

Lumière Vie

La bibliothèque de Dieu : *Coran, Evangile, Torah*

**Geneviève Comeau
Claude Gilliot
Colette Kessler
Pierre Lathuillière
Bernard Michollet
Luc Moreau
Jean-Michel Potin**

255

Juillet-Septembre 2002

Juillet-Septembre 2002 - tome LI-3

COMITÉ DE RÉDACTION

Yves	CATTIN
Isabelle	CHAREIRE
Michèle	DEBIDOUR
Christian	DUQUOC
Jean-Etienne	LONG
Michèle	MARTIN-GRÜNENWALD
Bernard	MICHOLLET
Gabriele	NOLTE
Yan	PLANTIER
Jean-Michel	POTIN
Hugues	PUEL
Agata	ZIELINSKI

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, *Lumière & Vie*, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 2002

253

La Résurrection... Avenir du crucifié

254

"Dieu, ça me touche..."

L'émotion dans la foi

255

La bibliothèque de Dieu

256

Ézéchiël et la responsabilité

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON

CCP 3038 78 A LYON

TÉL. 04 78 42 66 83 - FAX 04 78 37 23 82

courriel : lumvie@wanadoo.fr

site web : <http://www.lumiere-et-vie.com>

Directrice : Isabelle Chareire

Secrétaire de rédaction :

Jean-Michel Potin

Administrateur : Gabriele Nolte

**Revue publiée avec le concours du
centre national du livre**

Lumière & Vie

La bibliothèque de Dieu : Coran, Evangile, Torah

Isabelle Chaireire

3 Marie lit, Joseph marche

Luc Moreau

7 Le noble Coran

L'Islam est une religion du livre ; mais ce livre est porté par une communauté, aussi n'est-il pas seulement Écriture mais également Parole transmise. Parole ou Livre, le Coran est vivant. Il fait vivre selon l'intuition majeure de la révélation musulmane : l'alliance créatrice de Dieu avec l'humanité.

Claude Gilliot

29 Un non-musulman
et un chercheur occidental
face au Coran

La lecture du Coran met le chrétien dans une situation paradoxale d'étrangeté et de familiarité. Après avoir dégagé les quatre grands axes théologiques qui traversent le Coran, l'auteur en examine la genèse. Il pose comme hypothèse que le Coran est le fruit d'un travail collectif.

Colette Kessler

55 L'idée de révélation dans le judaïsme
contemporain

La plus grande preuve d'amour de Dieu pour l'homme est le don de la Tora. La tradition juive interprète diversement l'événement du Sinai. Les grands courants du judaïsme se retrouvent cependant pour affirmer le caractère révélé de la Tora et sa dimension prescriptive.

Geneviève Comeau 71 Un regard sur le statut du livre dans le judaïsme

Un récent document romain rappelle l'autorité que le Nouveau Testament reconnaît aux Ecritures du peuple juif. Le rapport que la communauté juive entretient avec ses Ecritures doit être bien compris pour en saisir toute la saveur. La prééminence du Pentateuque, texte législatif, peut interroger un regard chrétien, mais la richesse de l'interprétation talmudique fait de la Tora, non pas un texte figé, mais « un trésor où l'on ne cesse de puiser à pleines mains ».

Pierre Lathuilière 81 La Bible des chrétiens

Le christianisme n'est pas une religion du livre mais de la personne. Le Nouveau Testament naît de l'expérience pascale et le critère christologique en régle l'interprétation et son lien à la Première Alliance. Les échanges œcuméniques autour des Ecritures peuvent permettre d'échapper aux risques que ferait courir une scriptologie uniquement descendante pour accueillir l'Esprit qui les anime.

Jean-Michel Potin 95 La page blanche de la chair

Peut-il y avoir trace alors que l'accomplissement est survenu ? C'est ce qu'ont expérimenté les premières communautés chrétiennes dans la présence absente du Ressuscité. La culture contemporaine nous convie à une désacralisation du livre : cette attitude souvent décriée par les doctes nous invite à redonner au livre sa véritable place : celle des figures de ce monde qui passe.

Bernard Michollet 107 Le statut du Livre dans les monothéismes : quelques enjeux

Une relecture du dossier par un théologien chrétien met en évidence les enjeux des différences de chacune de ces religions. Ils se cristallisent autour du rapport au temps, de l'usage de la raison et de la théologie de la révélation.

123 Comptes rendus

Marie lit, Joseph marche

C'est une vieille gravure sur bois tirée d'un livre déniché sur les rayons d'une bibliothèque du Michigan : la fuite en Égypte. En arrière-fond, la ville immobile et menaçante quittée pour les chemins rassurants de l'exode. Tandis que Marie, juchée sur un âne lit le codex qu'elle tient dans ses mains, Joseph, à ses côtés, porte l'Enfant Jésus dans ses bras et marche. Le Verbe de vie et le livre, le mouvement de Joseph et l'immobilité de Marie, itinérance et méditation... « Marie retenait tous ces événements et les méditait dans son cœur » (Lc 2, 19). Le Verbe s'est fait chair, cependant le livre continue de témoigner. Le livre et la vie, non pas le livre ou la vie...

La voix du Seigneur enjoint le prophète Ézéchiel à manger le rouleau de la Parole parce qu'elle est vie (Éz 2-3), mais dans l'événement de l'Incarnation, la Parole se fait chair... dans le judaïsme Dieu s'est fait texte, dans le christianisme, Il s'est fait homme, résume M.-A. Ouaknin en une belle formule ! La forme première et fondamentale de la Parole de Dieu, pour reprendre les catégories de K. Barth, c'est le Christ ; la Bible est forme seconde qui rend témoignage à la Parole de Dieu par excellence ; la prédication, troisième forme de la Parole de Dieu, est actualisation sans cesse réitérée sous l'impulsion de l'Esprit. Le livre, dans

l'économie de la révélation chrétienne est donc, non pas nié, mais relativisé et son statut se distingue de celui qui est attribué à la Tora dans le dispositif de la révélation juive. La Tora n'est pourtant pas un texte clos mais ouvert à la « lecture infinie » (D. Banon) qui donnera naissance à l'étonnante richesse de la tradition talmudique. Il n'est donc pas possible d'identifier le statut du livre dans la révélation juive à celui du Coran dans l'islam. L'islam entretient un rapport spécifique à son Livre – ce rapport se trouve aujourd'hui interrogé par les sciences historiques, comme le fut au XVII^e siècle le christianisme avec la naissance de l'exégèse critique, mais le statut original du Coran dans la révélation musulmane en déplace les enjeux.

« Religion du Livre », cette expression issue du Coran n'est pas applicable au christianisme... en témoigne l'aventure arrivée à un grand peintre de la fin du XVI^e siècle : bon théologien, le commanditaire contraignit Le Caravage à corriger son saint Matthieu et l'ange peint pour l'église Saint-Louis des Français à Rome : l'ange ne guide plus sa main servile, celle-ci dessine librement les pages de son évangile.

Dieu se dit à l'humanité dans son histoire : que Dieu parle, voilà le bien commun des monothéismes ; comment cette Parole est reçue par chacune de ces communautés croyantes, voilà ce qui les différencie. Le cahier que nous présentons se propose d'étudier le statut de chacun de ces trois livres à l'intérieur des religions qui s'y réfèrent. Le premier volet est constitué des deux contributions consacrées au Coran : toutes deux rédigées par des islamologues de confession chrétienne, elles présentent néanmoins des tonalités différentes. Luc Moreau perçoit le Coran à travers le dialogue et l'expérience du partage avec les membres de la communauté musulmane ; Claude Gilliot présente un regard plus distancié, celui du chercheur universitaire. Colette Kessler nous présente la Tora vivante, révélation de l'amour de Dieu, telle qu'elle est reçue et comprise à travers les trois grands courants du judaïsme contemporain (orthodoxe, conservateur, libéral) ; Geneviève Comeau rappelle combien le trésor textuel en partie commun aux juifs et

aux chrétiens lient ces deux communautés : ce bien commun ne doit pas, sous peine d'irrespect de l'autre, occulter la différence de statut que judaïsme et christianisme accordent à leurs Écritures. Le christianisme n'est pas une religion du Livre mais de la personne nous rappelle Pierre Lathuilière qui souligne l'enjeu d'une réflexion œcuménique sur les Écritures chrétiennes.

