plus, dans quelles limites celui-ci n'est-t-il pas avant tout l'héritage d'une communauté particulière de foi, qui continue de se construire à la lumière de la Révélation biblique et façonne encore cet écrit au contact de sa vie de foi ? L'importance du texte sacré dans la construction et la préservation de l'identité communautaire religieuse apparaît en effet aujourd'hui comme une question brûlante, qui refait surface, parfois avec une extrême violence, dans plusieurs religions et à différents endroits du monde, en vue de réaffirmer l'autorité et le caractère sacré du texte. Ceci se passe même au sein du christianisme et semble symptomatique d'une « réaction allergique », surgie depuis plus d'un siècle, en réponse au défi que la modernité avait jadis lancé à la religion. Voici donc que notre lecture de la Bible se situe à nouveau dans un contexte apologétique : elle semble nécessiter un renouvellement des méthodes, afin de pouvoir nous réapproprier notre propre texte, dans un contexte culturel « hostile » et aux prises avec de multiples débats internes !

\*\*\*

## JEAN-SÉBASTIEN VIARD

**RÉSUMÉ :** De la réflexion et de la pratique ecclésiale des Pères est née la plupart des dogmes, des structures et des usages de l'Église que nous connaissons aujourd'hui. Afin de mieux comprendre l'apport de cette pensée à la Tradition chrétienne, notre article se tourne vers l'herméneutique des Pères en ce qui concerne la lecture du texte biblique. Après avoir rappelé leurs présupposés, en lien avec le contexte historique et la constitution du canon des Écritures, nous nous attardons sur la figure particulière d'Origène qui se distingua par une lecture fondée sur un *triple sens* des textes. Nous constatons finalement qu'une rapide comparaison entre notre situation et celle des Pères met en évidence quelques points communs, tant au niveau des présupposés, que d'un certain contexte polémique de (re)lecture des Écritures.

**ABSTRACT:** Most of the dogmas, structures, and usages of the church today were born from the reflection and ecclesial practices of the Fathers. In order to better understand what their thought has brought to the Christian tradition, this article turns to the Fathers' hermeneutic with regard to the biblical text. After recalling their presuppositions, in conjunction with the historical context and the construction of canons of Scripture, we linger on the special figure of Origen, who is distinguished by his unique readings based on a *triple meaning* of texts. We note finally that a quick comparison between our situation and that of the Fathers makes evident some commonalities, as much at the level of presuppositions as of a particular polemical context in which to (re)read Scripture.

## Exégèse augustinienne. Considérations générales et particulières

---

*Par Sébastien Falardeau\**

Il existe d'excellents travaux d'« introduction<sup>1</sup> » et plusieurs études sur « l'apprentissage<sup>2</sup> », les « sources<sup>3</sup> » exégétiques bibliques, l'exégèse et « l'herméneutique<sup>4</sup> » d'Augustin qui permettent d'entrer dans son univers. Ces écrits se penchent surtout sur la vie, l'exégèse, l'herméneutique et la pensée d'Augustin sans vraiment décrire le fonctionnement proprement dit de son exégèse. Si I. Bochet peut affirmer que « l'étude de l'herméneutique scripturaire est alors une priorité pour entrer dans l'œuvre augustinienne<sup>5</sup> », nous soutenons, de notre côté, qu'*avant même* d'aborder l'« herméneutique scripturaire », il est

---

\* L'auteur est étudiant à l'Université de Montréal

<sup>1</sup> F. CAYRE, *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, Paris, Desclée, 1947. E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1943<sup>2</sup>. G. J. P. O'DALY, *Augustine's City of God: a Reader's Guide*, New York, Oxford University Press, 1999. E. STUMP et N. KRETZMANN, ed., *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

<sup>2</sup> M. DULAHEY, « L'apprentissage de l'exégèse biblique par Augustin. (3) Années 393-394 », *Revue des Études Augustiniennes* 51/1 (2005), p. 21-65.

<sup>3</sup> M. DULAHEY, « Recherches sur les sources exégétiques d'Augustin dans les trente-deux premières Enarrationes in Psalmos », dans M. SIMONETTI, *et al.*, *L'esegesi dei padri latini. Dalle origini a Gregorio Magno. XXVIII Incontro di studiosi dell' antichità cristiana. Roma, 6-8 maggio 1999, Vol. 1 – Parte Generale – Oriente, Africa*, (Studia Ephemeridis Augustinianum, 68), Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2000, p. 253-292.

<sup>4</sup> L. VERHEIJEN, « Le *De doctrina christiana* de saint Augustin. Un manuel d'herméneutique et d'expression chrétienne avec, en II 19 (29)-42 (63), une 'charte fondamentale pour une culture chrétienne' », *Augustiniana* 24 (1974), p. 169-187.

<sup>5</sup> I. Bochet a bien distingué l'exégèse de l'herméneutique augustinienne : « Une chose est d'analyser l'exégèse de tel ou de tel livre une autre de réfléchir sur les principes de l'interprétation ». I. BOCHET, « De l'exégèse à l'herméneutique augustinienne », *Revue d'Études Augustiniennes et patristiques* 50/2 (2004), p. 360-365. I. BOCHET, « *Le firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique augustinienne*, (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 172), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, , 2004, p. 7-89.

*Scriptura : Nouvelle Série* 8/2 (2006)

essentiel de comprendre le fonctionnement de l'exégèse d'Augustin pour mieux cerner sa pensée.

Comparé aux exégètes contemporains, Augustin, pour certains savants augustiniens, ne peut être « un guide parfaitement sûr pour l'étude minutieuse de tous les détails du texte sacré<sup>6</sup> », il est « trop souvent arbitraire, tendancieux et non sans naïveté<sup>7</sup> » dans sa méthode et il « n'arrive ni à se formuler très exactement les normes théoriques qui devraient le guider dans ses démarches, ni à s'y conformer toujours dans la pratique (...) En tout domaine, il reste beaucoup d'à-peu-près dans sa méthode et dans son travail (...)<sup>8</sup>. » Son exégèse est « capricieuse, arbitraire<sup>9</sup>. »

L'objectif de cet article est double : présenter le fonctionnement de l'exégèse augustiniennne (non pas l'exégèse ou l'herméneutique proprement dite d'Augustin) afin d'en montrer la cohérence et offrir un contrepoids aux commentaires négatifs sur l'exégèse d'Augustin. Après quelques considérations générales, nous caractériserons de façon explicite l'approche d'Augustin à partir de son exégèse d'Ex 3,14 : « Je suis celui qui suis », en retraçant d'abord les éléments déclencheurs de cette exégèse dans sa pastorale puis en analysant en détails deux sermons représentatifs.

---

<sup>6</sup> M. COMEAU, *Saint Augustin. Exégète du quatrième Évangile*, Paris, Beauchesne, 1930<sup>2</sup>, p. 412.

<sup>7</sup> C. CAPELLE, « Compte rendu. M. Pontet. L'exégèse de saint Augustin prédicateur », *Bulletin de théologie ancienne et médiévale* 5 (1947), p. 134-135.

<sup>8</sup> M. PONTET, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, (Théologie 7), Paris, Aubier, 1946, p. 252-253.

<sup>9</sup> R. J. O'CONNELL, *St. Augustine's Early Theory of Man*, A. D. 386-391, Cambridge MA, , Belknap Press of Harvard Press, 1968, p. 156.

## 1. Considérations générales

Augustin hérite de son époque une culture romano-africaine<sup>10</sup> et une formation académique<sup>11</sup> de *grammaticus*, de *rhetor* et d'*orator*. Dans ce contexte du 4<sup>ème</sup> siècle, l'idéal à atteindre est la profession d'*orator*. Jeune étudiant, Augustin reçoit d'abord une formation de « grammairien »: en plus d'assimiler les règles de base de la grammaire et de la syntaxe, il acquiert une connaissance des écrivains, surtout latins, et la capacité d'expliquer les oeuvres classiques. La formation de *rhetor* ajoute à l'homme de lettres l'art de l'éloquence pour enfin aboutir à l'*orator*<sup>12</sup>. La formation et la carrière d'Augustin sont orientées vers l'art oratoire (20 ans de formation littéraire et 13 ans de professorat en rhétorique). Cette formation se modifie et s'enrichit au contact de ses fréquentations manichéennes, néoplatoniciennes et, finalement, avec sa décision de suivre le chemin du Christ vers l'âge de 32 ans, alors que, brillant orateur, il quitte sa chaire de rhéteur pour devenir prêcheur en chaire d'Église.

Une des pratiques centrales de la formation de *rhetor* et d'*orator* se retrouvera au cœur du fonctionnement exégétique d'Augustin : la part d'improvisation. Ses œuvres, en particulier pastorales, sont véritablement le fruit de longues heures de méditation et de prière intense<sup>13</sup>. Il s'agit d'une prédication « suivant l'inspiration du jour<sup>14</sup>. » Il en va de même pour ses livres et ses lettres, marqués par les événements quotidiens : les circonstances peuvent amener le pasteur africain à modifier ses textes en fonction de l'auditoire ou du lieu. Il n'écrit pas, à proprement parler ; peut-être trace-t-il un plan, une ébauche: que

---

<sup>10</sup> Voir S. FERDI, « L'environnement pluriculturel d'Augustin », dans H. LAFONT-COUTURIER, *et al.*, *Saint Augustin, une mémoire d'Algérie*, Paris, Somogy, 2003, p. 33.

<sup>11</sup> Voir MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 469-470.

<sup>12</sup> MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 47, 239.

<sup>13</sup> COMEAU, *Saint Augustin. Exégète du quatrième évangile*, p. 22. Voir *De Doct. Christ.* 4, 30, 63.

<sup>14</sup> COMEAU, *Saint Augustin. Exégète du quatrième évangile*, p. 23.

ce soit ses livres, ses lettres ou ses homélies, Augustin les dicte à haute voix. On peut donc dire que son oeuvre est une « apparente improvisation<sup>15</sup> », sous l'action de l'Esprit Saint<sup>16</sup>, parce que l'improvisation ou l'inspiration du jour est fortement structurée par les lectures antérieures, la méditation, la prière, la connaissance des sciences de son époque et de l'Écriture Sainte<sup>17</sup>, et, dans le cas de l'œuvre pastorale, par le devoir de commenter les passages de la Bible lus à haute voix ou chantés avant que le prêcheur ne prenne la parole<sup>18</sup>.

### *1.1. Pratiques exégétiques*

La définition que donne Augustin du mot « exégèse » s'inscrit dans la tradition des Pères de l'Église : il s'agit d'une explication ou d'un commentaire de l'Écriture Sainte, peu importe l'approche utilisée. C'est donc dans le sens très large d'une « explication de texte » qu'il utilise ce terme<sup>19</sup>.

### *1.2. Unité de la Bible*

Pour Augustin, la Bible est une et cette unité est composée d'une diversité de livres scripturaires. En découlent, pour lui, deux postulats : 1) aucun texte scripturaire ne comporte, en et par lui-même, tout l'ensemble de la Parole de Dieu ; 2) c'est la somme des textes bibliques formant l'Écriture Sainte qui contient l'intégralité de la révélation divine. Pour saisir le mieux possible la Parole divine, on ne peut se contenter de faire une exégèse à partir d'un seul et unique livre biblique : c'est par des rapprochements entre les différents textes bibliques qu'on peut

---

<sup>15</sup> A. MANDOUZE, *L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Études Augustiniennes, 1968, p. 595.

<sup>16</sup> PONTET, *L'exégèse de s. Augustin prédicateur*, p. 51.

<sup>17</sup> Voir G. MADEC, *Introduction aux «Révisions» et à la lecture des œuvres de saint Augustin*, (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 150), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996, p. 55.

<sup>18</sup> *De Doct. Christ.* 4, 15, 32.

<sup>19</sup> Voir MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 647.

## EXEGESE AUGUSTINIENNE...

cerner le mieux la Parole de Dieu<sup>20</sup>. C'est donc par l'intérieur qu'on peut comprendre l'Écriture Sainte : « Pour comprendre la Bible, il (Augustin) pense, comme les Pères ses prédécesseurs, qu'il n'est pas nécessaire de sortir de la Bible elle-même<sup>21</sup>. » Contrairement à l'approche historico-critique contemporaine qui explique aussi l'Écriture Sainte en se référant à l'histoire d'Israël et des autres civilisations voisines<sup>22</sup>, l'approche augustinienne considère que la Bible se suffit à elle-même et s'explique par elle-même, parce qu'elle contient ses propres mécanismes ou structures internes<sup>23</sup>.

Chez Augustin, l'exégèse est biblique plutôt que thématique. Pour bien comprendre comment se structure la pensée d'Augustin, il est essentiel de préciser l'emploi des versets bibliques dans les homélies. Marrou écrivait « Saint Augustin compose mal<sup>24</sup> » et:

Sa composition rappelle la conception que se font certaines personnes de l'ordre domestique : elles enfouissent leurs papiers ou leurs menus objets dans divers tiroirs ; à première vue tout semble admirablement rangé, mais ouvrez un tiroir, tout sort dans sa première confusion. Autre chose : non seulement les développements manquent de carrure, de netteté, mais ils ne sont pas très méthodiques. Saint Augustin ayant entamé une idée, ne sait pas s'imposer de la conduire jusqu'au bout sans se laisser distraire. Il lui arrive de traiter à la fois deux sujets, entrelaçant les thèmes au lieu de les séparer. Souvent on le voit prendre, quitter, reprendre son idée (...)<sup>25</sup>.

---

<sup>20</sup> Voir M.-F. BERROUARD, « L'exégèse de saint Augustin prédicateur du quatrième Évangile », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 34 (1987), p. 335.

<sup>21</sup> PONTET, *L'exégèse de s. Augustin prédicateur*, p. 152.

<sup>22</sup> Voir O. MAINVILLE, *La Bible au creuset de l'histoire. Guide d'exégèse historico-critique*, (Science biblique. Études/Instruments, 2), Montréal, Médiaspaul, 1995, p. 16-37.

<sup>23</sup> Voir PONTET, *L'exégèse de s. Augustin prédicateur*, p. 156.

<sup>24</sup> MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 61.

<sup>25</sup> MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 69, 73. Il faut noter que, dans ses « rétractations », Marrou a bien vu son préjugé sur la composition augustinienne : il projetait la méthode de composition contemporaine sur la rhétorique d'Augustin (p. 665-666).

Quant à Pontet, il considère les *Enarrationes in Psalmos* comme « les souks de l'exégèse augustinienne<sup>26</sup> » et trouvent qu'elles sont: « plus mêlées, plus étendues<sup>27</sup> » que les *Tractatus*.

Au premier abord, Marrou et Pontet semblent avoir raison : il est vrai qu'en lisant l'œuvre pastorale d'Augustin en regard d'Ex 3,14, notre première impression est que les idées et les thèmes s'entrelacent d'une manière plus ou moins cohérente au lieu d'être traités séparément, systématiquement, d'une façon claire et ordonnée, à la manière d'un saint Thomas d'Aquin. En analysant plus en profondeur les textes d'Augustin, on réalise cependant qu'il ne pratique pas une exégèse thématique mais plutôt une exégèse biblique, à l'instar des Pères de l'Église, comme l'ont montré Berrouard<sup>28</sup> et Bochet<sup>29</sup>. La plupart des commentateurs d'Augustin ont voulu étudier sa pensée à partir des idées ou des thèmes développés au lieu de porter une attention particulière aux versets bibliques. Or, Augustin procède à l'opposé : il structure son exégèse, en particulier dans les sermons citant Ex 3,14, à partir de citations scripturaires et ce sont en général les idées et les thèmes qui se développent à partir des versets bibliques, contrairement à l'exégèse que l'on retrouve dans la théologie pastorale contemporaine, particulièrement chez Zundel, qui part souvent de thèmes parfois appuyés par des citations bibliques : exégèse thématique qui apparaît avec la théologie scolastique :

Au Moyen Âge se développe la prédication qui sera celle de l'Église catholique pendant plusieurs siècles. On y rencontre deux orientations : la prédication savante et la prédication populaire. La première s'appuie sur une rhétorique stricte dans la suite de la théologie scolastique. C'est une prédication sur un thème tiré de la Bible à partir de plusieurs

---

<sup>26</sup> PONTET, *L'exégèse de s. Augustin prédicateur*, Paris, p. 29-30.

<sup>27</sup> PONTET, *L'exégèse de s. Augustin prédicateur*, p. 29-30. Voir la critique d'O. BRABANT, *Le Christ, centre et source de la vie morale chez saint Augustin. Études sur la pastorale des Enarrationes in Psalmos*, (Recherches et synthèses. Section de morale, VII), Gembloux, Duculot, 1971, p. 7.

<sup>28</sup> BERROUARD, « L'exégèse de saint Augustin prédicateur du quatrième Évangile », p. 311-338.

<sup>29</sup> BOCHET, « De l'exégèse à l'herméneutique augustinienne », p. 349-369.



## EXEGESE AUGUSTINIENNE...

textes, voire d'un seul, ou même d'un unique verset. Puis l'on développe ce thème de manière systématique. En fait, le rapport aux textes bibliques disparaît bien souvent, surtout à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, et l'accent porte d'abord sur le thème (...) L'autre prédication, plus courante, est qualifiée de populaire, dans le sens où elle se préoccupe de la vie religieuse et morale du peuple. Les prédicateurs utilisent des exemples tirés de la vie courante, de petites histoires, des légendes, parfois des extraits de vie de saints, mais presque jamais la Bible (...) <sup>30</sup>.