Après cette exploration interreligieuse, nous avons voulu ouvrir une réflexion plus globale sur la place du livre dans une société multi-medias... loin des cassandres de la galaxie Gutenberg, Jean-Michel Potin invite à un regard décalé sur le livre : celui-ci est certes un noble support, mais il n'est pas l'unique voie de la culture ; il convient de ne pas l'idolâtrer. En une relecture synthétique du dossier, Bernard Michollet dégage les enjeux théologiques et anthropologiques du statut du livre dans les trois religions révélées.

Le Comité de rédaction avait pour ambition de présenter, pour chacun des monothéismes, un point de vue interne (confessant) et un point de vue extérieur à la religion considérée. Suite à plusieurs défaillances d'auteurs, nous n'avons pu, sauf pour le judaïsme, réaliser ce projet. Le point de vue d'un théologien musulman ainsi qu'un regard externe au christianisme manquent. Malgré ce regret nous pensons présenter ici un dossier solide et utile qui pourra non seulement être lu, mais constituer aussi un bon instrument pour qui souhaiterait travailler sur le statut du livre dans les religions révélées.

Isabelle CHAREIRE
Directrice



Chemins de Dialogue - 19

Religion, paix et violence

Assise, de 1986 à 2002

Christian Salenson

Un islam pluriel

L'universalisme, de l'islam : unité et multiplicité

Eric Geoffroy

L'émir, homme de dialogue

Henri Teissier

Vers une nouvelle exégèse coranique ?

Jean-Marie Gaudeul

Religions et violence

La non violence dans le bouddhisme : entre rêve et réalité

Dennis Gira

La violence dans les religions

François Chirpaz

Les attentats du 11 septembre et les questions de l'islam

soulevées dans les médias

Jacques Jomier

Dossier christologie

Le paradoxe christologique comme clé herméneutique

du dialogue interreligieux

Claude Geffré

Thèses pour une théologie pluraliste des religions

Jean Richard

Etudes et expériences

La Bienheureuse Vierge Marie, un signe pour les croyants

Cardinal Francis Arinze

Repères bibliographiques

Chemins de Dialogue

Le Mistral

11, Impasse Flammarion - 13001 MARSEILLE

Tél. 04 91 50 35 43 - Fax : 04 91 50 35 55

<http://istr-marseille.cef.fr>

cdd@istr-marseille.cef.fr

13 €

ISSN 1244-8869

VI-2002

“Le noble Coran” *Al-Qor’an Al-Karîm*

L’Islam est facilement présenté comme « religion du Livre » ¹, **la religion du Livre** par excellence, chez les musulmans comme chez ceux qui ne le sont pas. Ce livre est le Livre effectivement “par excellence”, *al-Qor’ân* ; il mentionne les Juifs et les Chrétiens comme étant du *Ahl al-Kitâb*, du « Peuple du Livre » ², ainsi que les Sabéens. Chacune de ces confessions a son Livre. Voilà qui, *a priori*, semble nous faire proches les uns des autres ! Les uns et les autres, nous nous référons à une Parole de Dieu, par le recours aux Ecritures. Encore faudrait-il que ce soit le même livre, et que nous nous en servions à peu près de la même façon : un livre est susceptible de bien des usages... Le débat n’est pas facile, car bien souvent des amis musulmans me font sentir, gentiment, que du fait que je ne sois ni arabophone de tradition ni musulman, je ne puis pas vraiment lire le Coran, surtout pas prétendre le comprendre pleinement ; lui-même se présente comme écrit « en claire langue arabe » (Coran 12,2). J’avoue que j’en suis déçu : si ce que disent ces Arabes et Arabisés est juste, la révélation coranique n’est pas pour tous les hommes, à moins qu’ils ne se laissent

1. Parmi de nombreuses citations possibles, cf. *Le Coran* d’Azzedine GUELLOUZ, Flammarion, 1996.

2. Coran 2,109 ; 3,64-65. 70ss. ; 4,123... ; 98,1. Les traductions du Coran sont presque toujours de D. MASSON, acceptées par plusieurs éditeurs musulmans ; cf. La Pléiade, NRF, Gallimard. 1967 (paru également en 2 volumes en livre de poche Folio/Gallimard).

arabiser, et qu'ils ne soient *a priori* croyants musulmans... Le Coran fait pourtant partie du patrimoine littéraire mondial, et Dieu, pour le croyant de l'islam, s'adresse à tous les hommes ; c'est en en faisant la lecture que ceux-ci pourront s'interroger, éventuellement se convertir, y adhérer, ou le critiquer.

Par ailleurs, quand cet article m'a été demandé, on m'a précisé, de façon normale, que j'avais à intervenir « de l'extérieur », comme non-musulman. Or, c'est possible, et même souhaitable, lorsqu'il s'agit d'un livre ancien rapportant des croyances exotiques et d'un autre âge. Mais je peux difficilement lire le Coran de cette manière : il a commencé par m'interroger, pour faire la **connaissance** de peuples qui en vivent encore aujourd'hui, tout proches voisins et même compatriotes : pour être précis, c'était quand les peuples du Maghreb commençaient à secouer le joug colonial. Plus tard, je le trouvais au Sahel, où il avait ouvert ces régions aux pays de l'est et du nord. Puis il m'a aidé, de façon positive, comme de façon plus négative parfois aussi, dans ma propre recherche de Dieu, dans ma lecture de la Bible. C'est dire que le Coran est encore un livre ouvert pour moi, et pas seulement pour d'autres qu'on appelle « les musulmans », qui vivraient en d'autres temps et sur d'autres continents. Notre présent et notre avenir à tous sont concernés par ce livre. Ma foi en l'homme comme ma foi chrétienne m'incitent à essayer de le comprendre comme tout autre livre trouvé dans l'héritage ancestral, qui plus est, comme texte se référant explicitement à la Bible, et de tenter de comprendre comment les musulmans eux-mêmes lisent leur Livre ; tout esprit humain est capable de s'abstraire de ses propres convictions pour tenter de rejoindre la pensée, la sensibilité, de l'esprit-frère engagé dans d'autres convictions, du moins jusqu'à un certain point ; il en a le droit, ce peut lui être un devoir. Certes, il doit demeurer humblement et lucidement conscient des limites d'un tel exercice.

I

Un livre écouté, utilisé, étudié

« Le Coran est plus que jamais invoqué par des millions de fidèles pour légitimer des conduites, soutenir des combats, fonder des aspirations, nourrir des espérances, perpétuer des croyances, affirmer des identités collectives face aux forces d'uniformisation de la civilisation