C'est à partir des versets bibliques utilisés par Augustin et de leur enchaînement que nous devons étudier le fonctionnement de sa pensée. La cohérence de son exégèse biblique devient ainsi apparente dès lors que l'on suit, pas à pas, les versets scripturaux qu'il cite :

Pour caractériser la prédication d'Augustin, à partir de l'ensemble de son œuvre oratoire, on ne peut mieux faire que de reprendre la formule de F. Van der Meer : "La pensée d'Augustin, telle qu'elle s'exprime dans ses sermons, est comme un océan qui baigne tous les continents de la Bible". Et de fait, partout et toujours, c'est la Parole de Dieu, l'Écriture qui sous-tend le développement de sa pensée, au point de décontenancer notre logique cartésienne. Grâce à sa connaissance de l'Écriture, fruit de ses études et de sa méditation, Augustin sait enchaîner habilement entre eux les versets de l'Ancien et du Nouveau Testament ; et c'est à partir de ce canevas biblique qu'il développe son enseignement <sup>31</sup>.

L'explication de la Bible par la Bible <sup>32</sup> se trouve donc au cœur de l'exégèse augustiniennne : cette pratique exégétique, qui consiste à présenter un verset scripturaire, puis à se référer à un autre verset biblique pour l'expliquer, l'éclairer <sup>33</sup>, est héritée des

---

<sup>30</sup> A. JOIN-LAMBERT, « Du sermon à l'homélie. Nouvelles questions théologiques et pastorales », *Nouvelle revue théologique* 126 (2004), p. 69-70.

<sup>31</sup> G. FOLLINET, « Augustin, évêque et pasteur », dans M.-L. AMADEI *et al.*, *Augustin, le message de la foi. Causeries à Radio Notre-Dame*, Paris, Desclée de Brouwer, 1987, p. 53.

<sup>32</sup> Voir MADEC, *Le Christ de saint Augustin. La Patrie et la Voie*, p. 99. BERROUARD, « L'exégèse de saint Augustin prédicateur du quatrième Évangile », p. 317.

<sup>33</sup> Voir BERROUARD, « L'exégèse de saint Augustin prédicateur du quatrième Évangile », p. 317, 321-322.

Pères de l'Église et prend peut-être ses racines dans la tradition juive<sup>34</sup>. Comme le souligne Pontet, « une des conséquences de cette méthode qui explique l'Écriture par l'Écriture, sera la quasi suppression de l'histoire<sup>35</sup>, » donc du temps, car l'exégète africain peut éclairer le sens d'un verset de l'Ancien Testament en utilisant une citation tirée du Nouveau Testament.

### *1.3. Association de mots et association d'idées*

Au premier abord, les versets bibliques rassemblés par Augustin pour une exégèse peuvent sembler pris au hasard. Une lecture plus attentive nous fait cependant vite réaliser que, même si la temporalité des récits n'est pas respectée, le choix des versets bibliques est très cohérent et n'a rien de fortuit. L'exégèse augustinienne fonctionne par association de mots et association d'idées (ou de thèmes). L'association de mots consiste à citer, par exemple, au moins deux versets scripturaires, tirés de livres bibliques différents ou non, contenant un même mot, tandis que l'association d'idées consiste à unir au moins deux citations bibliques par une idée ou un thème se rapportant au premier verset : dans ce cas, les idées ou les thèmes peuvent être contraires<sup>36</sup>.

### *1.4. Exégèse versets par versets, mots par mots et signification des mots*

Augustin ne se borne pas à simplement citer la Bible: il analyse dans le moindre détail, pas à pas, chaque verset scripturaire, la construction des phrases (*De Magist.* 1, 2, 3), l'ordre des mots (car il n'y a pas ou peu de ponctuations en latin)<sup>37</sup> et les mots

---

<sup>34</sup> Voir PONTET, *L'exégèse de s. Augustin prédicateur*, p. 157.

<sup>35</sup> PONTET, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, p. 162-163.

<sup>36</sup> Voir COMEAU, *Saint Augustin. Exégète du quatrième Évangile*, p. 12-13, 23, 86-87, 155. BERROUARD, « L'exégèse de saint Augustin prédicateur du quatrième Évangile », p. 320-332.

<sup>37</sup> Voir M. BANNIARD, *Genèse culturelle de l'Europe. V<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle*, (Points. Histoire, H127), Paris, Seuil, 1989, p. 35.

## EXEGESE AUGUSTINIENNE...

mêmes (*De Magist.* 1, 2, 3), le temps des verbes (*De Magist.* 1-4), les définitions<sup>38</sup>, les significations<sup>39</sup> et l'étymologie<sup>40</sup> : sa démarche exégétique est analytique plutôt que synthétique. C'est à des procédés techniques de la rhétorique classique qu'Augustin fait appel pour expliquer l'Écriture Sainte, une approche de *grammaticus* qui procède notamment de Virgile et Quintilien<sup>41</sup> et que Marrou critique : il y a « (...) chez ces commentateurs (Servius, Homère, Virgile) une sorte d'atomisme psychologique, une myopie qui les empêche de se redresser, de voir un ensemble et qui d'autre part les conduit à soupeser chaque mot (...)»<sup>42</sup>. » Ce qui l'amène à dire qu'Augustin « conduit son commentaire pas à pas, verset par verset, sinon mot à mot, sans s'efforcer d'abord de s'élever à une vue d'ensemble du développement du texte considéré comme unité organique<sup>43</sup>. » Or, cette « unité organique » est bien présente chez Augustin : il « prêchait sur les lectures bibliques fixées par la liturgie ou choisies par lui<sup>44</sup>. » Il ne faut pas oublier que ce sont les études préalables et la structure même d'un Psaume, par exemple, qui servent de charpente au sermon<sup>45</sup>. Plutôt que de voir, chez Augustin, une simple « exégèse grammaticale<sup>46</sup>, » il faut y découvrir l'amalgame, la rencontre, d'une culture littéraire avec une culture théologique : l'exégèse d'Augustin demeure profondément biblique, même lorsqu'elle s'appuie sur des procédés rappelant l'analyse grammaticale<sup>47</sup>.

---

<sup>38</sup> *De Doct. Christ.* 3, 3 (6) ; *De Trin.* 5, 5 (16).

<sup>39</sup> *De Trin.* 9, 10 (15) ; 10, 1 (2) ; 13, 1 (4) ; 15, 10 (19).

<sup>40</sup> *De Civ. Dei.* 10, 1, 2 ; 10, 3, 2 ; 19, 15.

<sup>41</sup> Voir MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 426-428. BANNIARD, *Genèse culturelle de l'Europe. V<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle*, p. 36-37.

<sup>42</sup> MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 25-26.

<sup>43</sup> MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 428.

<sup>44</sup> F. VAN DER MEER, *Saint Augustin, pasteur d'âmes*, T. II, Colmar-Paris, Alsatia, 1955, p. 195.

<sup>45</sup> Voir MADEC, *Introduction aux « Révisions » et à la lecture des œuvres de saint Augustin*, p. 60-61.

<sup>46</sup> MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 422-430.

<sup>47</sup> Voir MADEC, *Introduction aux « Révisions » et à la lecture des œuvres de saint Augustin*, p. 59-60.

### 1.5. *Le style exégétique d'Augustin*

Comeau a décrit le style augustinien comme étant « avant tout et surtout antithétique<sup>48</sup>. » Augustin aime juxtaposer les contraires, que ce soit dans ses sermons ou dans ses *libri*<sup>49</sup>. L'antithèse est une figure de style commune à l'époque: « ces procédés (jeux de mots, antithèses, versets parallèles et rimés) s'étaient banalisés, appartenaient au domaine commun, et (c'est bien le cas chez saint Augustin) s'employaient naturellement comme faisant partie intégrante de la stylistique du latin vivant, de la langue courante<sup>50</sup>. » Ce style antithétique appartenait autant aux écrivains latins qu'aux philosophes grecs<sup>51</sup> et faisait partie de la tradition judéo-chrétienne, en particulier les textes de saint Paul, un modèle pour Augustin<sup>52</sup>.

## 2. **Considérations particulières : exégèse d'Ex 3,14**

Nous allons maintenant illustrer l'approche exégétique d'Augustin à partir de son exégèse d'Ex 3,14. Avant de passer à l'analyse de deux sermons représentatifs, nous présentons les éléments déclencheurs de cette exégèse dans son œuvre pastorale.

### 2.1. *Les éléments déclencheurs d'Ex 3,14*

On s'attendrait à ce que, dans les œuvres pastorales où l'on retrouve Ex 3,14, ce soit le mot « nom » évoqué dans un verset

---

<sup>48</sup> M. COMEAU, *La rhétorique de saint Augustin d'après les Tractatus in Ioannem*, Paris, Boivin & C<sup>ie</sup>, 1930, p. 64.

<sup>49</sup> Voir BALMUS, *Étude sur le style de saint Augustin dans les Confessions et la Cité de Dieu*, p. 154-157.

<sup>50</sup> MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 535.

<sup>51</sup> Voir BALMUS, *Étude sur le style de saint Augustin dans les Confessions et la Cité de Dieu*, p. 149-152.

<sup>52</sup> Saint Paul semble avoir été influencé aussi par la culture hellénistique. COMEAU, *La rhétorique de saint Augustin d'après les Tractatus in Ioannem*, p. 27, 62.

## EXEGESE AUGUSTINIENNE...

biblique qui mène le plus souvent Augustin à une exégèse d'Ex 3,14 : pourtant, ce sont rarement ces versets scripturaires qui l'y conduisent, mais plutôt le verbe « être » retrouvé dans certains versets ou thèmes (faisant allusion à la nature divine) qui incite, la plupart du temps, l'exégète à commenter Ex 3,14. Si le terme « nom » n'est que rarement à l'origine d'une analyse d'Ex 3,14, c'est peut-être parce que, dans les Bibles consultées par Augustin, le verset précédent, Ex 3,13, ne contient pas ce mot<sup>53</sup>. Et c'est à partir d'un mot ou d'un verset biblique, qu'Augustin remonte aux thèmes les plus métaphysiques.

Bien que certains versets scripturaires majeurs tirés de saint Jean (Jn 1,1 ; Jn 8,25 et Jn 16,13) n'incluant pas de façon explicite le « Je suis » puissent aussi servir de tremplin à Augustin pour son exégèse d'Ex 3,14 dans les *Tractatus in Iohannem Evangelium* et dans les *Tract. in Ep. Jo. ad Part.*, c'est d'abord et avant tout le « Je suis » christique de Jean (en Jn 8,24<sup>54</sup> ; Jn 17,24<sup>55</sup> ; Jn 8,28<sup>56</sup> ; Jn 8,58-59<sup>57</sup> ; 1 Jn 3,2<sup>58</sup>) ainsi que le « Je suis » de Mt 28,20<sup>59</sup> qui l'amènent à commenter Ex 3,14. Contrairement à ce que l'on retrouve dans les *Tractatus*, il y a, dans les *Enarrationes in Psalmos* et dans les *Sermones ad populum* outre le verbe être, plusieurs autres thèmes (connaissance, Être même, immutabilité, éternité, etc.) se rapportant à la nature divine qui servent de point de départ à Augustin pour une exégèse d'Ex 3,14.

Les éléments déclencheurs d'Ex 3,14 ne sont donc pas pris au hasard : le plus souvent, c'est le verbe « être » et certains thèmes

---

<sup>53</sup> Voir S. FALARDEAU, *Le Nom de Dieu dans la pastorale d'Augustin : Exode 3,13-15 dans l'œuvre pastorale de saint Augustin*, Montréal, Université de Montréal, 2006, p. 27-28.

<sup>54</sup> *Tract. in Io. Ev.* 38,8-10; 39,8.

<sup>55</sup> *Tract. in Io. Ev.* 38,10.

<sup>56</sup> *Tract. in Io. Ev.* 40,3.

<sup>57</sup> *Tract. in Io. Ev.* 43,18.

<sup>58</sup> *Tract. in Ep. Jo. ad Part.* 4,6. Il importe de préciser qu'Ex 3,14 n'y joue qu'un rôle mineur.

<sup>59</sup> *Tract. in Io. Ev.* 38,10.

privilégiés rattachés à la nature divine (immutabilité, éternité, *idipsum*, transcendance, égalité, bonté), qui constituent l'élément déclencheur d'une réflexion sur le verset scripturaire d'Ex 3,14 dans les sermons d'Augustin.

2.2. *Exégèse augustinienne : analyse de deux sermons représentatifs*

Dans le *Tractatus in Epistolam Joannis ad Parthos* 2, 5, le verset scripturaire qu'Augustin veut commenter est: « Parce que vous connaissez celui qui est dès l'origine » (1 Jn 2,13). C'est à partir du mot biblique majeur « origine » qu'Augustin veut structurer son exégèse d'Ex 3,14. Il commence par s'appuyer sur Jn 1,3 : « Car tout a été fait par lui », pour expliquer l'antériorité et l'« ancienneté » divine du Christ par rapport à la Vierge Marie. À partir de l'exégèse de Jn 1,3, découle le thème de l'« ancienneté » : les termes « tout » et « ancienneté » (association d'idées) renvoient au mot biblique « origine ». Augustin poursuit ensuite son exégèse de l'antériorité du Christ de manière rigoureuse en remontant jusqu'aux patriarches, en particulier Abraham : « Avant Abraham, je suis » (Jn 8,58), où le mot « avant » est le terme biblique majeur qui renvoie à « ancienneté » et aux mots bibliques majeurs « tout » et « origine » déjà cités. Puis le « Je suis » johannique vient s'articuler au « avant » de Jn 8,58. Ce discours sur l'antériorité du Christ, permet à Augustin d'introduire le deuxième thème qu'il entend développer : celui de la nature divine du « Je suis » johannique en Jn 8,58. Le « Est » ou le « Je suis » de Jn 8,58 n'est pas soumis au temps, il est éternel.

Le mot clé « éternité » amène ensuite Augustin à citer Ps 101,28 (« Et tes années ne finiront pas »), qu'il met en rapport avec les années du Christ. Il associe donc Ps 101,28 à Jn 8,58, autrement dit, l'« éternité » à « Je suis » (associations de mots et d'idées). Pour démontrer l'antériorité du Christ, il associe « engendré » de Ps 2,7 aux « années » de Ps 101,28. Augustin formule Ex 3,14 de deux façons pour souligner que l'engendrement et l'éternité

## EXEGESE AUGUSTINIENNE...

divine sont dus à l'Être de Dieu, « car Il est ce qu'Il est » et « car Il est qui Il est » (réminiscences bibliques ou citations bibliques). Par association de mots, il relie le verbe être « celui qui est » d'Ex 3,14b aux « est » des deux formulations citées plus haut. Ce ne sont pas seulement les deux « est » qui amènent la citation biblique d'Ex 3,14, mais aussi le « Je suis » de Jn 8,58. Nous aimerions ici souligner trois points : 1) le « Je suis » de Jn 8,58 y est cité séparément, isolé des autres termes bibliques du verset, pour mettre en évidence son importance ; 2) c'est par association de mots qu'Augustin conjugue le « Est » d'Ex 3,14b au « Je suis » de Jn 8,58, respectant ainsi le principe exégétique de l'unité des deux Testaments ; 3) enfin, c'est le verbe être, « Je suis », de Jn 8,58 qui, à cette étape, amène Augustin à réfléchir sur Ex 3,14, plutôt que l'inverse, comme cela se produit parfois en d'autres occasions : le « Je suis » qu'il soit tiré de l'*Évangile de Jean* ou bien de l'*Exode*, exprime la même et unique nature divine.

Augustin reprend le mot « avant » et y rattache le « avant » de Ps 109,3 (« Je t'ai engendré avant l'aurore »), pour mettre l'accent sur l'engendrement éternel. Il cite de nouveau Jn 1,3 (« tout a été fait par lui et sans lui rien n'a été fait ») pour associer le « tout » de Jn 1,3 à l'« avant » de Ps 109,3. L'« avant » du Christ est donc avant le « tout » de la création. Augustin termine son exégèse en paraphrasant 1 Jn 2,13, soulignant qu'« on devient père en reconnaissant celui qui est dès l'origine ». Tous les versets s'imbriquent donc, se réfèrent les uns aux autres, comme le montre si bien la finale du paragraphe 5, « origine », qui renvoie au terme « origine » initial de 1 Jn 2,13, thème majeur que l'exégète voulait expliquer dès le début du paragraphe.