industrielle »³. Dans un tout autre contexte, à une époque antérieure, Jean-Mohammed Abd el-Jalil reprenait un texte de L. Massignon pour souligner la place unique du Coran dans la vie quotidienne : pour les croyants musulmans, le Coran est « à la fois leur premier livre de lecture, leur manuel de leçons de choses, leur unique psalmodie liturgique, leur règle de prière, leur code de droit canon, enfin leur livre de méditation, celui qui a lentement formé leur mentalité ». C'est leur « unique nécessaire », la source à laquelle en définitive, il faut toujours faire retour⁴. Source première de la foi musulmane, le livre du Coran est la souche-mère de la langue arabe classique : encore aujourd'hui, toute question linguistique de cette langue cherche sa lumière dans le texte coranique. Mais ce sont toutes les sciences théologiques de l'islam qui se réfèrent à ce texte saint : elles n'y trouvent pas seulement leurs sources, elles ne veulent être que des commentaires, des explicitions de la Parole prophétique qui, franchement, se suffit à elle-même. Pour comprendre cependant l'ensemble du « phénomène coranique »⁵, il est important de saisir l'histoire de la pensée coranique et de sa propagation. Sans vouloir être systématique et péremptoire, on peut discerner deux grandes mouvances dans l'histoire du Coran, discernables mais inséparables : sa prédication orale et son enseignement écrit. Nous savons que Muhammad n'a pas écrit lui-même un seul verset du Livre : il prêchait, « récitait » ce qui lui était inspiré au cœur de ses retraites, puis dans ses responsabilités militantes de prophète ; c'est le sens même du mot *Qor'ân*, lecture publique d'un texte émanant de Dieu (*min Allah*). La vie des toutes premières générations a mêlé deux types de transmission de la foi : la transmission orale, souvent plus charismatique, et la transmission doctorale, écrite, l'initiation de la *zawiyya* et l'enseignement de la *medersa*⁶. Dans les débuts assurément les distinctions n'étaient pas nettes ; la vie de foi elle-même demande l'union de ces deux aspects de la religion, pour vivre ensemble et pour être fidèle à la Parole reçue. C'est l'histoire qui fait déraiper de la distinction à la séparation des deux courants, avec des maîtres, des *cheikhs*, tantôt plus guides spirituels, tantôt plus professeurs, avec chacun

3. Mohammed ARKOUN, dès les premières lignes de son ouvrage *Lectures du Coran*, Maisonneuve et Larose, 1982, p.V.

4. Jean-Mohammed ABD-EL-JALIL, *L'Islam et nous*, Cerf, 1981, p. 35.

5. C'est le titre d'un ouvrage de Malek BENNABI, publié à Alger en 1946, puis à Paris, au Seuil.

6. Cf. J. BERQUE. *Relire le Coran*. Albin Michel, 1993.

son école, et ses réseaux de relations, tous inévitablement pris dans des luttes d'influences, sociales et politiques autant que religieuses. C'est la mouvance enseignante qui s'est imposée dans l'histoire de la culture islamique, l'université, avec le Livre (*Al-Kitâb*), avec les professeurs ('*ulema*) et les étudiants (les *talibé* en Afrique de l'Ouest, les *taliban* au Pakistan !). Dans la communauté musulmane, ces intellectuels vont beaucoup compter pour le développement de la pensée et l'édification de la cité, de la civilisation. Beaucoup plus tard, les sciences orientalistes de l'Occident vont tout naturellement privilégier cet islam des livres, des livres les plus anciens, de ce qu'on appelle « l'âge d'or », c'est-à-dire l'islam entre IX^e et XII^e siècles, négligeant l'apport de l'islam vécu, plus populaire ; l'étude sociologique et anthropologique des communautés contemporaines est récente.

II

Le Coran oral

Depuis les tout débuts de la communauté, autour de Muhammad, se développait une vie spirituelle, spontanée, qui privilégiait la mémoire de la Parole transmise par le prophète et l'exemple de la vie de ce dernier. On vivait du Coran oral. Souvent, c'était les mêmes qui écrivaient des livres de droit coranique ou des *tafsîr* et qui faisaient l'initiation, orale, de nouveaux croyants, des « novices » (*murid*) qui cherchaient plus un mode de vie spirituelle qu'un savoir. C'est toujours le même Coran qui est à la source, c'est toujours le même Coran qui se transmet et se répand, soit comme science ('*ilm*) soit comme grâce ou bénédiction (*baraka*), ce que j'appellerais « un islam charismatique », soit comme théologie, soit comme initiation ascétique et spirituelle (*tasawwûf*).

Le Coran, une parole dynamique

Avec le temps, culturellement parlant, c'est la théologie qui l'a emporté sur le spirituel⁷ : le courant spirituel et charismatique, attaqué par les savants, s'est mis à écrire pour se défendre et se justifier en

7. Je préfère parler de « spirituel » moins précis que « mystique » ; beaucoup de sufis sont de pieuses gens, des dévots, plus ou moins superstitieux, dans les mouvements confrériques (*tariqa*), comme dans toute religion populaire, sans être spécifiquement des chercheurs de proximité avec le divin.

théologie ; on a écrit des commentaires sufis du Coran ; on a transmis par écrit les faits et gestes des anciens guides ; et le sufisme est devenu lui-même source de nombreux livres. Cependant, dans les *tariqa*, la communication de la *baraka* ne s’opère pas seulement par l’étude mais par l’insertion dans une chaîne (*isnâd*) de transmetteurs, qui remontent toutes à la famille du prophète Muhammad, par ‘Ali son cousin et gendre, et ainsi jusqu’à la Parole prophétique, le Coran lui-même ; on est inséré à son tour. Dans la « religion populaire » musulmane, de nombreuses pratiques, des dévotions, des sentiments pieux sont passés dans la vie des gens, des familles ; très souvent en marge des institutions confrériques. Dans cette mouvance, il est de nombreuses dérives, dénoncées par les théologiens : superstitions, idolâtrie larvée (« associationisme »), sectarisme d’un groupe autour d’un homme, qui porte atteinte à l’unité de la communauté, syncrétismes douteux... Nous touchons ici à l’une des origines lointaines d’organisations mystico-politiques, voire « terroristes » d’hier et d’aujourd’hui⁸. Mais les spirituels, s’ils ont toujours été des gêneurs dans le monde politique comme au milieu des autorités religieuses trop bien établies, ne se réduisent pas aux cellules fanatiques ; ils ont été aussi des « réveilleurs » de la conscience croyante : chez eux, la Parole du Coran n’est pas d’abord parole enseignante mais parole de vie, et force intérieure : « de même que la pluie et la neige descendent des cieux et n’y retournent pas sans avoir arrosé la terre, sans l’avoir fécondée..., ainsi en est-il de la parole qui sort de ma bouche » dit le Seigneur Dieu, selon Isaïe (55,10-11) ; celle-ci « ne revient pas vers moi sans effet, sans avoir accompli ce que J’ai voulu et réalisé l’objet de sa mission. »

La parole prophétique est de la même veine, si l’on peut dire, que la **Parole créatrice** : elle ne crée pas, mais elle émane comme de la même bouche ; elle est douée d’énergie, elle a autorité et pouvoir de faire exister la communauté des croyants ; elle entretient, cultive, les relations que Dieu veut avec les hommes ; elle appelle et provoque les croyants, non sans attendre leur réponse de foi. Bible et Coran sont de ces livres qui ont été lus, écoutés, priés, et même, je dirais, « utilisés » dans des usages sacrés, avant d’avoir été précisément transcrits et scientifiquement étudiés, avant d’avoir été intelligemment

8. Cf. B. LEWIS. *Les Assassins, Terrorisme et politique dans l’islam médiéval*. Préface de M. Rodinson. Complexe. 1984, 2001.

compris. Quand on connaît un peu ce qu'est la vie d'un peuple de culture orale, qui n'est jamais sans aucun livre, ces observations éclairent beaucoup : Muhammad n'a pas présenté d'abord un livre à lire, mais il a proclamé un poème de vie, comme les vieux prophètes bibliques..., une parole douée d'énergie et de puissance, d'une puissance de salut, tout en étant aussi source de savoir. Le Coran lui-même se définit admirablement : « Dieu a fait descendre le plus beau des récits : un Livre dont les parties se ressemblent et se reprennent. La peau de ceux qui redoutent leur Seigneur, en frissonnent, puis leur peau et leur cœur s'adoucissent à l'invocation du nom de Dieu. Voilà la direction de Dieu ! » (Coran 39,23). Cette parole dynamique habite le prophète et jusqu'à un certain point, que Dieu seul sait, certains hommes qui leur sont spirituellement très proches. Des croyants plus terre-à-terre risquent de dériver vers un mysticisme déplorable, qui ne peut pas, pour autant, condamner les quêtes authentiques, défendues par des penseurs sunnites très respectables parce que respectueux du Coran, qu'il suffise de citer entre bien d'autres, un 'Abd el-Qâder al-Jîlânî (né vers 1077), ou un théologien beaucoup plus connu, Al-Ghazâlî (mort à Baghdâd en 1111).

Une réception plurielle du livre sacré

Certes, l'islam des théologiens a tendance à condamner le sufisme comme hétérodoxe, et avec ces docteurs, nombre d'islamologues, plus littéraires que sociologues ou psychologues : nous devinons très bien les raisons des uns et des autres, qui ne sont pas forcément mal intentionnées. Mais si nous en restons à eux, nous risquons de nous fermer à toute une vie concrète, très éclairante, sur l'islam vivant : je ne juge pas au plan de l'orthodoxie ; je ferai seulement remarquer que la société religieuse musulmane ne reconnaît pas de « magistère » à la manière catholique romaine, en son sein ; « l'orthodoxie » n'est pas une notion musulmane ⁹. On ne peut donc évacuer toute une manière de vivre du Coran, largement répandue chez tous les peuples, d'un revers de main.

En réalité, le Coran a été accueilli selon deux axes qui sont très imbriqués l'un en l'autre, avec sans cesse des mises d'accents différentes ; ils ne s'excluent pas ; il y a sans cesse des évolutions, surtout

9. La pensée musulmane parle davantage de « pureté » (çafâ').

du charismatique vers le théologique... Les différents mondes musulmans, au sein de l'ensemble, dépendent principalement du jeu de ces deux registres. On comprend mieux le processus d'islamisation en Afrique noire depuis des siècles, avec des propagandistes qui étaient surtout des adeptes de confréries, plus que des enseignants : on assiste, encore de nos jours, en certains points de notre planète, à une sorte de concurrence entre les puissances des religions traditionnelles et la puissance propre de la Parole coranique ¹⁰ ; l'enseignement rationnel du Coran se développe dans un second temps, pour connaître la Parole dont on bénéficie.

Nous touchons à des domaines délicats ; il ne s'agit pas de défigurer l'islam mais de tenter de mieux comprendre les manières dont les hommes se sont « appropriés » le Coran, comment ils l'ont fait leur, et discerner les cheminements des démarches religieuses traditionnelles du terroir à la religion du Dieu unique Créateur, en passant par ce que les gens pressés appellent « de la superstition », et non sans dédain, du « syncrétisme ». Chacun de ces mots d'ailleurs, superstition, magie, pouvoir, savoir, n'est pas clair. L'homme de la magie prétend posséder un savoir. La superstition a mauvaise presse chez les doctes : elle peut être en effet du pur mensonge ; mais dans le français du Sénégal, « charlatan » n'est pas un terme péjoratif, l'homme qui le porte peut combiner magie traditionnelle de l'Afrique et pratiques des versets du Coran, on le considère comme doué d'un savoir, c'est un manipulateur de symboles. Il importe de bien distinguer de quoi l'on parle, en moraliste ou en théologien, en ethnologue ou en psychologue, en historien ou en sociologue...

Certains connaisseurs peuvent parler de magie et de sorcellerie en islam ¹¹ ; je distinguerais, pour ma part, magie et pouvoir charismatique ; la sorcellerie proprement dite est encore autre chose qui nous entraînerait trop loin. Les pouvoirs charismatiques se transmettent de spirituels à spirituels qui participent d'une même grâce tenant à la parole coranique, celle-ci sortant de la bouche du Créateur, est douée de force se manifestant selon son bon plaisir. Dans les confréries, ces pouvoirs ne relèvent pas de l'institution ; mais certains

10. R.L. MOREAU. *Africains musulmans*, Présence Africaine-INADES, 1982. Pp. 214ss.

11. Cf. le livre de divers auteurs *Le monde du sorcier*, avec un chapitre concernant le monde musulman, de Toufy FAHD, aux éditions du Seuil, 1966.

frères sont parfois reconnus comme ayant une intelligence supra-naturelle du Coran, sans avoir fait d'études poussées ; d'autres ont des pouvoirs de prière, de guérison, d'autres, surtout dans les pays arides, ont le don de faire pleuvoir, grâce à la récitation de certains versets du Coran. D'ailleurs, toute une tradition classique attribuée à telle ou telle sourate, à tel ou tel verset, des vertus prophylactiques, la *Fatiha* elle-même, comme les sourates 113 et 114 qui protègent des pièges du démon, du fait qu'elles sont des prières de protection données par Dieu lui-même. Il faut bien distinguer en tout cela ce qui peut relever de la foi en la Parole agissante de Dieu unique et ce qui relève de croyances en des manipulations symboliques douteuses, que les gardiens de la foi qualifient d'idolâtrie ou de polythéisme. Il y a la manipulation des lettres arabes, du fait qu'elles sont éléments de chaque mot, de chaque verset du Coran ; ces lettres sont aussi des chiffres ; d'où les combinaisons multiples et complexes, pour voir l'avenir, pour guérir ou chez des esprits pervers faire du mal... Amadou Hampâté BA était un fameux amateur d'arithmologie coranique, sans que ses auditeurs sachent très bien s'il s'agissait, pour lui, d'une pédagogie mnémotechnique ou d'une sagesse ésotérique, une sorte de gnose reçue de son maître Tierno Bokar¹². Les caractères arabes sont considérés comme des vecteurs de l'énergie créatrice de la parole coranique ; et l'imagination pieuse comme les détournements escrocs peuvent s'en donner à cœur joie. Les papiers couverts de caractères arabes deviennent des amulettes, l'eau qui lave les planchettes sur lesquelles les élèves ont écrit le Coran, deviennent médicaments et protections... Toutes les déviations sont possibles, comme à Lourdes, et dans toutes les religions !

Mais, à l'origine, demeure la conviction que la Parole coranique est la Parole de Dieu, Créateur unique de tout ce qui existe : l'islam ne tolérera jamais ce qui peut porter atteinte au *Tawhid*¹³. Le livre du Coran, son caractère sacré, tient à la fois à ce qui y est écrit, mais aussi au dire lui-même, à la parole. « Lis au nom de ton Seigneur qui a créé ! » (Coran 96,1). Le croyant éclairé ne dissocie pas l'un de l'autre. Le Coran n'est pas un porte-bonheur, ni un cours de théologie, pas non plus un code de droit canon ; mais d'abord, globalement, un don vivant du Créateur miséricordieux aux hommes, qui rappelle et enseigne

12. A. Hampâté BA. *Jésus vu par un musulman*, conférence donnée en 1975, Stock, 1994.

13. Ibn KHALDÛN. *Discours sur l'histoire universelle*. Trad. V. Monteil, Sindbad, 1978, p. 1099.

l'homme, lui indique la direction à suivre, lui apporte du bonheur, et encore beaucoup d'autres bienfaits dont on ne fera jamais une liste exhaustive.

III

Le Coran écrit

Il est un texte, développé, un livre, *al-Kitâb*. C'est plus qu'une lettre, des notes ou des homélies ; même si pour des esprits cartésiens, il s'agit d'une mosaïque de pièces très diverses ¹⁴, le Coran est un « corps » de textes qui se tiennent par la forme rhétorique et poétique, par le message et la pensée, également par le contexte historique. Pour le croyant musulman, il est déjà **Livre** en Dieu, exprimant notamment tout le dessein de Dieu sur sa création, et plus précisément encore, manifestant la volonté divine sur les hommes.

Le Coran, don de Dieu

Cet aspect « livre », chose sacrée, recueil de feuillets précieusement reliés (*muçhaf*), est très important : les juifs et les chrétiens avaient leurs livres ; désormais les arabes ont le leur, et ils en sont fiers. Ce n'est pas pour rien que des foules de jeunes musulmans manifestent avec le Coran brandi à bout de bras, pour manifester leurs indignations ou leur liberté, même s'ils ne se sont pas affrontés au contenu du texte : Dieu, Lui, les a pris en considération ! Il s'est adressé à eux. Il leur a donné sa Parole.