Dans l'*Enarrationes in Psalmos* 1, 6, Augustin s'appuie sur la citation de Ps 1,6a dont deux mots clés, « connaît » et « voie des justes », serviront d'ossature à son exégèse. Il procède d'abord par une analogie entre la connaissance de Dieu (voie des justes et voie des impies) et celle du médecin (santé et maladie). Par association d'idées et juxtaposition de contraires, il relie « la

santé » à « la voie des justes » et « la maladie » à « la voie des impies ». Se référant à un argument d'autorité en Mt 7,23, Augustin en profite pour souligner que Dieu connaît la voie des justes et ignore celle des impies : en fait, il fonctionne ici par antithèse parce qu'il oppose deux versets, le « connaît » de Ps 1,6 au « ne connaît pas » de Mt 7,23. Ce choix de Mt 7,23 n'est donc pas le fruit du hasard : Augustin veut y extraire le terme « ne connaît pas » pour l'associer au « connaît » de Ps 1,6a. Il insère ensuite Ps 1,6b afin de poursuivre son explication de Mt 7,23 : il y puise les mots « voie » et « la voie des impies périra » qu'il associe aux versets de Ps 1,6a et Mt 7,23. Là encore, l'exégèse d'Augustin fonctionne par opposition : ceux qui ne sont pas connus de Dieu « périront » tandis que ceux qu'il connaît « subsisteront ». Même si le verbe être apparaît à la fin du paragraphe, nous croyons que l'élément qui amène Augustin à commenter Ex 3,14 est plutôt le verbe « connaître » : il associe Ex 3,14 à « connaître » : la science de Dieu est égale à son Être et la science de « Je suis celui qui suis » concerne uniquement ce qui existe, l'« Être ».

### **Conclusion**

Nous avons montré que le fonctionnement de l'exégèse d'Augustin n'est pas arbitraire : il y a une cohérence interne à cette exégèse tributaire de la science de son époque. Bien que l'approche exégétique d'Augustin laisse place à une certaine improvisation (surtout dans les œuvres pastorales), loin d'être le fruit de son imagination, elle est structurée par ses connaissances antérieures et guidée par l'Esprit Saint, la réflexion, la méditation et la prière. Cette démarche exégétique n'est en rien fortuite : l'explication des textes bibliques se fait à partir de la propre structure ou logique interne de la Bible et les commentaires scripturaires sont réalisés à partir d'éléments déclencheurs, de liens, de rapprochements entre différents versets, mots ou thèmes provenant d'un même ou de différents livres bibliques, comme nous l'avons illustré à propos de l'exégèse d'Ex 3,14. Les renvois scripturaires intertextuels, les associations de mots ou



## EXEGESE AUGUSTINIENNE...

d'idées ne sont pas arbitraires. En fait, Augustin agit comme un véritable guide qui dirige pas à pas ses auditeurs et ses lecteurs dans son commentaire de la Bible, en expliquant chaque verset et chaque mot. La rigueur intellectuelle et scientifique d'Augustin réside dans l'enchaînement logique des versets bibliques qui structurent ses sermons. Les thèmes qui en découlent sont développés au passage, d'une manière qui peut sembler aléatoire au premier abord, mais qui ne l'est pas du tout lorsqu'on y prête attention.

Bien que les savants augustiniens (Marrou, Pontet, Comeau, Margerie et Berrouard) aient souvent utilisé les termes « méthode » ou « système » pour expliquer le fonctionnement de l'exégèse d'Augustin<sup>60</sup>, il faut être prudent lorsqu'on applique ces termes (« méthode » : ensemble de règles ou de principes ; « système » ensemble organisé d'éléments) à l'exégèse d'Augustin : ces termes s'appliquent bien à l'exégèse contemporaine (constituée d'analyses intertextuelles, narratologiques, structurelles et historico-critiques), mais conviennent moins lorsqu'il s'agit de caractériser l'exégèse augustiniennne, en particulier dans l'œuvre pastorale où il y a place pour l'improvisation (qui sied parfaitement au génie d'Augustin) et où s'entremêlent diverses pratiques exégétiques inspirées de différents courants de pensées (philosophique, théologique, biblique, rhétorique). Il ne faut pas faire l'erreur d'essayer d'emprisonner l'exégèse d'Augustin dans un système conceptuel étanche typique des méthodes exégétiques contemporaines. Il faut plutôt parler d'approches exégétiques multiples imprégnées de la personnalité d'Augustin et en partie liées par les circonstances.

---

<sup>60</sup> Voir MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 422-430. PONTET, *L'exégèse de s. Augustin prédicateur*, p. 149-166, 184-208. COMEAU, *Saint Augustin. Exégète du quatrième Évangile*, p. 80-110. BERROUARD, « L'exégèse de saint Augustin prédicateur du quatrième Évangile », p. 335-336.

## SÉBASTIEN FALARDEAU

\*\*\*

**RÉSUMÉ :** Notre objectif est de caractériser le fonctionnement de l'exégèse augustinienne à partir de son exégèse pastorale d'Ex 3, 14 en nous appuyant sur l'étude des éléments déclencheurs et l'analyse détaillée de deux sermons. Nous constaterons qu'Augustin ne structure pas ses sermons à partir de thèmes mais autour de citations bibliques sur lesquelles viennent se greffer les thèmes à développer. Son exégèse résulte de l'analyse rigoureuse et de l'enchaînement cohérent de versets bibliques judicieusement choisis. Ses commentaires scripturaires découlent logiquement d'éléments déclencheurs, de liens, de rapprochements entre différents versets, mots ou thèmes provenant de la Bible.

**ABSTRACT:** This paper aims to characterize Augustine's exegesis, based on a study of his exegetical treatment of Exodus 3:14 and a detailed analysis of two sermons, with regard to key triggering elements. We will see that Augustine does not structure his exegesis according to themes, but around biblical verses from which themes are developed. His exegesis is the result of rigorous analysis and coherent ordering of biblical verses. His scriptural commentaries derive logically from triggering factors, links, and associations among biblical verses, words, or themes.

## Moses Maimonides on Mashal, Hash'alah and Gen. 28:12-15

---

*By Maayan Lustigman\**

An understanding of *mashal* and *hash'alah*, terms commonly used by Moses Maimonides', is essential in order to better understand this 12<sup>th</sup>-century philosopher and his works. *Mashal* was the term he used to refer to a parable or allegory, and *hash'alah* was the term used for metaphor. This paper will begin with a discussion of these categories, and will follow with a brief analysis of Maimonides' interpretation of Gen. 28:12-15, the biblical episode that describes Jacob's vision of a ladder.

### **Maimonides' mashal and hash'alah**

The dominant role of reason is unmistakable in the Bible interpretations of the Middle Ages; when a biblical passage contradicted common logic, interpreters favoured a symbolic reading of the text over a literal one. The intention was not to undermine or ignore a literal reading; rather, the objective was to use the literal understanding to facilitate a fuller and deeper significance of the text. Maimonides' attempts to reconcile Scripture with reason are clear throughout his *Guide of the Perplexed*. He recognized the importance of reason, but also insisted on the authority of rabbinic Judaism<sup>1</sup>. As such, he attempted to demonstrate the commonalities between biblical truth, as understood by the rabbinic tradition, and philosophical truth, as understood by figures such as Plato.

Underlying Maimonides' philosophy is the presumption that the Bible's meaning is multilayered. While some readers approach the text through *peshat*<sup>2</sup> exegesis, others approach it solely

---

\* Maayan Lustigman is an MA2 student in Jewish Studies, McGill University.

<sup>1</sup> M. GREENBERG, *Studies in the Bible and Jewish Thought*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1995, p. 442.

<sup>2</sup> The term *peshat* is commonly understood as "simple" and "literal."

MAAYAN LUSTIGMAN

through *derash* exegesis<sup>3</sup>. Still others understand the text as a combination of the two. Maimonides explains that the literal reading is essential and cannot be disregarded; however, it is only the first step to understanding the full significance of the text.

This is one of the major differences between the *mashal* and the *hash'alah*. Whereas the *hash'alah*, the metaphor, has only one layer of meaning (the symbolic), the *mashal* has several. With regard to the parable or allegory, the literal meaning serves as the external layer that covers the passage's internal significance; therefore, the literal interpretation is important insofar as it helps to disclose the symbolic implication.

This is clearly explained in the *Guide of the Perplexed*, when Maimonides writes:

See how beautifully the conditions of a good simile are described in this figure! It shows that in every word which has a double sense, a literal one and a figurative one, the plain meaning must be as valuable as silver, and the hidden meaning still more precious; so that the figurative meaning bears the same relation to the literal one as gold to silver. It is further necessary that the plain sense of the phrase shall give to those who consider it some notion of that which the figure represents. Just as a golden apple overlaid with a network of silver, when seen at a distance, or looked at superficially, is mistaken for a silver apple, but when a keen-sighted person looks at the object well, he will find what is within, and sees that the apple is gold. The same is the case with the figures employed by prophets. Taken literally, such expressions contain wisdom useful for many purposes, among others, for the amelioration of the condition of society...and similar sayings in their literal sense. Their hidden meaning, however, is profound wisdom, conducive to the recognition of real truth<sup>4</sup>.

Maimonides' teaches that both the literal and the symbolic layers of meaning are necessary. The literal sense points toward the

---

<sup>3</sup> The term *derash* comes from the Hebrew verb *darash*, which means "to seek out" and implies a deeper meaning of the text.

<sup>4</sup> M. MAIMONIDES, *Guide of the Perplexed*, New York, Dover, 1956, p. 6.

## MOSES MAIMONIDES ...

symbolic, and, in this way, is indispensable for the larger significance of the text.

Unlike the *hash'alah*, which has only one layer of meaning (the metaphorical), the *mashal* is multifaceted and may either be broken down into several elements, or understood as a whole. Maimonides clarifies this when he describes the *mashalim* as having two types. There are those parables whose details must be isolated and identified because they serve to facilitate a more precise understanding of the greater significance, and there are those parables whose details carry no particular importance, but whose significance rests in its larger representation.

### **Maimonides' views on anthropomorphism in brief**

Another important aspect of Maimonides' philosophy is his understanding of anthropomorphism in the biblical text. He claims that the language of the Bible is unsatisfactory. He draws on a passage from the Talmud, BT *Berachot* 31b, which says that the Torah speaks the language of human beings, to support his view that Scripture attributes human qualities to the divine image only to communicate with the uneducated masses. Maimonides stands by the opinion that those passages that describe God and angels anthropomorphically should be read and understood through a symbolic lens. According to him, divine incorporeality is an essential doctrine of Judaism; thus, under no circumstance should God be interpreted as a physical being.

Furthermore, Maimonides asserts that human intellect is restricted, and human knowledge is limited:

Know that for the human mind there are certain objects of perception which are within the scope of its nature and capacity; on the other hand, there are, amongst things which actually exist, certain objects which the mind can in no way and by no means grasp: the gates of perception are closed against it. Further, there are things of which the mind understands one part, but remains ignorant of the other; and when

## MAAYAN LUSTIGMAN

man is able to comprehend certain things, it does not follow that he must be able to comprehend everything<sup>5</sup>.

Thus, the Bible depicts the divine image in a way which allows all human beings to use their minds and understand God's perfection in relation to that which they are already familiar. This is further explained in the *Guide* I:53, where Maimonides states that Scripture's goal is to describe God as perfect, rather than as possessing qualities which are perfections only in relation to human beings<sup>6</sup>. His views concerning anthropomorphic depictions in the Bible will be taken into consideration in the analysis of Gen. 28:12-15, which follows.

### **Maimonides on Gen. 28:12-15**

According to Maimonides, Gen. 28:12-15 is a prime example of the first type of *mashal* in which all details must be considered to fully comprehend the greater significance of the biblical text. Maimonides explains that this passage contains several expressions, each of which represents a different element of the allegory and contributes to its proper understanding. It may seem somewhat contradictory that where Maimonides seeks out a deeper layer of meaning, he uses the simple, literal details in order to accomplish this task. However, this demonstrates his view that the external layer is indispensable for the symbolic understanding.

When one imagines a biblical commentary, one often thinks of line-by-line comments; however, Maimonides' *Guide* is not structured in this way. It is not primarily an exegesis, but an attempt to reconcile the ideas related by the Bible with the ideas related in philosophy. In his introduction, Maimonides addresses his work to a student who does not know how to bring together the two areas of study, and thus attempts to demonstrate the proper method. Therefore, his primary goal is not to interpret the

---

<sup>5</sup> MAIMONIDES, *Guide of the Perplexed*, p. 40.

<sup>6</sup> MAIMONIDES, *Guide of the Perplexed*, p. 73.

## MOSES MAIMONIDES ...

Bible, but in trying to merge Scripture and philosophy, he does so indirectly. That is to say, he makes use of biblical passages in order to support his approach.

Maimonides refers to Genesis 28 frequently in the *Guide of the Perplexed*. It says:

He had a dream; a stairway was set on the ground and its top reached to the sky, and angels of God were going up and down on it. And the Lord was standing beside him and He said, 'I am the Lord, the God of your father Abraham and the God of Isaac: the ground on which you are lying I will assign to you and to your offspring. Your descendants shall be as the dust of the earth; you shall spread out to the west and to the east, to the north and to the south. All the families of the earth shall bless themselves by you and your descendants. Remember, I am with you: I will protect you wherever you go and will bring you back to this land. I will not leave you until I have done what I have promised you' (Gen. 28:12-15).

This passage describes Jacob's vision in Bethel, after receiving his father's blessing – one which should have been given to his older brother Esau. While he tricked Isaac into giving him the firstborn's blessing, Jacob was not punished. Instead, this passage clearly describes God promising to him what God had promised to the earlier patriarchs – a land in which his nation would thrive. This should not be considered an illustration of God's support of Jacob's deceitful behaviour, but of Jacob's becoming an Israelite patriarch as part of the divine plan.

Maimonides reads and interprets this passage in several different ways. In the *Guide* II:10, he writes that "the whole creation consists of three parts, (1) the pure intelligences, or angels; (2) the bodies of the spheres; and (3) the *material prima*, or the bodies which are below the spheres, and are subject to constant change<sup>7</sup>." Here, Maimonides does not directly interpret Jacob's dream, but refers to it in its discussion of the significance of the number four.

---

<sup>7</sup> MAIMONIDES, *Guide of the Perplexed*, p. 166.

In this brief reference Maimonides demonstrates his reliance upon and adherence to the rabbinic tradition. He draws on a passage from *Midrash Tanhuma* that says that there were four steps on Jacob's ladder. He also refers to other midrashim that consistently maintain that there were four angels on Jacob's ladder – two going up, and two going down. These same midrashim assert that all four angels were on the same step of the ladder, standing side by side. The ladder is said to have been four thirds of the world in width and, in this way, refers to an earlier statement where angels are understood to have been a third of creation. The implication is that the ladder was as wide as the four angels were, standing side by side – that is, four thirds of the world, larger than the world itself. Maimonides' motivation behind this statement is not clear, but it does demonstrate his loyalty to the rabbinic corpus and tradition. Moreover, it illustrates one of several approaches he takes toward the episode of Genesis 28. He draws on the details of the biblical passage and provides an explanation that seems larger than the world itself, literally.

In the *Guide* II:45, Maimonides delineates eleven degrees of prophecy and draws on Jacob's dream as an example. According to him, the description in Gen. 28:12-15 depicts the second degree of prophetic vision, i.e., when the vision takes place in a dream, but the individual who has experienced it is aware of its divine nature. Jacob fits this category, as is clear when, after waking, he stated, "surely there is the Lord in this place" (Gen. 28:16) – he knew that the dream had come from a divine being. In his interpretation, Maimonides reads and understands Gen. 28:12-15 in relation to its literary context, rather than as an isolated passage. He takes into account the circumstances that brought it about, and looks to its consequences, illustrating that this passage is interconnected with what precedes as well as what follows it.

Somewhat different in approach is Maimonides' discussion in the *Guide* I:10. Here he examines the meaning of the words



## MOSES MAIMONIDES ...

*yarad*, “went down,” and *alah*, “went up”<sup>8</sup>. Maimonides gives three different circumstances under which these terms are applied and understood, all of which have different implications. The first meaning demonstrates a simple and literal appreciation of the text. This is where these terms refer to a physical descent and ascent. He provides a second usage of the terms where they may refer to a political or symbolic descent or ascent, concerning one’s prominence and power<sup>9</sup>.

The final interpretation Maimonides provides is that these terms can refer to certain intellectual processes. The ascent and descent have to do with an individual’s attempt to attain knowledge of the divine, doing so by undergoing several intellectual exercises<sup>10</sup>. One’s ultimate goal is to realize true knowledge of God, and the image of a staircase or of a ladder<sup>11</sup> represents the journey. God resides at the very top of the ladder and the individual’s goal is to reach such heights. In this sense, the passage is interpreted metaphorically.

In this final interpretation Maimonides focuses on God and the divine role. He maintains that when one reflects on something beneath oneself, this can be considered a descent. When one reflects on something above oneself, one ascends. This reflects the relationship between God and humans; God is recognized as the “Most High,” whereas the human being is of relatively low stature in comparison. God is absolute and eternal, while

---

<sup>8</sup> See Gen. 28:12.

<sup>9</sup> This understanding reminded me of an interpretation of Gen. 38:1, which begins the account of Judah and Tamar. It states that “Judah [descended from] his brothers.” A common rabbinic interpretation claims that Judah *yarad* symbolically - his greatness diminished when he did not complete the task he set out to do. Joseph’s brothers wanted to kill him, but Judah told them to sell him to travelling merchants instead. He began on the path to rescuing his brother, but never finished his task. This was the cause of his descent – Judah’s brothers no longer looked up to him as they had once before.

<sup>10</sup> My first instinct when reading this interpretation was to compare it to meditative practices in certain Eastern religions.

<sup>11</sup> That which is translated as “staircase” in the *JPS Tanakh* is often interpreted as a ladder.