Cette « chose », cette Parole donnée, est un Don gracieux, une œuvre littéraire absolument inimitable, défiant toute concurrence créée (Coran 10,38) ¹⁵, extrêmement riche de significations : aujourd'hui, dans les conflits politiques actuels, on y voit surtout un symbole identitaire, comme jadis le « petit livre rouge » des chinois de la révolution culturelle... Dans le contexte religieux biblique, juif et coranique, c'est un Signe, - en arabe *'Aya*, (*ayatu l-Llah*) - de Dieu, un témoignage et un rappel du lien qui noue les hommes à leur Créateur : « Prenez

14. Roger ARNALDEZ. *Le Coran ; guide de lecture*. Desclée, 1983. p. 37.

15. Le dogme de l'inimitabilité (*i'jâz*) du Coran est bien connu : cf. encore Coran 17,88.

le livre de cette Loi » disait Moïse à son peuple (Dt 31,26), « placez-le à côté de l'arche de l'Alliance du Seigneur votre Dieu. Qu'il serve de témoin contre toi », tant et si bien qu'au Jour du Jugement, le Livre est là encore pour témoigner en faveur ou en défaveur des hommes, fidèles ou infidèles à leurs engagements envers le Créateur et Juge : on retrouve ce sens chez les croyants pour lesquels la seule présence du Coran est Rappel des exigences divines. Le Livre, un peu comme la pierre que plantaient les vieux patriarches d'Israël ¹⁶, quand Dieu s'était manifesté à eux – et mieux qu'elle – rappelle la présence divine et le lien des hommes à l'Unique : le contenu, le signifié du livre est de première importance, mais le signifiant y gagne en valeur sacrée ; les deux viennent de Dieu, et manifestent Sa sollicitude pour l'homme. « Nous avons fait descendre le Livre sur toi, comme un éclaircissement de toute chose, une direction, une miséricorde et une bonne nouvelle pour ceux qui se sont soumis » (Cor 16,89).

D'où le très grand respect du Livre, qui s'est manifesté très tôt à l'égard du texte, jusque dans l'art de la calligraphie, de l'enluminure des parchemins, de la reliure. Evidemment, l'attitude la plus respectueuse, c'est « bien le lire », au sens fort de « bien le dire » (en latin, *benedicere*), et vivre de son message. Dans la famille musulmane traditionnelle, l'enfant apprend très tôt à mémoriser le Coran, avant même de le comprendre ; c'est souvent à l'âge adulte, avant de fonder sa famille, que l'homme se met à étudier les sciences religieuses, les commentaires, le *Fiqh* (le Droit), pour devenir le guide religieux des siens. Mais déjà, par tout l'environnement social de sa jeunesse, il est imprégné depuis longtemps de l'islam ambiant. « De Dieu », le Coran a une valeur de soi, sacrée ; et Parole de Dieu pour l'homme, il est un trésor précieux qui va valoriser sa vie et finalement la juger. On comprend la place d'honneur du Coran, ou de la calligraphie d'un verset du Coran dans la maison ou sur le mur de la mosquée, c'est bien plus qu'une ornementation, une remise totale de la vie familiale et sociale à l'Unique. On ne comprend rien au saint mois de Ramadân, si on n'a pas compris qu'il s'agit du mois en l'honneur de la descente (*tanzîl*) du Coran, de sa révélation, dans le monde des hommes : « Le Coran a été révélé durant le mois de Ramadân ; c'est une Direction pour les hommes » (Cor 2,185). Non seulement les croyants respectent

16. Gn 28,18 : fondation de Béthel par Jacob.

le jeûne, mais ils relisent le Coran, chez eux, ou la nuit, à la mosquée, dans la reconnaissance et l'action de grâce.

La tentation idolâtrique

Y aurait-il une tentation idolâtrique dans certains comportements à l'égard du Coran ? L'idolâtrie est toujours possible chez les hommes ; le chrétien peut avoir des comportements idolâtriques même à l'égard de Jésus, en le faisant le centre de son monde, coupé du Père, au profit de la seule réussite « chrétienne » ; un certain christocentrisme qui oublierait que Jésus s'est dit « Chemin », pourrait être suspect... L'idole, c'est cela : soit utiliser Dieu à son profit, soit faire d'un être ou d'une valeur créés son dieu à son propre profit, soit créer des dévotions qui n'ont plus rien à voir avec le dessein divin. On fait d'une réalité transcendante, d'un autre ordre, une chose d'ici-bas, que l'on peut prendre et manipuler. Certains « islamismes » peuvent apparaître de cet ordre, finalement contre l'islam authentique ¹⁷.

C'est ici que les sciences religieuses prennent toute leur importance ; un livre n'a tout son sens que par son contenu ; et le Coran lui-même dit comment le lire, ce qu'il est parmi, et pour, les croyants. D'autre part, la raison humaine, qui lit et reçoit, a ses exigences. Les « chercheurs de la Face du Seigneur », les savants, les docteurs, se sont mis très tôt, dès la première génération, à un travail soigneux d'établissement du texte, et de compréhension, selon les méthodes de l'époque. C'est l'attachement fidèle au Coran écrit qui est au cœur de toute l'histoire de la vie spirituelle et intellectuelle de l'islam, de sa vie politique également, jusqu'à nos jours. Nous n'allons pas ici reprendre tout le développement de l'exégèse coranique ¹⁸ et des sciences théologiques musulmanes, depuis les « lectures » du Coran jusqu'au *Kalâm*, la théologie spéculative, en passant par les sciences du *Hadîth* (les traditions) et du *Tafsîr* (commentaires et interprétations du texte coranique), sans oublier le Droit, le *Fiqh* : toutes ces sciences travaillent

17. « L'islamisme contre l'islam », c'est le titre d'un ouvrage, à lire, de l'intellectuel égyptien Muhammad Saïd AL-ASHMAWY (La Découverte, 1989), et un thème plusieurs fois repris dans des articles de journaux, après les actes de terrorisme à New York, le 11 septembre 2001.

18. Ali MERAD. *L'exégèse coranique*. PUF. « Que sais-je ? », n° 3406, 1998. Excellent pour la connaissance de l'islam classique : « Le Coran ne constitue pas exclusivement une lecture de spiritualité, et n'est pas spécifiquement un livre pour 'hommes de religion'. C'est par excellence la source normative, que les musulmans ont besoin de consulter à tout moment, et dont les prescriptions interviennent en toutes circonstances dans leur vie individuelle et collective... » (p. 45).

sur le Coran, à partir de lui, pour « réfléchir », comme il le commande lui-même ¹⁹, sur la Parole divine, et pour en vivre en vérité. Ce qui est frappant, et mal connu de ceux qui ne sont pas musulmans, c'est que si le texte est unique, les écoles de pensée sont nombreuses et diverses ; la pensée, a été beaucoup moins monolithique qu'on ne le croit, au cours de l'histoire, malgré les efforts des princes et des docteurs eux-mêmes. Tout texte suscite plusieurs sens possibles, sans qu'ils soient nécessairement contradictoires. Une des toutes premières écoles théologiques, au VIII^e et IX^e siècles, celle des « *mu'tazilites* » ²⁰, prônait le statut créé du Coran au nom d'un pur monothéisme ; mais finalement, pour des raisons autant politiques que théologiques, la thèse du Coran incréé s'imposa, renforçant le culte de la lettre ²¹.

A vrai dire, cette foi dans le Coran incréé, qui fait partie de la foi musulmane régnante, ne devrait pas nécessairement aboutir à un littéralisme « primaire » : bien au contraire, le texte, pour se bien faire lire et comprendre, doit être lu selon les lois les plus exigeantes des sciences linguistiques. Il ne s'agit pas, sous prétexte de le moderniser, d'adapter le Coran à nos mentalités contemporaines, de l'édulcorer, mais pour l'esprit humain, de progresser dans son intelligence à l'aide des instruments scientifiques d'aujourd'hui. Nous retrouvons là toute la crise moderniste que connut l'église catholique, qui retarda chez elle, pendant des décennies, les études bibliques, et bloqua le peuple croyant dans une lecture au premier degré. Aucune écriture ne peut se comprendre, si nous prétendons lire au seul premier degré ! Tout livre digne de ce nom, créé ou incréé, et sans doute, surtout « incréé », est vivant et met tout l'être en jeu, et en question ; on n'arrive jamais au terme de sa compréhension.

Le Coran, un livre vivant

Le Coran est un livre vivant, je le crois, malgré tous les efforts pour nous le présenter comme un catéchisme, genre littéraire qui ne

19. Coran 2,231 ; 3,190s. ; 13,19s. ; 16,2-36 ; et bien d'autres versets.

20. Henri LAOUST. *Les schismes dans l'islam*. Payot. 1977. Pp. 52ss. et 450ss.

21. Cf. la profession de foi de Tabari (mort en 922) : « A nos yeux le Coran est la parole de Dieu et sa Révélation, car les qualités qui le constituent en rendent la trame solide...Il est juste à nos yeux de dire à ce sujet que c'est la parole de Dieu non créée, et ceci de quelque manière qu'elle soit écrite, ou qu'elle soit récitée, ou qu'elle soit lue, qu'elle se trouve dans le ciel ou sur la terre, consignée sur la Table gardée ou écrite sur les tablettes des jeunes écoliers... » in Cl. GILLIOT, *Exégèse, langue et théologie en islam. L'exégèse coranique de Tabari*. Vrin, 1990 ; p. 254.

se justifie guère que comme aide-mémoire collectif, mais pas comme une source de foi. Tout comme la Bible, le Coran est un livre d'un autre ordre, « ouvert », qui ouvre les esprits croyants. Le texte lui-même le laisse entendre. « On y trouve des versets évidents qui sont la 'mère' même du Livre (*'umm al-kitâb*), et d'autres qui prêtent à discussion » (Coran 3,7) ; et le texte continue : les gens de bonne foi s'appuient d'emblée sur les versets évidents ; les mauvais esprits, au contraire, et c'est bien connu, aiment ergoter sur ce qui n'est pas clair. Ceci ne veut pas dire qu'on ne doit pas chercher à comprendre les versets difficiles qui eux aussi son parole divine. Il y a des efforts à faire pour approfondir sans cesse l'intelligence des Ecritures, en sachant qu'avec le temps, la collectivité s'endort sur l'acquis, en simplifiant, réduisant, durcissant : c'est l'*ijtihâd*, l'effort de compréhension personnel, nécessaire à une intériorisation du Coran au cœur de la vie du, et des croyants.

L'islam dominant a tendance à ne reconnaître cet effort d'interprétation qu'aux toutes premières générations de croyants, qui avaient été au contact de Muhammad ou de ses compagnons, et que rapportent les docteurs qualifiés. Mais l'un des pères du mouvement de réforme *salafi*, Mohammed Abduh, à la fin du XIX^e siècle, s'en prenait au *taqlid* paresseux, la soumission passive aux autorités anciennes, jamais vérifiées, pour redonner vie à ce devoir d'*ijtihâd*, au nom même de la foi qui est un acte humain, de l'intelligence, qui exige l'éclairage le plus critique possible de la raison tout en ne marchandant pas l'adhésion religieuse à la foi de la communauté ²². Les personnalités religieuses qui ont réveillé leur communauté au cours des âges, ont très souvent commencé par publier leur commentaire du Coran, marqué de leur empreinte propre, tout en restant dans la ligne générale de la tradition. Abduh publia le sien, comme en feuilleton, dans la revue égyptienne *Al-Manâr* (« Le Phare ») dans les toutes premières années du XX^e siècle ; Sayyid Qutb intitula le sien « A l'ombre du Coran », *Fî zilâl al-Qur'ân*, rédigé en prison, vers 1965-1966 ²³, peu avant son exécution. L'un et l'autre sont marqués par les problèmes de leur époque : le premier est rédigé au sein de la crise moderniste, par un professeur

22. Redha MALEK. *Tradition et révolution ; l'enjeu de la modernité en Algérie et dans l'Islam*, Sinbad, 1993, pp. 87-112.

23. Il fut exécuté en 1966, sous le régime d'Abd-el-Nasser.

préoccupé des problèmes de la foi et de la raison ; le second est un militant social et politique, soucieux de refaire aujourd'hui l'expérience coranique du Prophète face au paganisme (*al-jâhiliyya*) contemporain. Chez l'un et l'autre, c'est le Coran qui commande, mais décrypté différemment ²⁴, parce qu'on lui pose des questions différentes, suivant les lieux et les époques : ce n'est pas le Coran qui change, mais le texte est inépuisable, pour des époques et pour des cultures autres. Tout au cours de l'histoire de la pensée dans le monde musulman, il en fut ainsi : l'immobilisme de l'interprétation du Coran tient du mythe chez certains islamistes comme chez la plupart des non musulmans peu avertis, (tout comme « la messe de toujours » quand Mgr Marcel Lefèbvre parlait en intégriste, de la messe du temps de Pie XII !). Il est tout un discours à ce sujet qui, à mon avis, veut s'aveugler sur des pratiques critiques qui, heureusement, existent depuis les origines.

« Ne te hâte pas dans la prédication, avant que sa révélation ne soit achevée pour toi. Dis : 'Mon Seigneur, augmente ma science !' » (Coran 20,114). Le Prophète doit rester docile à un message qui lui est distillé au rythme voulu par Dieu, dans l'histoire qu'il vit avec son peuple : « Ne remue pas ta langue en lisant le Coran, comme si tu voulais hâter la révélation. Il Nous appartient (à Nous, Dieu) de le rassembler et de le lire. Suis sa récitation, lorsque Nous le récitons ; c'est à Nous qu'il appartient, ensuite, de le faire comprendre » (Coran 75,16-19). Ces versets obligent à prendre toute la parole comme elle est donnée, mais aussi à l'entendre en respectant les temps de la proclamation : « Nous avons fragmenté ce Coran pour que tu le récites lentement aux hommes » (Coran 17,106). Si le Coran est descendu de Dieu comme d'un coup, au mois de Ramadân, il est prêché aux hommes par le Prophète dans le temps. Les commentaires historiques existent depuis les origines de l'islam. Ils ont été très vite nécessaires : le Coran parle même de versets abrogeant des versets abrogés (*nâsikh* et *mansûkh*), comme si la prédication s'ajustait aux circonstances. « Dès que Nous abrogeons un verset ou dès que nous le faisons oublier, Nous le remplaçons par un autre, meilleur ou semblable » (Coran 2,106) ²⁵ ; il importe donc de lire ces textes dans l'ordre chronologique.

24. Olivier CARRE fait la comparaison entre les deux auteurs dans *Mystique et politique ; lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, Cerf, 1984.

25. Cf. Coran 16,101 ; 22,52.

Des traditions de lectures se sont imposées selon les grands auteurs classiques, selon les grandes écoles juridiques, sans remises en cause modernes, si ce n'est chez quelques chercheurs musulmans individuels : pour des Occidentaux, la raison demande des études critiques qui ne peuvent que profiter à une lecture authentique, plus respectueuse de la Parole divine. La foi de l'islam ne serait pas en péril pour autant : bien au contraire, c'est le Coran qui serait de mieux en mieux compris, selon moi, chrétien occidental...!