## MAAYAN LUSTIGMAN

humanity is impermanent and transitory. Thus, when humanity realizes wisdom, or experiences prophecy, this is referred to as a *yeridah*, a descent. On the contrary, when a vision is complete, it is referred to as an *aliyah*, an ascent. This is all perceived in relation to God. God descends during a prophetic vision. God reflects on something beneath Him, and goes down to the person to whom He gives the ability to have a prophetic vision. This descent ends with the conclusion of the vision. Then, God returns/ascends to the celestial realm. The same phenomenon takes place when God intervenes in the matters of humans. In the Bible, when God metes out punishment, the passage is introduced with a statement describing God's descent. Therefore, in regard to revelation and divine punishment, Maimonides views God, not humanity, as the point around which all else revolves.

When the Bible describes a human as going up to God, Maimonides maintains that this cannot be understood literally. This is consistent with his view of the incorporeality of the divine. A person cannot go up to God, because God cannot be truly grasped by the human intellect. Furthermore, God is not a physical being so a person can only "reach" God in a spiritual way. Whereas human beings can only understand God in terms relative to what they know and are familiar with, God is not an anthropomorphic being. Therefore, when Exodus 14:3 states that Moses went up to God, Maimonides interprets this symbolically. Moses went up Mount Sinai, but did not physically attain God; rather, he witnessed a manifestation of the divine.

Similarly, in the *Guide* I:15, Maimonides discusses the terms *yatzav* and *natzav*. He notes that the terms are created from different roots but maintains that their meanings are identical, that is, "to stand," or "to place oneself<sup>12</sup>." In the context of Maimonides' discussion, the Bible refers to God "standing" at the top of the staircase or ladder. In Jacob's dream the ladder touches the ground and reaches the heaven, which is where God

---

<sup>12</sup> MAIMONIDES, *Guide of the Perplexed*, p. 25.

## MOSES MAIMONIDES ...

places Himself. Conforming to his resolute opinion that God is not an anthropomorphic being and should therefore not be thought of as such, Maimonides maintains that this cannot be understood literally. While he uses the literal meaning to pierce into its deeper significance, it is this deeper understanding that must be taken on. He understands that when this term is applied to the divine, it refers to the eternal, continual, and everlasting presence of the divine. That is to say that when the Genesis chapter refers to God standing at the top of the ladder, the text describes God's eternal presence in the celestial realm. This presence has profound influence on the earth, and is demonstrated through the staircase. The bottom touches the earth, while the top reaches the heaven. God's everlasting residence in heaven demonstrates His everlasting rule of the world, and the ladder in Jacob's dream demonstrates the interconnectedness of the two realms.

It is in this chapter of the *Guide* where we see an example of Maimonides' division of the original biblical passage. He divides it into several sections and maintains that each detail represents a different symbol essential to the greater understanding of the passage. He explains the symbolism of the angels in Jacob's dream, and asserts that they represent the prophets. They ascend before descending because they must attain a certain degree of knowledge of the divine in order to go back down to the masses and relate their messages. In other words, the ascent comes before the descent because only by going up will the prophet attain the necessary knowledge to teach the inhabitants of the earthly realm. This answers two questions: What do the angels symbolize? Why do they go up the ladder before going down – are they not heavenly beings that come from above?

### **Maimonides' approach: literal or symbolic?**

Through brief examination, it has become apparent that Maimonides approaches Gen. 28:12-15 in several ways. In some cases he uses the Bible as support for a larger philosophical

MAAYAN LUSTIGMAN

discussion, as is evident in both *Guide* II:10 and *Guide* II:45<sup>13</sup>. Furthermore, Maimonides' concern for single terms is evident. He draws out the various possible implications and attempts to focus his discussion on those he believes are most plausible and relevant to his larger objective – the reconciliation of the Bible with philosophy.

What is most interesting about Maimonides' work is the dominance of the literal. While he attempts to promote a symbolic understanding of the text, he constantly uses the most simple and literal readings to do so. It is the literal meanings that prompt his explorations into the deeper layers. He examines words and expressions – seemingly literal elements of the text – and attributes to them symbolic meanings. This stands by a common rabbinic view where every word in Scripture is significant, and where it is all intended to communicate something noteworthy and meaningful. Maimonides' approaches ultimately bring him back to one of his foundational views – that rabbinic Judaism is authoritative. It therefore seems appropriate that not only does he attempt to reconcile two seemingly opposing areas of study, but he also tries to substantiate them both.

\*\*\*

---

<sup>13</sup> The first discussion is about the place of angels in creation and the universe, while the second is about the different levels of prophecy.

## MOSES MAIMONIDES ...

**ABSTRACT:** In keeping with the medieval interest in reason, Maimonides worked to reconcile his two authorities – the Bible and the rabbis – with the great philosophers. His commentaries on Scripture highlighted the layers of meaning he believed were present in the biblical text. However, Maimonides did not denigrate the literal sense of Scripture, as one might expect. Rather, he saw the literal meaning as an essential textual facet on the way to “deeper” significance. This paper looks at Maimonides’ interpretations of Genesis 28:12-15 (Jacob’s vision at Bethel) for the purpose of illustrating the way his interpretive strategies were in keeping with his views on the importance of philosophy, the authority of the rabbis, and the multivalency of the biblical text.

**RÉSUMÉ :** Conformément à l'intérêt médiéval pour la raison, Maimonides a travaillé à réconcilier ses deux sources d'autorités – la Bible et les rabbins – avec les grands philosophes. Ses commentaires sur la Bible dégagent les couches de sens qu'il a cru présentes dans le texte biblique. Mais Maimonides n'a pas dénigré le sens littéral de la Bible, comme on pourrait s'y attendre. Au contraire, il a vu le sens littéral comme une facette textuelle essentielle en route vers une signification plus « profonde ». Cet article présente ses interprétations de Genèse 28,12-15 (la vision de Jacob à Bethel) dans le but d'illustrer de quelle manière ses stratégies interprétatives étaient liées à l'importance de la philosophie, à l'autorité des rabbins et à la polyvalence du texte biblique.



NOUVELLE PARUTION

## Mémoires et usages religieux de l'espace

Numéro 15/1 (2007)

Dirigé par Marie-Pierre Bousquet (Anthropologie, UdeM) et Michèle Baussant (CÉIFR, CNRS), s'interroge sur comment des pratiques religieuses structurent l'identité territoriale.

*Publiée par la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal, **Théologiques** est une revue de recherche interdisciplinaire qui entend promouvoir l'avancement de la recherche en théologie, en dialogue avec les sciences humaines.*

### OFFRE SPÉCIALE

RECEVEZ  
GRATUITEMENT  
LE NUMÉRO DE  
VOTRE CHOIX PARMIS  
CEUX INDIQUÉS  
CI-CONTRE EN  
SOUSCRIVANT  
UN ABONNEMENT  
DE DEUX ANS À  
*THÉOLOGIQUES*.  
(En vigueur jusqu'au  
31 décembre 2007)

### Pour nous joindre :

1/2 (1993)	Les textes fondateurs. Entre autorité et liberté
2/1 (1994)	Création et créativité
2/2 (1994)	L'esprit
3/1 (1995)	Symbolique urbaine et foi chrétienne
3/2 (1995)	Crise du travail, crise de civilisation
4/2 (1996)	L'épreuve du Rien
5/1 (1997)	Satan
5/2 (1997)	Le Corps. Du dualisme à l'altérité
6/1 (1998)	La laïcité
6/2 (1998)	Dieu interdit
7/1 (1999)	Trente ans de bioéthique
8/1 (2000)	La superstition
8/2 (2000)	Le pouvoir
9/1 (2001)	Les cosmologies
9/2 (2001)	Sens et spiritualité dans les pratiques professionnelles
10/1 (2002)	Les animaux
11/1-2 (2003)	Juifs et chrétiens. L'à-venir du dialogue
12/1-2 (2004)	Le Soi dans tous ses états
13/1 (2005)	Croire et croyances
13/2 (2006)	Violence et souffrance rédemptrices
14/1-2 (2006)	Les lieux de la théologie aujourd'hui

Faculté de théologie et de sciences des religions – Université de Montréal  
C.P. 6128, succursale Centre-Ville – Montréal (Québec) H3C 3J7  
Tél. : (514) 343-7426 – Téléc. : (514) 343-5738  
revue-theologiques@umontreal.ca – www.ftsr.umontreal.ca/theologiques

## **Autorité, langage et son: considérations sur la *śruti* dans la tradition hindoue**

---

*Par Jonathan Duquette\**

La majorité de la littérature religieuse et philosophique de la tradition hindoue pointe vers le même et unique texte fondateur : le *Veda*<sup>1</sup>. Cette imposante collection de poèmes et d'hymnes s'adressant à des divinités est reconnue comme la plus ancienne écriture sacrée de l'hindouisme. Le *Veda* constitue non seulement une référence pour plusieurs ordres religieux mais également le point d'appui doctrinal de certaines des plus importantes écoles de philosophie hindoue. Sachant cela, comment une telle œuvre à première vue « poétique », en est-elle venue à occuper une place si importante dans le panthéon de la pensée philosophique hindoue et dans la vie religieuse de millions de croyants ?

À cette question, nous répondons tout de suite : si le *Veda* constitue le pilier de la tradition hindoue à plusieurs égards, c'est qu'il ouvre vers une transcendance donnant sens à la tradition elle-même. Il apparaît en effet que si le *Veda* est considéré comme la plus haute autorité en matière de sacralité, c'est parce qu'il garantit l'origine transcendantale de la tradition hindoue en lui donnant un caractère à la fois « éternel » et « révélé »<sup>2</sup>. Deux faits importants, sur lesquels nous reviendrons au cours de cet article, sont indicateurs à ce sujet :

---

\* L'auteur est doctorant en sciences des religions à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal.

<sup>1</sup> Le mot *veda* provient de la racine verbale sanskrite *vid*, qui signifie « savoir ». Le *Veda* est généralement divisé en quatre grandes collections ou familles de textes (*samhitās*) : le *Rigveda*, ensemble d'hymnes et de prières adressés aux diverses divinités védiques ; le *Sāmaveda*, extraits du *Rigveda* contenant des indications musicales pour la récitation ; le *Yajurveda*, prières et formules régissant les cérémonies védiques ; et le *Atharvaveda*, collection hétérogène d'hymnes et d'incantations. Le plus ancien de ces textes est le *Rigveda*.

<sup>2</sup> Il est intéressant de noter que le nom donné par les Hindous à ce qui est appelé en Occident « hindouisme » est *sanātana dharma*, que l'on peut traduire approximativement par « loi éternelle ».

## JONATHAN DUQUETTE

- Les écritures « orthodoxes » sont dites *śruti*, c'est-à-dire comme « ayant été entendues »<sup>3</sup> et non composées par l'homme. Certaines écoles philosophiques maintiennent en ce sens que le *Veda* a une origine non humaine et une nature éternelle ;
- Les personnages à l'origine du *Veda*, qu'on appelle les *rishis*, sont désignés par l'appellation *satyaśrutah*, c'est-à-dire « ceux qui entendent la vérité », et non comme les auteurs proprement dit du *Veda*.

De façon à mieux comprendre pourquoi la littérature védique est profondément sacrée pour les Hindous, nous croyons donc utile de nous attarder sur ce qu'entend la tradition hindoue par le mot *śruti*, car c'est précisément cette désignation qui en fait un texte révélé. Qu'est-ce que la *śruti* et comment est-elle transmise ? Comment les différentes écoles philosophiques hindoues conçoivent-elles la *śruti* ? En quoi, finalement, cela peut-il contribuer à une interprétation plus juste des textes sacrés de l'hindouisme ?

### ***Śruti* et transmission**

La littérature traditionnelle hindoue est divisée en deux sous-groupes : *śruti* et *smṛti*. Le mot *śruti* signifie littéralement « ce qui a été entendu » et il est utilisé pour désigner les écritures « révélées », celles dont l'autorité ne peut être mise en cause. C'est d'ailleurs un des rôles principaux de la « théologie » hindoue que de déterminer pourquoi et en quoi tel texte est considéré comme *śruti*. Il existe aussi une littérature dite *smṛti* qui regroupe « ce qui a été retenu<sup>4</sup> » et transmis par les hommes qui ont étudié et compris la *śruti*. En ce sens, l'autorité de la *smṛti* est moindre que celle de la *śruti*. Les différents textes

---

<sup>3</sup> Le mot *śruti* est une dérivation nominale de la racine verbale sanskrite *śru*, qui signifie « entendre ».

<sup>4</sup> Le mot *smṛti* est une dérivation nominale de la racine verbale sanskrite *smṛ*, qui signifie « se souvenir ».



sacrés des Hindous n'ont donc pas tous la même « valeur » révélée. De plus, le consensus n'est pas unanime sur ce qui est *śruti* et ce qui ne l'est pas. En effet, comme les différents ordres religieux et écoles philosophiques hindous n'ont pas tous la même conception de l'orthodoxie, des statuts différents sont accordés aux écritures<sup>5</sup>. À toute fin pratique, nous présentons ici la classification la plus répandue, tout en se remémorant que cette classification prend une forme différente dans certains ordres et écoles plus minoritaires.

La *śruti* regroupe habituellement les textes suivants : le *Veda*, les *Brāhmanas*, les Livres de la Forêt ou *Āranyakas*, et les *Upanishads*<sup>6</sup>. Certains ajoutent à cette liste les *Āgamas*, écritures considérées sacrées par les trois grands ordres religieux hindous que sont le vishnouisme, le shivaïsme et le shaktisme. Nous avons peu d'informations quant aux périodes précises où ces textes ont été écrits. Le consensus actuel situe la littérature védique entre 2000 et 500 ans avant l'ère commune, quoique cela ne soit qu'une estimation<sup>7</sup>. Par ailleurs, plusieurs siècles se seraient écoulés entre l'époque où les *rishis* auraient « entendu » le *Veda* et celle où il a été écrit. C'est par la voie de la tradition orale que le contenu du *Veda* aurait été transmis durant cette période. La tradition orale remonte donc très loin dans l'Antiquité, à tel point que certains Hindous voient là un indice du caractère incréé du *Veda*.

La transmission du *Veda* de générations en générations est une facette fascinante de l'hindouisme. Le peuple hindou est d'ailleurs reconnu pour sa grande rigueur quant à l'apprentissage et la récitation des textes sacrés. Max Müller écrivait à ce sujet que si chaque manuscrit du *Rigveda* venait à être perdu, nous serions capables de les retrouver intégralement à partir de la

---

<sup>5</sup> K.K. KLOSTERMAIER, *A survey of Hinduism*, New York, State University of New York Press, 1989, p. 62.

<sup>6</sup> S. DASGUPTA, *A history of Indian philosophy*, vol.1, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 2004 [1922], p. 12.

<sup>7</sup> Selon le Dr. Trichur Rukmani, titulaire de la Chaire en études hindoues (*Chair in Hindu studies*) de l'Université Concordia (Montréal).

mémoire des *śrotriyas*, ces étudiants hindous qui apprennent le *Veda* par cœur depuis des générations<sup>8</sup>. Encore aujourd'hui, la tradition orale se poursuit au sein des écoles dites « védiques ». La manière avec laquelle les textes sacrés doivent être appris et transmis suit des règles bien précises, compilées dans ce que l'on appelle les *Vedāngas*. Quoique ces derniers ne soient pas eux-mêmes considérés comme *śruti*, ils n'en sont pas moins indispensables à tout rituel védique ; le mot lui-même, qui signifie « membre du *Veda* », est révélateur à cet égard. Les *Vedāngas* comportent six disciplines : la phonétique/phonologie, le rituel, la grammaire, l'étymologie, l'explication et la pratique des vers ainsi que l'astronomie/astrologie, ces dernières étant utilisées pour déterminer le meilleur moment pour effectuer le rituel védique<sup>9</sup>. Toutes ces disciplines sont nécessaires pour que la récitation des hymnes et des injonctions soit parfaitement exécutée, tant au niveau de la prononciation que de l'intonation.

Quant à la transmission, plusieurs techniques mnémoriques ont été développées avec le temps. Par exemple, il est connu que la récitation des textes védiques devait obligatoirement être accompagnée de gestes précis du bras droit et des doigts en accord avec l'accent et la hauteur du son. De dures punitions, comme l'expulsion de la caste, étaient infligées à celui qui prononçait incorrectement un mot ou qui faisait un geste incorrect lors du rituel. Cela démontre à quel point la transmission des textes sacrés, seul moyen de garder la tradition vivante, constitue une dimension importante de l'hindouisme.

### **La *śruti* comme moyen de connaissance**

---

<sup>8</sup> M. MÜLLER, *India, what can it teach us?*, New York, Funk & Wagnalls, 1883, p. 199.

<sup>9</sup> KLOSTERMAIER, *A survey of Hinduism*, p. 63.

La question de l'autorité des textes sacrés est au cœur de la philosophie hindoue <sup>10</sup>. Par exemple, l'école philosophique *Vedānta*, dont le contenu synthétise les enseignements contenus dans les *Upanishads*, considère qu'il existe trois moyens d'atteindre la connaissance religieuse : *śruti*, *smṛti* et *pramāna*<sup>11</sup>. Généralement, la philosophie hindoue désigne par *pramāna* tout instrument de connaissance valide. En tout, six *pramānas* ont été reconnus par les écoles « orthodoxes » de philosophie : perception, inférence, analogie, hypothèse, non-appréhension et témoignage<sup>12</sup>. C'est ce dernier *pramāna*, appelé *śabda pramāna*, qui nous intéresse tout particulièrement ici car c'est par son intermédiaire que la philosophie analyse le savoir religieux traditionnel, en particulier celui qui a trait à la *śruti*.