Deux enseignements du Coran lui-même peuvent stimuler la réflexion et les échanges entre croyants. C'est d'abord, l'affirmation de « la mère du Livre » (*Umm el-Kitâb*) en Dieu : « Dieu efface ou confirme ce qu'il veut ; auprès de Lui se trouve la mère du Livre » (Coran 13,39), la source divine du Livre dans toute sa transcendance, dans tout son absolu ; le Coran arabe n'est pas tout à fait la même réalité, ou du moins celui-ci tient sa transcendance et son absolu de celle-là ²⁶. On ne peut l'oublier dans la réflexion religieuse. D'autre part, un verset, qui reprend le v. 109 de la sourate 18, ouvre des horizons très vastes : « Si tous les arbres de la terre étaient des calames, et si la mer, et sept autres mers avec elle, leur fournissaient de l'encre, les Paroles de Dieu ne l'épuiseraient pas » (Coran 31,27) ²⁷. Le livre du Coran n'épuise pas la Parole de Dieu, qui restera toujours libre et toujours plus ample que ce que l'homme peut concevoir ; le musulman ne peut prétendre la tenir dans sa main avec ce livre, sous peine d'idolâtrie ; il révère son Livre en s'en remettant à lui pour conduire sa vie, parce que Dieu a voulu qu'il en soit ainsi, mais Lui-même, Dieu, peut parler et parle de mille manières, ne serait-ce que par sa création et toutes les créatures, mais aussi par tous les envoyés qui ont précédé Muhammad, Noé (Coran 54,19), Abraham, Moïse et Pharaon, Marie et Jésus. L'homme est un signe privilégié tant dans sa vie intellectuelle et spirituelle que dans sa vie physique et biologique. « Parmi ses signes, Il vous a créés de poussière... Il a créé pour vous, tirées de vous, des épouses afin que vous reposiez auprès d'elles, et Il a établi l'amour et la bonté entre vous. Il y a vraiment là des signes pour un peuple qui réfléchit » (Coran 30,20-21). Le Coran ne se présente pas seulement comme un passeport pour le paradis, précisant les conditions *sine qua*

26. Cf. Coran 3,7 ; 43,4.

27. Ce n'est pas tout à fait la même idée qu'en Jean 21,25.

non pour y parvenir, mais comme une ouverture des esprits et des cœurs à la beauté, à la bonté, à la sagesse, de la Création. « Ne considérez pas les signes de Dieu en plaisantant ; souvenez-vous des bienfaits de Dieu à votre égard et de ce qu'Il vous a révélé du Livre et de la sagesse par lesquels Il vous exhorte » (Coran 2, 231).

Une lecture vivante du Coran : enjeu pour le dialogue interreligieux

On aimerait entendre davantage de spirituels musulmans d'aujourd'hui qui nous « ouvrent » à leur Livre par une lecture généreuse, dynamique, « enthousiasmante » au sens étymologique de ce mot, évidemment théologiens, tant pour l'action, capable de développer une communauté humaine fraternelle, que pour la contemplation des merveilles de la vie qui vient de Dieu ; ils existent dans quelque ruelle de médina ou quelque brousse africaine. Mais il faut davantage d'hommes et de femmes de prière, plus d'authentiques étudiants en théologie, que de *fedayîn* qui se « sacrifient » pour tuer. On peut penser qu'après les drames post-coloniaux, qui ont exacerbé nombre de conflits, viendront des temps plus pacifiques, plus favorables à la réflexion fondamentale et à la méditation, comme à un véritable dialogue « intra-religieux »²⁸. Ces drames ne sont pas finis, comme l'a démontré le 11 septembre 2001. Deux grandes périodes historiques se tuilent, et, en se télescopant, elles ont contribué à figer la vie de l'exégèse – je parle évidemment, sans doute, en occidental chrétien : c'est, d'une part, le règne d'un vaste consensus intellectuel longtemps dominant sur tout un monde majoritairement musulman, comme aux époques de « chrétienté » encore chères à certains milieux catholiques ; il n'existe pas de théologie musulmane « en diaspora ». Et d'autre part, c'est la brutale époque coloniale, dont nous ne sommes pas encore sortis, ni politiquement, ni économiquement, ni non plus surtout culturellement. Les idées dites « modernes » ont pénétré chez les peuples colonisés en étrangères, par violence ; et les luttes ne sont pas finies au sein même de ces peuples diversement acquis à ces idées. Les occidentaux qui reprochent aux élites musulmanes de ne pas assez prendre la

28. Le dialogue islamo-chrétien reste encore très « mondain » ! J'emprunte le mot « intra-religieux » au P. Panikkar et au P. D. Chenu, pour nous rencontrer ensemble à l'intérieur de nos confessions, pour élucider, méditer, sur ce que nous cherchons à vivre, et pas seulement à dire, sans soucis de concurrence.

parole comme ils voudraient qu'ils parlent dans les crises présentes, sont inconscients de leur pouvoir encore écrasant. J'ajouterais : *primo*, les musulmans parlent déjà beaucoup plus qu'il y a quelques années ²⁹, mais dans d'autres langues que le français ; et *secundo*, lorsqu'ils parlent, quoi qu'ils disent, ils sont très vite récupérés par un camp ou un autre ; ils ont des raisons de se méfier. Récemment, une émission télévisée sur « islam et démocratie » menée par un français de France, et actuellement, les débats pour les élections de représentants musulmans auprès des instances gouvernementales, manifestent qu'il y a encore beaucoup à faire pour que les musulmans aient la liberté d'expression et d'action, en France même : les « torts » sont sans doute largement partagés, peu importe ici... Ce qui importe, ce sont les effets sur l'usage et l'intelligence du Coran, lequel risque de servir plus de drapeau que de lumière, malheureusement.

Qu'est-ce à dire ? Ce n'est pas à moi, *kâfir*, de prétendre proposer des voies de réforme, ce serait ridicule. Et la question n'est pas là. Mais lecteur du Coran, je ne peux pas ne pas évoquer le contenu même du livre, qui est poésie, histoire, discours éthique, et pas seulement, loin de là, code de droit. Les chrétiens sont intéressés depuis longtemps par la présence de textes à référence biblique, par des textes polémiques qui touchent à la personne de Jésus. D'autres versets invitant à la prière, au jeûne et à l'aumône, paraissent tout proches de la spiritualité juive et chrétienne. Les anges, la rétribution finale, le paradis et l'enfer, autant de thèmes que l'on retrouve dans la Bible et le Coran. De même dans les façons de parler du Créateur, du Seigneur, et de chanter ses louanges, il existe beaucoup de ressemblance. Les chercheurs orientalistes comme les théologiens chrétiens s'en sont donné à cœur joie pour repérer les « emprunts », reconnaître des filiations entre les textes, ou du moins préciser les similitudes. Il y a encore du travail à faire, mais qui ne semble pas intéresser les savants musulmans, parce qu'au fond, et d'abord, le Coran ne prétend pas annoncer du neuf : Dieu rappelle en direct ce que l'homme n'aurait jamais dû oublier de l'essentiel, du fondamental religieux. D'autre part, ce qui explique le texte, sa lumière, c'est le Coran lui-même, de l'intérieur, et non l'histoire des écrits, ni celles des communautés dont émanent ces écrits. Il n'est

29. Cf. *Pour Rushdie*, « cent intellectuels arabes et musulmans pour la liberté d'expression ». La Découverte, 1993.

pas sûr que, pour une rencontre profonde entre les croyants des trois monothéismes, le plus fécond soit de relever, en pièces détachées, toutes les similitudes statiques, thèmes, images, personnages, concepts... N'est-il pas plus urgent de nous rendre compte si, oui ou non, nous ne sommes pas de la même « famille » dans la conception même du salut, de sa dynamique : il s'agit d'aller aux sources des analogies entre nos traditions pour un dialogue qui ne se veut pas fusionnel, mais de recherche et de discernement – celui-ci ne portant pas tant sur nos différents credos que sur les richesses du Mystère de foi. Ce qui est étrange, c'est que nous ayons si peu pris en considération, la dynamique de l'Alliance du Créateur avec sa créature humaine, qui entraîne, malgré des apparences trop aveuglantes, toute une structure de vie analogue chez les juifs, les chrétiens et les musulmans. Notre monothéisme commun est très original, fondé qu'il est sur une alliance. Le Coran est essentiellement rappel de l'alliance originelle du Créateur avec sa créature humaine, le couple primordial. Ceci, plus que tout ce que nous venons de mettre en relief, souligne qu'on ne peut faire du Coran un livre clos, car si l'alliance est un contrat, son respect même suppose, dans l'histoire, des mises à jour : non pour adapter mollement les clauses à l'air du temps, mais pour que les exigences portent toujours sur l'essentiel, quelles que soient les évolutions culturelles, et qu'ainsi la parole divine soit toujours porteuse de salut pour l'homme, c'est-à-dire de vie plus ample et plus vraie.