À la différence de la perception, ce moyen de connaissance n'est pas basé sur l'expérience sensorielle mais bien sur le langage. Or, le mot *śabda* signifiant « son » ou « mot », *śabda pramāna* désigne toutes les affirmations, verbales (telles que l'enseignement d'un maître particulier) ou écrites (telles que celles provenant du *Veda*), qui peuvent être utilisées comme un moyen de connaissance valide. Il est alors légitime de se demander pourquoi le témoignage, s'il est écrit ou parlé, n'est pas tout simplement considéré comme une perception ? C'est en

---

<sup>10</sup> Il n'existe pas en Inde de « systèmes » philosophiques au sens occidental. Traditionnellement, on parle plutôt de « points de vue » (*darśanas*) représentés par différentes écoles de pensée. Il existe six *darśanas* ou écoles philosophiques dites « orthodoxes » au sein de l'hindouisme : *Nyāya* (logique/épistémologie), *Vaiśeṣika* (physique, cosmologie), *Sāṃkhya* (psychologie, cosmologie), *Yoga* (discipline spirituelle), *Pūrva Mīmāṃsā* (rituels) et *Vedānta* (métaphysique). La systématisation de ces écoles philosophiques est faite sous forme de courts aphorismes appelés *sūtras*. D'après le consensus actuel, la rédaction des *sūtras* aurait été faite entre 200 avant l'ère commune et 500 après l'ère commune. Notons qu'au fil des siècles, plusieurs commentaires philosophiques ont été rédigés sur ces textes, souvent considérés comme aussi fondamentaux que les textes commentés.

<sup>11</sup> KLOSTERMAIER, *A survey of Hinduism*, p. 62.

<sup>12</sup> S. SATPRAKĀSHĀNANDA, *Methods of knowledge*, London, George Allen & Unwin Ltd., 1965, p. 35.

effet ce que conclut l'école philosophique *Vaiśeshika* quand elle inclut le témoignage sous l'inférence<sup>13</sup>. Cependant, la majorité des écoles reconnaissent le témoignage comme un moyen de connaissance qui se suffit à lui-même. Selon Hiriyanā<sup>14</sup>, cela est dû au fait qu'une grande tradition existait déjà au moment de l'énonciation des *pramānas* par les écoles philosophiques, et qu'il fallait en tenir compte d'un point de vue épistémologique. Quoique cela ne soit pas une condition nécessaire, l'acceptation de ce *pramāna* par une école philosophique est un indice certain de son orthodoxie face à la tradition védique et de sa reconnaissance de l'autorité suprême de la *śruti*.

Néanmoins, il serait faux de croire que les philosophes reconnaissant l'autorité de la *śruti* acceptaient sans discrimination tout ce qui venait de la tradition védique. En effet, la philosophie de l'époque faisait face à un problème très complexe, celui de discerner le véritable contenu traditionnel des diverses interprétations qui s'y étaient plus ou moins greffées avec le temps. C'est peut-être dans de telles circonstances, au sein des diverses *darśanas* de l'époque, que l'interprétation des textes sacrés hindous a véritablement débuté : quel est le contenu authentique de la révélation ? Pourquoi tel texte est-il considéré comme *śruti* ? Quels critères devons-nous adopter pour différencier tel texte sacré d'une interprétation ? Ainsi, lorsqu'on envisage le témoignage comme un moyen de connaissance, il faut non pas entendre une acceptation aveugle de la tradition mais bien une « systématisation » de la tradition, elle-même basée sur une forme de discernement philosophique<sup>15</sup>.

### Langage et son

Bien que les écoles philosophiques dites « orthodoxes » reconnaissent toutes l'autorité du *Veda*, elles diffèrent d'opinion

---

<sup>13</sup> SATPRAKĀSHĀNANDA, *Methods of knowledge*, p. 38.

<sup>14</sup> M. HIRIYANNA, *Outlines of Indian philosophy*, London, George Allen & Unwin Ltd., 1970 [1932], p. 178-79.

<sup>15</sup> HIRIYANNA, *Outlines of Indian philosophy*, p. 179.

quant à son origine et sa nature. Cela soulève inévitablement la question de l'autorité de la *śruti* et pose des balises quant à l'interprétation des textes védiques. Par exemple, selon l'école *Nyāya*, le témoignage (*śabda*) est celui d'une personne compétente, qu'elle soit humaine ou divine. Comme le *Veda* est conçu dans cette école comme ayant été composé par *Brahman*<sup>16</sup>, le contenu du *Veda* y est nécessairement considéré comme étant d'une grande autorité. L'autorité accordée au *Veda* par l'école *Mīmāṃsā* a une tout autre origine. Selon cette dernière, le *Veda* n'a pas d'auteur, ni humain ni divin. Cette croyance provient du fait que la tradition védique est elle-même silencieuse quant à l'origine du *Veda*. Étant donné qu'il est sans auteur, le *Veda* ne peut être biaisé de quelque façon et constitue ainsi une autorité suprême. De plus, étant sans auteur, le *Veda* est considéré comme étant éternel. Cependant, si le *Veda* est éternel, qu'en est-il des mots écrits dans le *Veda* ? Ne sont-ils pas le fruit d'auteurs humains et donc faillibles ? C'est ici qu'entre en jeu la dimension linguistique, autre facette fascinante de la philosophie hindoue.

En réponse à cette dernière question, le *Mīmāṃsā* propose une théorie complexe sur le sens et l'interprétation du langage, et en particulier sur la relation existant entre le mot et le sens qu'il évoque. Contrairement à l'école *Nyāya* qui envisage cette relation comme étant conventionnelle (c'est-à-dire établie par l'homme), l'école *Mīmāṃsā* soutient que le mot et sa signification sont reliés *naturellement*, l'un ne pouvant être conçu sans l'autre. De plus, ni le mot ni le sens n'est envisagé comme ayant une origine dans le temps : ils sont tous deux éternels<sup>17</sup>. C'est pourquoi le *Veda* est considéré comme étant éternel, son langage étant lui-même éternel. Le langage devient

---

<sup>16</sup> Pour être précis, l'auteur du *Veda* selon cette école est *Īśvara*, qui peut être considéré comme une certaine personnification de *Brahman*, celle qui crée et qui jouit de sa propre création. Voir Sri AUROBINDO, *Glossary of terms in Sri Aurobindo's writings*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram, 1994 [1978], p. 67.

<sup>17</sup> HIRIYANNA, *Outlines of Indian philosophy*, p. 309.

donc sacré, au même titre que les hymnes et les injonctions contenus dans le *Veda*.

L'aboutissement philosophique de cette idée se trouve dans l'un des plus importants ouvrages philosophiques portant sur la grammaire hindoue, le *Vākyapadīya* de Bhartrhari (570-651 ?). Dans ce traité, Bhartrhari développe le concept de *Śabda Brahman*, qu'il explique dans les termes suivants : « Brahman est sans début ni fin, dont l'essence est le Mot, qui est la cause des phonèmes manifestés, qui apparaît sous forme d'objets, de qui la création du monde émerge<sup>18</sup>. »

Tout comme les tenants de l'école *Mīmāṃsā*, Bhartrhari croit donc que le langage n'est pas conventionnel. Si les différents langages utilisés par l'homme sont certainement le fruit de conventions humaines, tel n'est pas le cas du concept de langage lui-même, qui est éternel et qui se suffit à lui-même. Le langage est donc ici identifié à *Brahman*, ne dépendant de rien bien qu'il ait le pouvoir de se manifester sous différentes formes.

Le langage étant relié de près au son, il n'est pas surprenant de trouver dans la tradition hindoue maintes références quant au statut surnaturel du son. La théorie du *mantra* en est un exemple frappant. Selon cette théorie, le *mantra* consiste en une série de sons ayant le pouvoir de transformer, et ultimement de libérer, celui qui le médite correctement<sup>19</sup>. Le *Veda* décrit le *mantra* comme le mot « émergeant des profondeurs » (*Rigveda*, 4.3.16). Vu son pouvoir révélateur, on comprend comment l'exacte prononciation du *mantra* était nécessaire lors de l'accomplissement des rituels védiques. Nous comprenons mieux également pourquoi les écritures révélées telles que le *Veda* sont dites *śruti* : la révélation parvient à l'homme sous la forme de *mantras* « cachés » profondément en lui et qui ne peuvent être

---

<sup>18</sup> T. PATNAIK, *Śabda : a study of Bhartrhari's philosophy of language*, Delhi, D.K. Printworld, 1994, p. 22. Traduction libre de l'anglais au français.

<sup>19</sup> S. B. DASGUPTA, *Aspects of Indian religious thought*, Calcutta, Firma KLM PVT, 1977, p. 22.

révélés qu'à celui qui sait « entendre ». Il est aussi intéressant de noter que l'école *Mīmāṃsā* reconnaît le caractère surnaturel que peut posséder le son, particulièrement dans sa doctrine de l'éternité du son (*śabdanityatva*). Ainsi, ni le langage ni le son ne sont dissociables de la *śruti*. Tous deux sont essentiels pour comprendre comment la tradition hindoue trace le lien entre l'homme temporel et la vérité éternelle qui se révèle à sa conscience.

### **Quelques balises**

Lorsque le chercheur actuel, particulièrement celui de l'Occident, se penche sur les textes sacrés de l'hindouisme, il doit comprendre qu'une grande complexité existe à ce sujet au sein même de la tradition hindoue. Les différents ordres religieux ainsi que les écoles orthodoxes de philosophie ont tous leur propre conception de la révélation et de l'autorité des textes sacrés. Le consensus n'est pas unanime quant aux critères définissant la *śruti* et quant aux textes qui ont droit à cette appellation. De plus, le même chercheur ne peut se restreindre uniquement à une interprétation théologique des textes sacrés car en Inde, la philosophie est indissociable de la théologie, comme cela ressort de l'existence des écoles orthodoxes de philosophie par exemple. Finalement, on ne peut passer sous silence la dimension grammaticale et phonétique rattachée aux textes sacrés hindous car elle constitue essentiellement la modalité d'expression de la *śruti*. Plus généralement, l'interprétation des textes sacrés ne peut être dissociée de la dynamique propre à la religion ou au système de croyances dans lequel ces textes s'inscrivent. Les outils interprétatifs doivent être ultimement assez flexibles pour permettre de saisir la complexité émergeant à la fois du texte sacré mais aussi, et surtout, de la tradition qui lui a donné naissance.

\*\*\*

## JONATHAN DUQUETTE

**Résumé :** Auréolés de mystères et de poésie, les écrits védiques constituent pourtant le pilier sur lequel repose la majeure partie de la production philosophique et religieuse de l'hindouïsme. L'autorité de ces textes sacrés pose évidemment un important problème philosophique, tant pour les chercheurs d'aujourd'hui que pour les philosophes d'antan : d'où vient cette autorité des *Vedas*? Quelle est l'origine de ces textes? La conception hindoue de la *śruti*, ou révélation, occupe une place fondamentale dans ces débats de fond. Il conviendra ici d'en élucider les diverses significations et implications au sein de la tradition hindoue.

**Abstract:** Wreathed with mystery and poetry, the Vedic scriptures form the pillar on which the largest portion of Hindu philosophical and religious work rests. The authority of these sacred texts obviously poses an important philosophical problem, for modern researchers as well as for sages of long ago: where does the authority of the *Vedas* come from? What is the origin of these texts? The Hindu concept of *śruti*, or revelation, occupies an important place in such foundational debates. Its various meanings and implications within the Hindu tradition will be treated here.



## Anne Fortin, lectrice des Écritures. Exploration de son herméneutique sémiotique

---

Par Dany Rodier\*

*Le texte biblique n'est pas tant un objet à interpréter pour lui faire « rendre » ce qu'il dit : il devient le lieu où le sujet se trouve lui-même interprété<sup>1</sup>.*

**A**nne Fortin, théologienne, lit les Écritures. Elle fait théologie *en lisant* les Écritures. Sa pratique de lecture des textes bibliques, toutefois, sort des sentiers battus, et risque même de dérouter qui n'a pas au préalable été introduit à la théorie herméneutique qui la fonde. C'est que la théologienne suit dans une large mesure les règles de la sémiotique biblique pratiquée au Centre pour l'analyse du discours religieux (CADIR). Au premier chef, la sémiotique est une théorie de la signification et, si le lecteur contemporain ne s'y retrouve pas toujours, c'est notamment parce qu'elle opère, par rapport à l'*épistémé* dominante en modernité, une profonde mutation qui, pour être bien comprise, demande que soient assimilées plusieurs notions relativement abstraites. C'est pourquoi cet article propose, en guise d'introduction à l'œuvre d'Anne Fortin, un exposé des principales assises théoriques de son herméneutique sémiotique.

Mais avant d'amorcer cet exposé, précisons de quelle sémiotique il sera question, puisque, comme toute autre science, la sémiotique compte une pluralité d'écoles et de pratiques. Les termes « sémiologie » et « sémiotique » ont été longtemps employés de façon indifférenciée pour désigner cette science, inaugurée au début du XX<sup>e</sup> siècle et qui consiste en une théorie générale des signes. De plus en plus, cependant, on tend à faire

---

\* L'auteur est étudiant à la maîtrise en théologie, à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal.

<sup>1</sup> A. FORTIN, « Lire le geste théologique des Écritures », dans M. BEAUDIN, A. FORTIN et R. MARTINEZ DE PISON, dirs., *Des théologies en mutation. Parcours et trajectoires*, (Héritage et projet 65), Montréal, Fides, 2002, p. 308.

entre ces deux termes la distinction suivante, que je reprends à mon compte : la *sémiologie* porte sur les systèmes de signes, et elle limite son champ d'investigation au niveau des signes constitués, c'est-à-dire les signes dont la corrélation constitutive entre un signifiant et un signifié est déjà établie ; la *sémiotique*, quant à elle, s'intéresse aux systèmes de signification qui opèrent en deçà des signes et conditionnent leur virtualité sémantique<sup>2</sup>. Fortin, donc, fait de la *sémiotique* biblique : pour elle, nous le verrons, la signification s'élabore à un niveau sous-jacent à celui des signes. Cette sémiotique biblique est *littéraire* : son objet est la signification du texte, plutôt que de la phrase, conçu comme un tout signifiant. Il s'agit, enfin, d'une sémiotique *discursive* : la signification y est comprise comme procédant de la structuration du texte par sa mise en discours. Entamons maintenant l'exposé des principales bases théoriques de l'herméneutique de Fortin.

### 1. La signification comme forme

L'un des postulats fondateurs de la sémiotique est que la signification consiste dans les *différences* qui s'établissent entre des éléments mis en *relation* les uns avec les autres<sup>3</sup>. Ainsi, la signification d'un ensemble de termes articulés entre eux n'est pas à trouver dans les termes en soi, mais dans leurs articulations. C'est dire que la signification est *formelle*. Ainsi conçoit-on le langage depuis F. de Saussure, à savoir comme une forme, un système de relations.

La signification, explique Delorme, se fonde donc sur la constitution interne du signe et non sur le rapport des signes aux choses (fonction référentielle). D'autre part, la notion de *système*

---

<sup>2</sup> Voir J. DELORME, « Sémiotique », *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. XII, Paris, Letouzey & Ané, 1992, p. 283 ; L. PANIER, « Une pratique sémiotique de lecture et d'interprétation », dans C. COULOT, dir., *Exégèse et herméneutique. Comment lire la Bible ?*, (Lectio divina 158), Paris, Cerf, 1994, p. 118.

<sup>3</sup> Voir A.J. GREIMAS et J. COURTÉS, « Signification », dans *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, (Hachette Supérieur), Paris, Hachette, p. 352-353.

appliqué à la langue oblige à considérer les signes non isolément comme rapport d'un signifiant et d'un signifié, mais dans leurs relations entre eux au sein du système, si bien qu'*il n'y a de sens que par différence* au sein d'une globalité<sup>4</sup>.

Cette intelligence du langage révèle un trait fondamental de la nature du rapport du sujet humain au monde : nous ne sommes pas en prise directe avec les choses que nous nommons — nous ne les *possédons* pas ni ne les *saisissons* —, car le langage, dans sa consistance propre, met à distance le monde et médiatise notre accès à lui. Il faut donc nous défaire, insiste Fortin, de cette « illusion selon laquelle les choses sont contenues dans les mots<sup>5</sup> ».

## 2. La dissociation du signe

Dans une perspective sémiologique, le sens d'un mot, d'une phrase, d'un texte<sup>6</sup> se résume à ce que la notion saussurienne<sup>7</sup> de signe permet de théoriser. Situé au niveau des signes constitués, le sens est affaire « d'encodage ou [de] décodage par laquelle un signifié est attribué à un signifiant conformément aux normes ou usages<sup>8</sup> ». Le sens est alors conçu comme unique, stable, figé dans le signe, celui-ci étant pensé comme « une unité close, dont la fermeture *arrête* le sens<sup>9</sup> ». Fortin s'inscrit en faux contre cette herméneutique sémiologique qui, en durcissant de la sorte la

---

<sup>4</sup> FORTIN, « Sémiotique », p. 286.

<sup>5</sup> A. FORTIN, *L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres. Une théologie de la grâce et du Verbe fait chair*, Montréal / Paris, Médiaspaul, 2005, p. 263.

<sup>6</sup> Si le mot est le signe minimal, la phrase et le texte aussi, en tant qu'unités signifiantes, sont des signes à part entière. Voir GREIMAS et COURTÉS, « Signe », dans *Sémiotique*, p. 349.

<sup>7</sup> La conception sémiologique du signe est en effet précisément celle de Saussure, qui postule l'indissolubilité du lien entre le signifiant et le signifié. La sémiotique s'inscrit plutôt dans la lignée du linguiste L. Hjelmslev, lequel pose au contraire la distension de la corrélation constitutive du signe. Voir GREIMAS et COURTÉS, « Signifié », dans *Sémiotique*, p. 353-354.

<sup>8</sup> DELORME, « Sémiotique », p. 283.

<sup>9</sup> R. BARTHES, « Texte (théorie du) » [1973], *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis, 2002, p. 462.

corrélation signifiant-signifié, objective le monde des signes et (se) nourrit (de) l'illusion que l'humain est capable d'une science positive. Il y a en réalité dans l'élaboration de la signification d'un texte bien davantage que ce que le décodage des signes permet d'appréhender. Notamment... un *lecteur*, auquel les prochains paragraphes conduiront progressivement.

Du point de vue de la sémiotique discursive, la signification d'un texte résulte de son organisation en un enchaînement signifiant, c'est-à-dire de sa mise en discours<sup>10</sup>. Or, parce que cette structuration signifiante opère à un niveau sous-jacent à celui des signes constitués, elle n'est pas représentée comme telle dans le texte. D'où la distinction, en sémiotique, entre sens et signification : le *sens* désigne cette valeur encodée/décodée du signe constitué à laquelle ne se réduit pas la *signification*, qui est plutôt un modèle servant à rendre compte de la forme du texte telle que construite par sa discursivisation.

Les signes n'ont pas la stabilité sémantique que présuppose la sémiologie, car, dans leur mise en discours, la corrélation signifiant-signifié subit une distension qui permet à la signification de s'élaborer autrement. La correspondance constitutive du signe n'est donc pas arrêtée ; le signifiant peut en effet être dissocié de son signifié. C'est ce qui explique que « [l]es constituants du discours acquièrent un statut propre du fait de leur mise en discours : [...] les mots ne sont plus les "signes" que l'on rencontre, à l'état "virtuel", dans le dictionnaire, leur signification est un effet de leur enchaînement<sup>11</sup> ». Par conséquent, « décoder » un texte à la manière de la sémiologie revient à gommer le processus dynamique de la discursivisation qui conditionne la virtualité sémantique des signes qui le composent.

---

<sup>10</sup> « Discours ne veut pas dire ici développement oratoire par opposition à récit ou à texte écrit (il y a des textes oraux), mais organisation du contenu à l'échelle d'un texte. » (DELORME, « Sémiotique », p. 296)

<sup>11</sup> L. PANIER, *La naissance du Fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive. Lecture de Luc 1 et 2*, Paris, Cerf, 1991, p. 103-104.

C'est pourquoi la sémiotique focalise son attention sur les implications, pour l'élaboration de la signification d'un texte, de cette dissociation du couple signifiant-signifié, auquel elle substitue la distinction hjelmslévienne de deux plans, ceux de l'*expression* (signifiant) et du *contenu* (signifié). Comme l'indique Delorme, ces deux plans sont « toujours articulés ensemble dans toutes les manifestations langagières, mais sans qu'ils correspondent l'un à l'autre<sup>12</sup> ». Le relâchement de la correspondance de l'expression et du contenu résulte en une double structuration signifiante du texte, par laquelle expression et contenu reçoivent chacun une forme particulière. Partant, « la signification advient dans la manière dont la forme d'un contenu articulé, structuré [...], rejoint la forme de l'expression pour constituer un signe manifesté<sup>13</sup> ». Cette réunion des deux formes, ou « sémosis », est ce qui se produit dans la mise en discours.

### 3. L'immanence de la signification

Le texte, en sémiotique, se voit reconnaître par le postulat d'immanence un statut particulier, fondé sur l'intelligence de la signification comme forme. Suivant ce postulat, le texte est en soi un système signifiant autonome, un micro-univers de signification. Car sa mise en discours, par la distension de la corrélation signifiant-signifié qu'elle occasionne, opère une structuration signifiante de son contenu qui a pour effet de rendre *in-signifiant*, pour ainsi dire, tout rapport de référentialité à des réalités extérieures au texte. Cette discursivisation instaure un ensemble de relations qui construisent la signification immanente du texte. Ce dernier étant de la sorte clôt sur lui-même, sa signification n'est à trouver nulle part ailleurs que dans sa forme. C'est pourquoi, selon ce postulat, « le texte est sa seule "réalité" de référence<sup>14</sup> ».

---

<sup>12</sup> DELORME, « Sémiotique », p. 288-289.

<sup>13</sup> PANIER, *La naissance*, p. 124.

<sup>14</sup> A. FORTIN et A. PÉNICAUD, « L'énonciation au service du jugement de Salomon (I Rois, 3, 16-28) », *Sémiotique & Bible* 107 (2002), p. 21. Un bémol important, émis en note de bas de page du même article, vient cependant nuancer ce postulat d'immanence : « Dire qu'"Il n'y a pas, pour un

Considérons le principe d'immanence d'un autre point de vue, en distinguant *immanence* et *manifestation*. C'est que, explique Panier, « la signification est manifestée par le texte, mais aucun des éléments de la manifestation textuelle comme tel ne représente la signification, ni ne la donne à voir. Manifestée par le texte, la signification n'est pas directement observable à ce niveau<sup>15</sup>. » Ce n'est donc pas le texte dans sa matérialité, mais la signification qui est immanente. Le texte en soi n'est que la virtualité de la signification. Mais par son existence même, il suppose une mise en discours, qui est actualisée par la lecture et de laquelle émane la signification.

#### 4. Les figures

L'organisation signifiante du contenu n'étant pas observable au niveau des signes constitués, les conditions de production de la signification d'un texte doivent alors être cherchées en deçà des signes, au niveau des structures du contenu. La sémiotique pratiquée au CADIR et par Fortin focalise son attention sur les structures *discursives* du contenu. Les unités élémentaires de cette organisation discursive ne sont pas les signes, mais ce que le linguiste Hjelmslev appelle des « non-signes », ou « figures ». Ce sont des unités de contenu qui, sans se rapporter strictement à des signes, sont reconnaissables dans le texte (figures du pain, de la guérison, du fils, etc.). Par leur mise en discours, elles forment des parcours qui constituent « un maillage porteur de signification<sup>16</sup> ». L'agencement des figures les unes par rapport aux autres peut être décrit selon les trois paramètres (ou dispositifs) de la syntaxe discursive : acteur, temps et espace.

---

sémioticien, de 'hors texte' [...]» n'est pas un déni de la relation du langage et du monde. Le langage s'ouvre bien évidemment sur le monde, et les textes ne cessent d'en parler, ainsi que des humains qui y vivent. *Il s'agit simplement d'une décision herméneutique*. La sémiotique choisit de lire les textes sans chercher dans le monde leur explication, de les recevoir comme des "micro-univers de sens"... » (p. 46-47, note 11, je souligne).

<sup>15</sup> PANIER, « Lecture sémiotique et projet théologique. Incidences et interrogations », *Recherches de science religieuse* 78/2 (1990), p. 204-205.

<sup>16</sup> FORTIN et PÉNICAUD, « L'énonciation », p. 4.

Les figures participent de deux fonctions : l'une, figurative, orientée vers le dehors, en référence aux réalités du monde, et l'autre, figurale (ou thématique), orientée vers le dedans, vers l'immanence du texte. De prime abord, les figures sont généralement reconnues à leur fonction figurative, c'est-à-dire à ce qu'elles représentent de la réalité. Toutefois, par la discoursivisation du texte, cette fonction figurative est en quelque sorte brouillée, défigurée. Panier précise à ce sujet :

La mise en discours obscurcit la clarté du figuratif, l'immédiateté de l'impression référentielle. Il arrive alors au lecteur de ne plus « savoir » ce que « veut dire » le texte, ce qu'il « vise ». Ce « brouillage » n'est pas une abolition de la représentation, mais un changement d'état de la figuration, une « alerte » qui signale, à l'horizon du plan figuratif du discours une « autre référence », une autre visée<sup>17</sup>.

Cette « autre référence », qui éclipse la fonction figurative, est ce à quoi renvoie la fonction figurale. Par la mise en discours du texte, la figure n'a plus de sens en elle-même ; c'est son agencement avec d'autres occurrences de la même figure qui la rend signifiante, par les *différences* qui les distinguent. « La figure n'est telle ici qu'en raison de sa reprise ailleurs<sup>18</sup>. » Ainsi, la signification des figures est formelle et immanente au texte.

Fortin, en bonne sémioticienne, accorde largement préséance à la dimension figurale des figures dans la construction de la signification du texte biblique. Elle n'est pas sans voir que les figures scripturaires offrent une certaine représentation du monde, mais, dit-elle, « impossible de s'en tenir là, et le texte biblique ne cherche pas d'abord et avant tout à constituer un dictionnaire de la vie des premiers chrétiens ». La signification des Écritures se construit alors « dans le parcours que la mise en

---

<sup>17</sup> L. PANIER, « Figurativité, mise en discours, corps du sujet », *Sémiotique & Bible* 114 (2004), p. 46.

<sup>18</sup> L. PANIER, « La théorie des figures dans l'exégèse biblique ancienne. Figures en devenir », *Sémiotique & Bible* 100 (2000), p. 15.

discours fait faire à la figure dans des réseaux de temps et d'espace<sup>19</sup> ».

## 5. L'énonciation de l'énoncé

S'il est un élément incontournable de l'herméneutique sémiotique de Fortin, c'est bien sa théorie de l'énonciation. La théologienne a elle-même consacré beaucoup d'espace dans ses écrits à l'exposer. Et cela se comprend, car c'est grâce à cette théorie de l'énonciation que la *théorie* de la signification devient une *pratique* de lecture.

C'est de la linguistique que la sémiotique discursive tire son inspiration pour élaborer sa propre conception de l'énonciation : Le mot est emprunté à la linguistique. Il y désigne la mise en œuvre concrète de la parole. L'énonciation est, d'un point de vue linguistique, le « dire » dont résulte un « dit » que l'on définit comme un « énoncé ». Tout texte est ainsi un énoncé en tant qu'il est le résultat d'un acte de parole (d'une énonciation)<sup>20</sup>.

Dans la perspective linguistique, l'énonciation est d'abord conçue comme l'acte d'un locuteur étant la cause, extérieure et antérieure, de l'existence de l'énoncé. Celui-ci conserve d'ailleurs des traces (pronoms personnels, temps de verbes, déictiques, etc.) du *je-ici-maintenant* de cet acte d'énonciation génétique. Mais l'énonciation peut encore être appréhendée, dans la foulée du linguiste É. Benveniste, en sa dimension discursive. Elle s'indique alors, non par des marques formelles dans l'énoncé, mais dans son organisation discursive, laquelle présuppose un sujet de l'énonciation.

La sémiotique d'obédience greimassienne, dans laquelle s'inscrit Fortin, fait sienne cette conception discursive de l'énonciation, non toutefois sans la conformer à ses principes fondateurs. Ainsi, fidèle à son postulat d'immanence, elle n'envisage l'énonciation

---

<sup>19</sup> FORTIN, *L'annonce*, p. 286-287.

<sup>20</sup> FORTIN et PÉNICAUD, « L'énonciation », p. 35-36.



que comme une réalité interne au texte. Pourtant, étant donné que la marque de l'énonciation est l'organisation discursive de l'énoncé, et que celle-ci n'est pas représentée comme telle au niveau des signes constitués, l'énonciation s'opère alors depuis un « lieu » virtuel qui échappe à l'observation. Située à la rencontre de la forme du contenu et de celle de l'expression, cette instance<sup>21</sup> immanente de l'énonciation ne peut être approchée qu'indirectement, car, virtuelle, elle est impossible à saisir, elle est « l'indicible qui traverse ce qui est dit<sup>22</sup> ». Seconde sur le plan logique par rapport à l'énoncé — elle en est non la cause, mais l'effet —, elle joue pourtant un rôle déterminant dans la constitution de la signification d'un texte : c'est par son biais que le texte devient discours, lorsque, nous le verrons, elle est actualisée par un sujet parlant.

Sorte de point focal de la structuration signifiante du texte, l'instance de l'énonciation organise par rapport à son je-ici-maintenant les figures du texte. Ces dernières, nous l'avons vu, peuvent être décrites d'après leurs dispositifs actoriel, temporel et spatial. L'instance de l'énonciation :

... constitue en quelque sorte le point de référence de ses acteurs, de ses temps, de ses espaces. [...]. [P]our qu'il y ait, dans un texte, ces « non je », « non ici », « non maintenant » que sont les acteurs, temps et espaces, il faut présupposer un lieu virtuel, désigné par « je, ici, maintenant », vis-à-vis duquel ils se définissent par différence. Les acteurs, les espaces et les temps énoncés se rapportent donc à l'instance de l'énonciation comme un système d'axes à son origine<sup>23</sup>.

L'apport véritable, en sémiotique, de cette théorie de l'énonciation se trouve dans la relation qu'elle établit entre cette instance immanente de l'énonciation et le lecteur. La mise en discours du texte, l'organisation de ses figures en parcours

---

<sup>21</sup> « Instance d'énonciation » et « sujet d'énonciation » sont des expressions interchangeables, mais la première est à préférer, puisqu'elle rend mieux le fait qu'il s'agit là d'une entité virtuelle, non substantielle. Voir FORTIN et PÉNICAUD, « L'énonciation », p. 37.

<sup>22</sup> FORTIN, *L'annonce*, p. 21.

<sup>23</sup> FORTIN et PÉNICAUD, « L'énonciation », p. 37-38.

figuratifs, l'énonciation de son énoncé, bref, sa *signification* relève en fait du lecteur. « Le texte, explique Delorme, n'existe qu'à l'état de promesse dans l'objet textuel. Ses contraintes et ses ouvertures ne s'actualisent que par et dans le travail de lecture, c'est-à-dire dans l'actualisation d'un sujet énonciataire <sup>24</sup>. » Notons que c'est la même instance immanente de l'énonciation qui est actualisée par le lecteur (l'énonciataire, c'est-à-dire le destinataire implicite) et par l'auteur (l'énonciateur, le destinataire implicite), *son premier lecteur*, et que tous deux sont *producteurs* de discours<sup>25</sup>. Lire un texte, du point de vue de la sémiotique, consiste alors à proposer une hypothèse sur la signification du texte qui vise à rendre compte de l'agencement particulier de ses figures. Mais le lecteur, dans l'élaboration de son hypothèse de lecture, n'est pas qu'un simple observateur objectif ; il est un acteur dynamique qui *met du sien* dans la constitution de la signification. C'est ce à quoi renvoie le maître mot « acte de lecture ».

## 6. L'acte de lecture

L'acte de lecture est la mise en discours du texte résultant de l'actualisation de son instance d'énonciation par un sujet parlant. Dans cette discoursivisation du texte, le lecteur est impliqué, *concerné*. Or, ce lien subjectif du lecteur avec la signification d'un texte, en sémiotique, passe par la fonction figurale des figures. Dans leur mise en parcours, les figures ne renvoient plus tant au monde (fonction figurative) qu'au sujet lecteur (fonction figurale), convoqué « comme *corps* inscrit fondamentalement dans son rapport au monde (perception et sensibilité), et dans son rapport à l'ordre signifiant du langage<sup>26</sup> ». Ce renvoi met en

---

<sup>24</sup> DELORME, « Sémiotique », p. 303.

<sup>25</sup> Cette discoursivisation du texte par l'énonciateur et l'énonciataire engage des opérations de débrayage et d'embrayage que je ne traiterai pas dans le présent article. Voir cependant GREIMAS et COURTÉS, « Débrayage » et « Embrayage », dans *Sémiotique*, p. 79-82, 119-121.

<sup>26</sup> PANIER, « Figurativité », p. 44. Sur le rapport de la figuralité au corps, voir F. MARTIN, « Devenir des figures ou des figures au corps », *Sémiotique & Bible* 100 (2000), p. 3-24.

exergue la position du lecteur : son système de représentation de lui-même, d'autrui, du monde et surtout, en tout cela, son *incomplétude*. Il est, en effet, dans la nature de l'humain de vivre le trouble de ce qui manque. C'est d'ailleurs à cause de ce manque qu'il parle, c'est en parlant qu'il réagit au manque<sup>27</sup>. Et c'est aussi en raison de cette incomplétude fondamentale que le texte peut concerner le lecteur et avoir quelque chose à lui dire :

... le sujet, dit Fortin, est troué, coupé, brisé — pour reprendre les expressions de Lacan : c'est du lieu de son incomplétude qu'il peut devenir sujet compétent pour lire ce qui est *bon* pour lui dans ce qu'il lit. [...] [L]es mots ne renferment pas en eux seuls le principe de leur signification, [...] il faut les lire en y nommant la part de ce qu'il manque à l'humain pour qu'une signification puisse surgir<sup>28</sup>...

Cette dimension de retour sur soi de la signification s'adosse, en sémiotique, au postulat anthropologique selon lequel la pensée humaine est de part en part structurée par le langage ; selon le mot de Fortin, le langage est « notre condition d'existence<sup>29</sup> ». Les principaux interlocuteurs de la théologienne ici sont Heidegger, Gadamer, Benveniste et Lacan, mais aussi Augustin. Elle s'inspire en effet de l'idée stoïcienne reprise par ce dernier selon laquelle la parole humaine tire origine d'un verbe intérieur<sup>30</sup>. Chez Fortin, ce verbe intérieur est une structure fondamentale de l'humain, le lieu d'un dialogue préalable à toute lecture. Dans l'acte de lecture, des correspondances s'établissent entre les structures du texte et la structuration langagière profonde du sujet. Le texte devient alors en quelque sorte pour le lecteur « un livre ouvert » sur lui-même, une occasion de compréhension, voire de construction de soi. Dans l'acte de

---

<sup>27</sup> Voir *L'annonce*, p. 11-12. « Parler, remarque ailleurs Fortin, ne se fait qu'à partir d'un corps souffrant de ne pouvoir que manquer à la totalité. » (A. FORTIN, « "Partout où sera proclamé l'Évangile..." », *Sémiotique & Bible* 111 (2003), p. 42).

<sup>28</sup> FORTIN, « Lire le geste », p. 303.

<sup>29</sup> FORTIN, *L'annonce*, p. 15.

<sup>30</sup> Voir A. FORTIN, « Faire circuler la parole dans l'espace public », dans G. ROUTHIER et M. VIAU, dir., *Précis de théologie pratique*, (Théologies pratiques), Montréal / Bruxelles, Novalis / Lumen Vitae, 2004, p. 304.

## DANY RODIER

lecture, le lecteur se rencontre dans la signification qu'il construit ; il s'y voit lui-même, mais *autrement* :

C'est dans l'acte d'interprétation qui fonde la lecture que le lecteur s'actualise comme sujet relatif au discours. [...] [L]e texte crée un effet sur le lecteur et dans le lecteur, ce qui permet l'édification de son identité en relation avec le texte, dans l'altérité du rapport au texte. Le texte n'est plus un objet à manipuler, ou un support pour un sens qui est donné, mais un sujet d'interlocution – non substantiel – en dialogue avec le sujet lecteur : le texte parle. [...] Le lecteur se construit dans et par son propre acte d'énonciation<sup>31</sup>.

Il ressort de cette citation que l'herméneutique sémiotique de Fortin s'édifie sur la thèse forte suivante : l'identité est *un effet de lecture*<sup>32</sup>. Cette identité n'a plus rien de substantiel, mais est constituée discursivement et s'édifie dans « le va-et-vient créateur impliqué par l'écho entre les structures du texte et les structures anthropologiques fondamentales de l'humain<sup>33</sup> ».

Fortin rend compte de ce qui advient au sujet dans l'acte de lecture par ce qu'elle appelle l'« effet Théophile », concept élaboré à partir d'une relecture de Lc 1,4<sup>34</sup>. L'effet Théophile nomme la dynamique de production de la signification résultant de l'interaction entre le texte et le sujet par la médiation du langage structurant le verbe intérieur. Le texte lu fait résonner dans le lecteur des paroles qui étaient déjà en lui, et cet écho des paroles du texte sur les paroles du verbe intérieur est ce qui génère la signification que le lecteur donne au texte<sup>35</sup>.

---

<sup>31</sup> A. FORTIN, « Exégèse et théologie : le paradigme herméneutique comme lieu de réconciliation entre exégètes et théologiens », *Science et Esprit* 48/3 (1996), p. p. 283-284.

<sup>32</sup> A. FORTIN, « Du sens à la signification : pour une théologie de l'acte de lecture en théologie », *Laval théologique et philosophique* 52/2 (1996), p. 335.

<sup>33</sup> FORTIN, « Exégèse », p. 286.

<sup>34</sup> Fortin doit ce concept à L. Panier et F. Martin. Voir FORTIN, *L'annonce*, p. 28 (note 2), 31.

<sup>35</sup> La lecture n'est pas pour autant une pure projection de soi dans le texte, car celui-ci oppose une résistance au lecteur : en effet, « d'une part, chaque lecteur qui entend son rapport au monde lu et interprété dans l'écho du texte

L'acte de lecture peut résulter en la transformation du sujet : « ce que produira la lecture, c'est que les lecteurs seront lus et se liront en leur lieu spécifique de saisissement par la parole. Ils seront mis à distance d'eux-mêmes, séparés de la perception qu'ils avaient de leurs rapports à eux-mêmes et au monde, décalés par l'interprétation du texte sur eux <sup>36</sup> . » L'effet bénéfique de l'acte de lecture, pour le lecteur qui y est disposé, est la distanciation vis-à-vis des idées reçues structurant sa propre vision du monde et donc une éventuelle transformation de ses rapports à soi, aux autres et au monde. Et la condition posée pour permettre cette rencontre transformatrice de soi dans l'acte de lecture, c'est ce que Fortin appelle la « suspension du sens <sup>37</sup> » : rejet de la fausse certitude que procure une prétendue saisie des mots et abandon du sens du texte que l'on croyait déjà possédé. Sans cette suspension du sens, insiste Fortin, l'acte de lecture est court-circuité : le lecteur bloque toute réception d'une parole *autre* sur lui-même au profit d'un savoir qui le rend ignorant.

Avant de conclure cet article, je me permets de citer *in extenso* ce texte de Fortin où elle résume de manière lumineuse son herméneutique sémiotique :

Qu'apprenons-nous de la façon de lire proposée dans le présent ouvrage ? C'est le statut même du texte biblique qui est en cause. L'acte de lecture, dans son dépouillement et sa rigueur, donne accès à un texte dont le propos constitue une anthropologie fondamentale, en fait si radicale qu'elle fonctionne comme un texte mystique. Les figures d'acteurs, élaborées à partir du temps et de l'espace, portant toute la densité textuelle de la mise en discours, deviennent non pas des modèles à imiter, mais des parcours qui lisent et interprètent le lecteur dans son propre rapport au temps et à l'espace. C'est alors le

---

en lui devient une sanction du texte — il en devient sa confirmation ou sa répudiation. Mais, d'autre part, le texte établit la vérité du lecteur en l'ouvrant à des espaces jusqu'ici inconnues en lui » (FORTIN, *L'annonce*, p. 33).

<sup>36</sup> FORTIN, *L'annonce*, p. 32.

<sup>37</sup> A. FORTIN, « Laisser parler la Parole (Mc 2, 2). Une pratique réglée de lecture du texte biblique au service de la vie de l'Église », *Sémiotique & Bible* 115 (2004), p. 10-11.

## DANY RODIER

fonctionnement même du texte qui opère un retour réflexif sur le lecteur<sup>38</sup>.

Le présent article a voulu exposer les principales assises de la théorie herméneutique d'Anne Fortin afin d'introduire à sa pratique de lecture de la Bible. Cette description schématique des bases théoriques de la sémiotique biblique a permis de mesurer l'ampleur de la mutation épistémologique qu'opère cette théorie de la signification. Pour Fortin, on s'en doute, cette façon particulière de lire la Bible est corrélative d'une façon tout aussi particulière de faire théologie. Pas étonnant de l'entendre dire qu'à l'aune de ce paradigme sémiotique, « tout est à redire<sup>39</sup> ».

\*\*\*

**RÉSUMÉ :** Anne Fortin fait théologie en lisant les Écritures. Mais sa pratique de lecture des textes bibliques risque de laisser froid qui n'a pas au préalable été introduit à la théorie herméneutique qui la sous-tend, celle de la sémiotique biblique telle que pratiquée au Centre pour l'analyse du discours religieux (CADIR), une sémiotique littéraire et discursive. Cet article propose, en guise d'introduction à l'œuvre d'Anne Fortin, un exposé des principales assises théoriques de l'herméneutique sémiotique de la théologienne.

**ABSTRACT:** Anne Fortin does theology reading Scriptures. But her practice of reading the biblical texts might leave cold one who has not already been introduced to the hermeneutical theory that underlies it, that of biblical semiotics as practiced at the Centre pour l'analyse du discours religieux (CADIR), a literary and discursive semiotics. This article offers, by way of an introduction to Anne Fortin's work, an exposition of the main theoretical bases of her semiotic hermeneutic.

---

<sup>38</sup> FORTIN, *L'annonce*, p. 300.

<sup>39</sup> FORTIN, *L'annonce*, p. 21.

## Mouvement féministe et islam. Quand des femmes s'approprient le Coran

---

Par Farid Belgaid\*

Se réappropriier les sources scripturaires du Coran et des recueils de *hadith*<sup>1</sup> est l'œuvre qu'ont initiée un certain nombre de musulmanes non sans susciter la controverse. Historiquement, certaines femmes<sup>2</sup> sont invoquées comme ayant participé à la « grandeur de l'Islam », mais leur rôle est rarement mis en avant pour servir d'exemple, encore moins comme principe d'interprétation des sources sacrées de la tradition. En ce qui concerne l'interprétation des textes sacrés, les hommes maintiennent un monopole quasi absolu<sup>3</sup> dont le résultat, selon ces féministes musulmanes<sup>4</sup>, est une lecture patriarcale du Coran et des recueils de *hadith*. La discrimination dont les femmes en terre d'Islam sont l'objet ne serait donc que le résultat de ces interprétations ayant fait de l'exceptionnel, du particulier, du contextuel, des sources de règles universelles injustes et inéquitables<sup>5</sup>. D'où la volonté de ces femmes de relire le Coran

---

\* L'auteur est étudiant à la maîtrise en sciences des religions à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal.

<sup>1</sup> Un *hadith* est un propos ou acte attribué au prophète Muhammed. Ils ont été collectionnés selon une méthodologie bien définie. On trouve des *hadiths* authentiques, bons et faibles. Une autre catégorie est le *hadith sacré*, considéré comme une parole de Dieu et non du prophète, mais rapportée par ce dernier. Chez les sunnites il existe six principaux recueils de ces hadiths. Chez les chiïtes, il en existe trois.

<sup>2</sup> L'épouse du prophète Aïcha et la reine de Saba, entre autres, sont évoquées comme des modèles pour les femmes musulmanes.

<sup>3</sup> Les quatre principales écoles de droit islamiques sunnites (*madhab'pl madhahib*) sont fondées par des hommes et les interprétations en circulation sont également l'œuvre d'hommes. Ce n'est qu'en 1999 qu'une section a été ouverte pour les femmes à la prestigieuse université Al Azhar (Égypte).

<sup>4</sup> J'entends par féminisme islamique tout discours sur le genre à la fois « féministe » par son aspiration et ses demandes, mais néanmoins islamique par son langage et ses sources de légitimité. Voir Z. MIR-HOSSEIN, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

<sup>5</sup> A. BARLAS, *Believing women in Islam: unreading patriarchal interpretation of the Qur'ans*, Austin, University of Texas Press, 2002.

*Scriptura : Nouvelle Série* 8/2 (2006)

## FARID BELGAID

et les *hadiths* dans une perspective féministe et à la lumière du contexte actuel.

Leur travail d'exégèse combine des méthodes islamiques classiques avec des outils issus des sciences sociales et des arguments laïques formulés en terme de droits et de justice sociale. L'ensemble s'inscrit dans la méthodologie de l'*ijtihad* qui est l'examen indépendant des sources religieuses à la lumière des réalités nouvelles du contexte<sup>6</sup>.

L'accès au savoir religieux ne s'est libéralisé que récemment avec la démocratisation de l'enseignement religieux et le développement des technologies de l'information et de la communication. Une profusion de sites Internet permet désormais l'accès à diverses sources relatives aux différentes sciences islamiques.

L'argument fondamental avancé est formulé de la façon suivante par Amina Wadud<sup>7</sup> : Dieu étant juste, Il ne saurait instituer des lois injustes à l'égard de la moitié de ses créatures, les femmes en l'occurrence. Donc les lois en question sont l'œuvre des hommes, produites dans un contexte (patriarcal) donné, qui ne saurait avoir une portée universelle. On invoque ainsi la catégorie *insan* utilisée à maintes reprises dans le Coran, et qui désigne l'être humain, indépendamment de son sexe. Ainsi il est question de déconstruire tous les présupposés, notamment la supposée supériorité ontologique de l'homme sur la femme, sur lesquels s'est bâti le statut juridique de la femme en Islam depuis le IX<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>6</sup> M. BADRAN, « Féminisme islamique : qu'est-ce à dire? », <[www.islamlaicite.org/article333.html](http://www.islamlaicite.org/article333.html)> (page consultée le 12 septembre 2006).

<sup>7</sup> A. WADUD, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York, Oxford, University Press, 1999.



## MOUVEMENT FÉMINISTE ET ISLAM ...

Les critiques féministes ciblent les méthodes classiques d'interprétation du Coran (*tafsir*); les corpus officiels collectionnant les *hadiths* du prophète Mohammed sont également soumis aux interrogations. « Peu, voire nul effort, n'est fait pour déceler des thèmes communs et discuter du lien du Coran avec soi même », dira Amina Wadud à propos du *tafsir* classique qui fait une exégèse fragmentaire verset par verset. Celle-ci ne permet pas le recouvrement de l'unité et la cohérence du discours divin.

Ces femmes refusent ainsi qu'il puisse y avoir une seule et unique interprétation valable pour toujours. Elles affirment que toute interprétation est le produit de son contexte et est soumise aux aléas et contingences de l'histoire<sup>8</sup>, d'où leur initiative de relire les sources sous un regard féminin et à la lumière des principes de l'herméneutique moderne<sup>9</sup>. Cette approche novatrice permet d'établir une distinction entre les principes universels et intangibles d'une part, et ce qui relève du particulier, du contingent et du spécifique d'autre part. Asma Barlas<sup>10</sup> distingue le Coran comme discours divin du Coran comme texte.

Selon Margot Badran les féministes musulmanes adoptent trois approches :

1) Revisiter des *ayaats* (versets) de façon à corriger les fausses histoires en circulation, comme les récits de la création et

---

<sup>8</sup> Amina Wadud fonde son travail sur la méthodologie d'interprétation élaborée par Fazlur Rahman. Pour plus de détails voir F. RAHMAN, *Major Themes in the Qur'an*, Minneapolis, Bibliotheca Islamica, 1980.

<sup>9</sup> L'herméneutique, telle que l'a définie Paul Ricoeur, a une double visée : une *tâche interne*, qui consiste à reconstruire la dynamique du texte au moyen d'une articulation dialectique entre "expliquer" et "comprendre" ; et une *tâche externe*, dont l'objectif est de projeter la compréhension du texte dans la représentation d'un monde habitable, mouvement qui entraîne inévitablement une critique du monde tel qu'il est et une proposition d'un mode de vivre ensemble. Voir P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 31.

<sup>10</sup> A. BARLAS, *Believing women in Islam*, p. 19.

## FARID BELGAID

l'épisode du jardin d'Éden qui ont servi à appuyer l'idée d'une supériorité masculine;

2) Citer les nombreuses *ayaats* qui énoncent de manière explicite l'égalité des hommes et des femmes;

3) Déconstruire les *ayaats* qui évoquent les différences entre les sexes et qui ont été largement interprétés de façon à justifier la domination masculine.

À ces trois approches, on peut ajouter la critique et la déconstruction des *hadiths* cités à l'appui de certains principes plaidant en faveur de la supériorité de l'homme. On reviendra sur ce point.

Pour illustrer cette nouvelle exégèse, prenons l'exemple du verset 34 de la quatrième sourate (chapitre) intitulée *Les femmes* ayant souvent été utilisée pour justifier et perpétuer l'idée selon laquelle l'autorité sur les femmes et la protection de celles-ci seraient une prérogative et un devoir masculin : « Les hommes sont responsables (*qawwamuna*) des femmes, en raison des faveurs (*fadhala*) qu'Allah accorde à ceux-là sur celles-ci, et aussi à cause des dépenses qu'ils font de leurs biens<sup>11</sup>. » Amina Wadud, Rifaat Hassan<sup>12</sup> ainsi que Aziza Al-Hibri<sup>13</sup> contestent l'interprétation de ce verset qui accorde à l'homme une supériorité absolue sur la femme. Amina Wadud, qui reprend les mots clés de ce verset en langue arabe, en fait l'interprétation suivante: *Qawammuna*: la racine de ce verbe est *qama* qui signifie se lever. Il est associé toujours à une responsabilité comme *qama bi salat* – faire la prière. Quant le verset dit « les hommes sont *qawamuna* sur les femmes », il signifie plutôt que les hommes ont une responsabilité à l'égard des femmes. Un peu

---

<sup>11</sup> Cette traduction est tirée de l'ouvrage : Cheikh B. ABDOU DAOUDA, *Le sens des versets du Saint Qur'an*, Riyad, Daraoussalam, 1999. Il servira de base à toutes les traductions utilisées dans le présent article.

<sup>12</sup> Elle est professeure d'études religieuses à l'Université de Louisville (USA)

<sup>13</sup> Elle est professeure au Williams School of Law, Université de Richmond (USA).

## MOUVEMENT FÉMINISTE ET ISLAM ...

plus loin, le verset précise la nature de la responsabilité, à savoir qu'il s'agit d'une responsabilité financière en période de maternité<sup>14</sup>. Ainsi le concept de *qawwamunaa'la* est replacé dans le contexte restreint de la maternité et de l'allaitement, accordant à l'homme « un degré supérieur de responsabilité », dans ce cadre précis, uniquement parce que cela équilibre et égalise les tâches de chacun.

Dans la même logique, elles citent des versets dont la portée est clairement plus générale, mettant l'accent sur l'aspect mutuel de la responsabilité. C'est le cas du verset 71 de la sourate At-Tawbah: « Les croyants et les croyantes sont *awliyas* (défenseurs, alliés) les uns des autres. » La notion de *awliya*, entendue au sens d'alliés, permet ainsi de redéfinir les rapports homme - femme sous un autre angle que celui de la hiérarchie sexuelle. Cette notion reste toutefois à cultiver et à promouvoir car, historiquement, elle ne l'a pas été; et pourtant ce verset y figure dans ce même Coran qu'on brandit souvent pour justifier une supposée supériorité ontologique de l'homme sur la femme. Cela est révélateur que le contexte y est pour quelque chose dans le choix des catégories à mettre de l'avant et des interprétations qui en découlent.

Concernant les *hadiths*, l'authenticité de certains d'entre eux est carrément remise en cause. C'est le cas du fameux *hadith* rapporté par Abu Bakrah selon lequel « un peuple qui donne la direction de ses affaires à une femme ne prospérera pas. » Pour Nevin Reda<sup>15</sup>, membre du Conseil canadien des femmes musulmanes (CCMW), outre le fait qu'Abu Bakrah n'est pas fiable<sup>16</sup>, le contenu de ce *hadith* est en contradiction totale avec

---

<sup>14</sup> A. WADUD, « Qur'an and Women » dans C. KRUZMAN, *Liberal Islam*, New York, Oxford University Press, 1998, p. 127-138.

<sup>15</sup> N. REDA, « Women leading congregational prayers » <[www.ccmw.com/publications/Women's\\_Leadership.doc](http://www.ccmw.com/publications/Women's_Leadership.doc)>, (page consultée le 5 janvier 2007).

<sup>16</sup> Selon Nevin Reda, Abu Bakrah est connu pour avoir accusé un couple musulman d'adultère sans fournir les témoignages nécessaires. Il reçut 80 coups de fouet, sans pour autant se repentir.

les versets coraniques (27 :23-44) sur la reine de Saba qui a mené avec succès ses sujets vers l'islam.

Dans cette même logique, les corpus de *hadiths* recueillis par al-Bukhari et Muslim, considérés comme « authentiques », font objet d'interrogations. Les jugements de ces deux érudits personnages sur la tradition prophétique ne sont pas considérés comme infaillibles. Nevin Reda rappelle à ce propos qu'à l'époque médiévale, certains *hadiths* rapportés par al-Bukhari furent contestés. Par comparaison et déduction, on peut en faire autant aujourd'hui, en avançant de bons arguments à l'appui bien entendu, conclue-t-elle.

### **Femme imam: monopole masculin remis en cause**

La question de l'imamat<sup>17</sup> de la femme en Islam sunnite<sup>18</sup> ne s'est posée que tout récemment. Cette problématique est survenue suite à l'initiative d'Amina Wadud, professeure d'études islamiques à l'Université du Commonwealth de Virginie, le 18 mars 2005, lorsque elle accepta d'officier une prière collective mixte à New York. Depuis, c'est le tollé. Le débat est ainsi relancé après 14 siècles d'unanimité apparente. La question ne se posait pas du tout, tant la chose semblait évidente: la femme ne peut diriger une assemblée mixte, cela reste un privilège du mâle. Pourtant, même du point de vue théologique, les choses ne sont pas si évidentes et le débat suscité par l'initiative de Wadud aura eu ce mérite de relancer la réflexion sur cette question. Mais le débat va plus loin car le sujet de l'imamat de la femme entraîne dans son sillage bien d'autres importantes interrogations relatives au statut de la

---

<sup>17</sup> J'entends par imamat la possibilité pour la femme de diriger la prière collective mixte du vendredi et de prononcer le sermon.

<sup>18</sup> L'islam sunnite représente 85% des croyants et croyantes et le chiisme 15%. La raison première de l'opposition entre sunnites et chiites tient à la question du califat. Les sunnites avaient limité le cercle de l'éligibilité aux membres de la tribu du prophète (les Qoréich). Les chiites, eux, étaient partisans de la succession héréditaire de droit divin.

## MOUVEMENT FÉMINISTE ET ISLAM ...

femme en Islam. Les enjeux, on s'en aperçoit, y dépassent la question de l'imamat *stricto sensu*: la question du leadership et de l'autorité religieuse, l'accès aux sources scripturaires, leur interprétation et la production des normes religieuses sont des problématiques soulevées en toile de fond. La gent masculine, qui a le monopole sur ces questions, n'est certainement pas prête à céder facilement. Les tenants de l'orthodoxie officielle y veillent, ainsi qu'au maintien d'une certaine vision de la femme encore dominante chez une majorité de la population musulmane.

### **Les raisons de la discorde**

Que reproche-t-on à Amina Wadud? D'avoir brisé un consensus vieux de quatorze siècles? De remettre en cause le fait que l'imamat est le propre du mâle et que la mixité est proscrite dans les lieux de prière car la femme et son corps sont de pures tentations? Comme certains membres éminents de l'establishment religieux le reconnaissent, l'affaire n'est pas aussi simple et le consensus invoqué n'est que façade... Une seule sourate évoque la prière du vendredi: *Le vendredi*. Trois versets seulement réfèrent directement à cette prière (les 9, 10 et 11) et aucun d'entre eux ne parle des conditions requises pour être imam :

Vous qui croyez, quand on vous appelle à la prière à un moment d'un vendredi, empressez-vous au Rappel de Dieu. Laissez-là toute transaction: meilleur ce sera pour vous, si vous aviez. Une fois accomplie la prière, égaillez-vous sur la terre, et quêtez une part des grâces de Dieu. Rappelez Dieu fréquemment: dans l'espoir d'être des bienheureux. Hélas! à peine voient-ils un négoce, un divertissement, qu'ils s'y précipitent et te laissent planté. Dis: 'Ce qui est en Dieu vaut mieux que tout négoce, que tout divertissement. Dieu est le meilleur qui puisse attribuer'<sup>19</sup>.

La prière est évoquée 99 fois dans le Coran sous toutes ses formes grammaticales. Aucune occurrence ne précise qui a le

---

<sup>19</sup> Sourate le *Vendredi*, versets : 9, 10, 11.

droit de diriger la prière, à part le fait, bien entendu, qu'il soit pieux et croyant. La *sunna*<sup>20</sup> non plus ne donne aucune indication sur le sexe de l'imam. Mieux encore, les grands traditionnistes rapportent la permission donnée par le Prophète en personne à Om Waraqa de diriger la prière dans sa propre maison. Les avis divergent toutefois à savoir si les hommes y étaient inclus ou pas.

Ainsi, le consensus invoqué aujourd'hui par certains *ulémas* n'est, en fin de compte, que *l'ijtihad*<sup>21</sup> des anciens... On peut penser que les *fuqahas* (jurisconsultes) de l'âge classique, dans des sociétés foncièrement et profondément patriarcales, n'avaient aucun mal à se mettre d'accord sur le primat et la précellence du mâle, d'autant plus que certains versets du Coran pourraient les y inciter, surtout les 228 versets de la Sourate de *La Vache*. Mais, ce qui peut paraître curieux, même dans la période classique et à une époque où le leadership (pour ne pas dire la supériorité politique et spirituelle) des hommes/mâles ne faisait aucun doute, ni en terre d'Islam ni ailleurs, c'est que même à cette époque-là, il s'est trouvé de grands ulémas dans le monde sunnite pour lesquels l'imamat de la femme dans la prière ne posait aucun problème.

Le fameux Faqih Ibn Ruhd (petit-fils du grand philosophe du même nom, connu dans le monde latin sous le nom d'Averroès), dans son livre célèbre *Bidayatou al-Mujtahid wa Nihayatou al-Maqtaci*<sup>22</sup>, a cité les différents avis des grands ulémas de l'Islam sunnite.

L'essentiel des ulémas (le concept arabe classique est *Jumhur* pour signifier que c'est une opinion majoritaire et non

---

<sup>20</sup> La *sunna* est la tradition prophétique.

<sup>21</sup> J'entends par *ijtihad* l'examen indépendant des sources religieuses à la lumière des réalités du contexte de l'époque, selon la définition qu'en donne B. Margot.

<sup>22</sup> IBN ROCHD, *Bidayatou al Mujtahid wa nihayatou al Muqtacid*, vol. 1, cinquième édition, Beyrouth, Dar al Maarifa, 1981, p. 145.

## MOUVEMENT FÉMINISTE ET ISLAM ...

consensuelle) étaient contre l'imamat des femmes. Al-Shafi'i, l'un des quatre grands juristes de l'Islam sunnite, a autorisé l'imamat de la femme, mais uniquement pour les femmes, alors que Abu Thaur et le grand exégète et historiographe Tabari ont autorisé l'imamat de la femme dans l'absolu. C'est ce point de vue, quoique marginal, dans l'ère classique qui a gêné énormément l'establishment religieux d'aujourd'hui, car aucun érudit ne peut dire que la femme imam venue d'Amérique a brisé le consensus des ulémas, celui-ci n'ayant jamais existé. Précisons ici que *l'ijma'* (consensus) est le premier fondement du *fiqh* (droit) musulman et non, comme on pourrait le croire, le Coran et la Sunna. Car, pour les juristes classiques, les textes sacrés sont objets d'interprétation et cette interprétation ne fait autorité que si elle est consensuelle.

En outre, le plus grand penseur soufi de l'islam, Al-shaykh al Akbar Ibn Arabi, a dit dans ses *Illuminations mecquoises* que pour lui, la femme peut être imam dans l'absolu. La raison fondamentale qu'il invoque est que la perfection de l'âme humaine est accessible aux deux sexes. Bien que pour Ibn Arabi, le nombre des hommes parfaits soit plus grand que celui des femmes, il n'empêche que l'ascension de certaines femmes à ce stade de la perfection rend leur imamat plus que légitime. De plus, aucun texte sacré ne l'interdit. Certes Ibn Arabi n'est pas, à proprement parler, un adepte de l'égalité absolue entre les hommes et les femmes: pour lui, la perfection masculine est une perfection de la Raison, alors que la perfection féminine est une perfection de l'Âme. Mais pour un soufi, l'âme n'est-elle pas supérieure à la raison<sup>23</sup>? Le plus grand philosophe mystique de l'Islam disait cela de la femme au 13ème siècle : n'est-il pas permis d'en dire autant, sinon plus, huit siècles plus tard?

---

<sup>23</sup> IBN 'ARABI, *Al-Futuh al-Makkiya*, 4 vols., Caire Dar al-kutub al-'arabiyya al-kubra, 1859.

Si Amina Wadud n'a eu que le mérite de déterrer toute cette face cachée de la tradition musulmane, elle aura déjà fait œuvre utile et montré que l'Islam, comme toutes les autres grandes traditions religieuses, n'est souvent que le produit de ce que les musulmans en ont fait à travers les âges.

### **Conclusion**

Multiforme dans son expression, le féminisme islamique se veut un discours novateur sur les rapports sociaux entre les sexes, ancré dans une tradition religieuse. Mais son idéal égalitaire dépasse ce cadre là. Ses arguments sont formulés aussi en termes de démocratie et de droits humains. Une foi solide, une vision d'organisation plus juste de la société, des stratégies de lutte qui couvrent en même temps l'action sociale et la recherche théorique, autant de bonnes raisons pour être dénoncées à la fois par les structures religieuses traditionnelles et par les tenants d'un féminisme exclusif.

Ces féministes opèrent ainsi une rupture épistémologique avec le discours conventionnel sur le statut de la femme en Islam. Critiques vis-à-vis des interprétations classiques du Coran, elles tentent de donner un nouveau souffle aux sources scripturaires en mobilisant les sciences sociales dans une approche historico-critique. Loin de faire l'unanimité, elles sont toutefois déterminées à poursuivre leur *Ijtihad*. Reconnaisant leur dette vis-à-vis des divers féminismes séculiers, elles sont engagées dans un dialogue interreligieux avec d'autres féministes croyantes et non-croyantes. Elles veulent ainsi placer la question de l'égalité au-delà des croyances: un idéal vers lequel on chemine via des voies différentes. Sur ce point, les préjugés demeurent encore solides et beaucoup d'efforts restent à faire en vue d'atteindre un dialogue fructueux et constructif.

L'enjeu, désormais, est d'élargir leur audience car leur discours reste d'accessibilité restreinte, notamment dans les pays à majorité musulmane. Cela dépend d'une dynamique plus large



## MOUVEMENT FÉMINISTE ET ISLAM ...

touchant tout le discours réformateur, progressiste, qui tente de se faire entendre un peu plus. La question est de savoir comment transformer cette conscience féministe transnationale naissante, qui germe dans différents milieux, en mouvement social pour influencer sur les structures politiques, sociales et mentales en vue de leur transformation.

\*\*\*

**RÉSUMÉ :** L'interprétation du Coran et des *hadith*, les deux principales sources de la jurisprudence islamique, fut souvent l'oeuvre d'hommes et, par conséquent, rares sont les femmes qui se sont aventurées sur ce terrain, devenu une chasse gardée de la gent masculine. Cet état de fait perdure de nos jours, mais des voix commencent à se faire entendre pour réclamer plus d'égalité entre hommes et femmes au nom justement des valeurs et principes de l'islam. Cette revendication procède par différentes voies et prend diverses formes à travers le monde musulman. Cependant, l'aspect qui suscite le plus de polémique est la revendication pour l'accès aux textes et à leur exégèse. Cet article éclaire ce qui est remis en question par ces revendications.

**ABSTRACT:** The interpretation of the Quran and the *hadith*, the two main sources of Islamic jurisprudence, has generally been the task of men. Women rarely ventured into this masculine realm. However unchanged this reality remains, voices demanding gender equality are making themselves heard. Moreover, these voices – women's voices – are rooting their claim in the values and principles of Islam. And though their claim is manifested by a diversity of means and forms, one aspect is particularly controversial: the right to access texts and their exegesis. This article examines the issues brought into the light by women's voices in Islam.

# AÉTSRUM

Association étudiante de théologie et de sciences des religions  
de l'Université de Montréal

Prenez le temps de jeter un œil aux informations mises en ligne sur notre site Web et n'hésitez pas à contacter un membre de l'exécutif pour toute question relative à votre vie étudiante à la faculté.

[www.aetsrum.org](http://www.aetsrum.org)  
(514) 343-6111 poste 1506

## Membres de l'exécutif 2007-2008

Michaël Séguin, président  
Caroline Barré, communications  
Nathalie Cholette, vie étudiante  
Clémentine Woille, affaires académiques  
Thérèse Savard, secrétaire-trésorière



**Association des diplômées et diplômés en théologie et en sciences des religions de l'Université de Montréal**

L'ADDTSRUM vise à développer un sentiment d'appartenance en favorisant des rencontres, échanges et communications entre les diplômées et diplômés, de même qu'entre ces derniers et la Faculté de théologie et de sciences des religions.

Un Bulletin est publié trois fois par année et un Bottin des membres paraît annuellement.

***Membres du conseil :***

Mireille Beauchemin, Léontès Béry, Jean-Claude Breton, o.p.,  
Michelle Labelle, Jean Letendre, Mwindi Lezoka, Hélène Régnier.

*Pour de plus amples informations :*

Courriel : [addtsrum@umontreal.ca](mailto:addtsrum@umontreal.ca)  
Site web: [www.ftsр.umontreal.ca/addtsrum](http://www.ftsр.umontreal.ca/addtsrum)

Faculté de théologie et de sciences des religions  
Université de Montréal  
C.P. 6128, Succ. Centre-Ville, Montréal (Québec) H3C 3J7

***SCRIPTURA : NOUVELLE SÉRIE***

- 8/1 La Bible et les arts :  
sources d'inspiration et univers de création
- 7/2 Les évangéliques : la secte qui veut conquérir le monde?\*
- 7/1 Jésus de Nazareth : figure de controverse
- 6/2 Religions et autorités :  
pour une politique humaine du religieux
- 6/1 L'impérialisme : en foi de quoi?\*
- 5/2 Le pardon : une déroute sensée
- 5/1 La prostitution : une différence inacceptable?
- 4/2 Le mal : représentations et interprétations
- 4/1 Femmes : de la lecture à l'expérience
- 3/2 La foi en rencontre
- 3/1 La violence\*
- 2/2 Le temps\*
- 2/1 Déterminisme ou liberté\*
- 1/2 La nature\*
- 1/1 Nouveau départ!\*

\* numéros épuisés

*Ces numéros sont disponibles au coût de 10,00\$ l'unité.  
Pour vous les procurer, veuillez utiliser le formulaire  
d'abonnement ci-contre en précisant le numéro souhaité*