IV

Pas d'autre dieu que Dieu

L'histoire récente du catholicisme dominant est édifiante ! Il a fallu les crises de la Réforme protestante et du modernisme, un retour aux études scripturaires, pour que celui-ci se dégage d'une religion purement éthique et juridique, afin de se réouvrir à la fois au mystère de Dieu en Lui-même et à l'histoire réelle des hommes. Lors du concile de Vatican II, on a été témoin de vastes conversions, y compris dans les cadres institutionnels, et chez les théologiens, mais on sait très bien que ce n'est jamais irréversible. Ce n'est pas Dieu qui est en cause, mais les conditions humaines qui font la sclérose inévitable des organismes collectifs, qu'ils soient scientifiques ou institutionnels. Mais précisément, entre autres moyens de renouveau, il y a le Livre qui rappelle l'Alliance voulue et offerte par Dieu l'Unique, le Créateur.

Cette intention première du Livre, qui fait sa perpétuelle jeunesse, nous la trouvons dans les deux Testaments de la Bible, et, me semble-t-il, dans le Coran lui-même ; et c'est en elle que, pour ma part, je fonde le sérieux et la liberté d'un dialogue islamo-chrétien « décolonisé »³⁰. L'axe religieux de nos différentes confessions, juifs, musulmans et chrétiens est de même type : le monothéisme des trois confessions scripturaires n'a rien à voir avec le monothéisme philosophique des Lumières ; ce qui le fonde, c'est l'Alliance paradoxale du Dieu qui appelle l'homme à ne vivre qu'en référence à Lui, avec Lui, en sa présence ; la loi y est toujours clause de ce pacte premier, qui en est la source, la justification ; elle ne vaut pas en elle-même. Le Dieu de type monarchiste, à la Bossuet, n'a pas grand chose à voir avec la tradition monothéiste sémite, sauf quand il est utilisé par des hommes plus politiques que religieux... Le premier Testament, dit « l'Ancien », est instructif à ce sujet ; le Dieu d'Israël est méfiant à l'égard des rois de ce monde, surtout pour L'y représenter³¹. Le délicat, c'est que tout un islam historique, dominant, se retrouve d'accord avec l'orientalisme occidental, pour enfermer une fois pour toutes (j'espère que non !) la religion de Muhammad dans une religion de la loi, « la » religion de la loi par excellence³². Le Dieu de l'Alliance, à la source des Ecritures, n'a rien à voir avec les princes qui nous gouvernent, et l'image monarchique pour parler du Créateur est théologiquement catastrophique, si elle n'est pas prise au deuxième ou troisième degré : le roi n'est justement pas le créateur de ses sujets ; les lois humaines, qu'elles soient édictées par le prince ou par une chambre des députés, n'émanent pas d'un pouvoir créateur, d'où leurs étroitesse et leurs rudesses, et leurs fixités arbitraires, leur fanatisme qui engendre les guerres appelées abusivement « religieuses ».

Les différences sont assurément très grandes entre les types d'alliance en lesquelles, musulmans et chrétiens, nous croyons : entre « l'alliance nouvelle et éternelle » qui appelle l'homme à la vie de fils du Père, et l'alliance primordiale, et perpétuelle, en Adam qui fait de l'homme pleinement une créature humaine adorante de son Seigneur. D'une certaine manière, la foi musulmane est plus proche

30. Cf. R.L. MOREAU, « Chrétiens et musulmans : dialogue *monothéiste* ? », dans *Chemins de Dialogue*, n° 18, 2001, pp. 47-72.

31. 1 Sam 8. Cf. Juges 9,7ss.

32. Il est intéressant de noter que Vincent MONTEIL a intitulé sa traduction des *Muqaddima* d'IBN KHALDÛN volontairement en pensant à Bossuet : « Discours sur l'Histoire universelle » (cf. n° 13 ci-dessus).

de la foi juive, mais celle-ci vit d'une alliance historique avec le Peuple Elu. L'islam, lui, se réfère à un pacte originel, méta-historique. Tous, que nous le voulions ou non, nous devons à chaque génération reprendre nos textes, les relire à la lumière de notre époque, comme méditer sur notre époque à la lumière de nos textes ; ce n'est pas du « modernisme » mais du sérieux à l'égard des exigences du Créateur qui nous a créés et nous aime comme responsables de notre histoire, avec son aide miséricordieuse. Les textes du Coran qui disent cette alliance, commandent la lecture de celui-ci. Beaucoup reprennent les récits bibliques concernant les vieux patriarches, alliance avec Noé, avec Abraham et son fils Ismaël, avec Moïse ; ces alliances dans l'histoire sont des signes, des rappels, de l'alliance originelle avec Adam. « Seuls réfléchissent ceux qui sont doués d'intelligence, qui observent fidèlement le pacte de Dieu (*'ahdi l-Llah*) et ne violent pas son alliance (*al-mîthâq*)... , ceux qui recherchent constamment la Face de leur Seigneur » (Coran 13,19-22) ; tels sont les authentiques musulmans. La grande faute, pour l'homme, c'est d'être distrait, d'être sans mémoire : « Nous (Dieu) avons établi autrefois un pacte avec Adam mais il l'oublia ; Nous n'avons trouvé en lui aucune résolution » (Coran 20,115). Il ne se considère plus comme « chargé de mission de confiance » (Coran 33,72) et néglige son service de *khalife* au sein de la création (Coran 2, 30-31). Le Coran est essentiellement le Rappel (*al-Dhîkr*) de tout ce qui lie l'homme à son Créateur ; le croyant réfléchit sans cesse sur ces Ecritures qui lui rappellent son origine et sa fin, à condition de le faire avec son intelligence d'aujourd'hui. En ce sens le Coran peut contribuer à ouvrir nos esprits à plus large que nos perspectives courantes : j'avoue qu'il m'a obligé à reprendre en considération cette alliance originelle qui ne fait aucune ombre, au contraire, à l'alliance nouvelle. Ne ferait-elle pas partie de « ces choses cachées depuis la fondation du monde » ³³ ? Si les chrétiens croient à un péché originel, c'est parce qu'il y a aussi une fidélité originelle, sur laquelle prend la Nouvelle alliance. Il ne s'agit ni d'islamiser l'Évangile, ni de christianiser le Coran, mais de reconnaître une profonde analogie des schémas religieux : dans ces trois schémas, il y a la création, une certaine élection de l'homme du milieu des autres créatures, l'alliance (ou les alliances) avec une mission, la loi clause du pacte, l'eschatologie but

33. Mt 13,35 ; Jn 17,24 ; 1 Co 2,7s. ; Phi 1,3 cf. Ps 78,2.

final de l'alliance, et les **écritures**, dont le statut diffère dans chacun, en fonction de la conception de l'alliance. Je ne pense pas christianiser le Coran, je crois mettre à jour un non-dit sous-jacent permanent, fort ressemblant au non-dit monothéiste en christianisme : ces non-dits chez les chrétiens comme chez les musulmans ne sont pas des oublis, mais des convictions assumées une fois pour toutes depuis longtemps, pour mettre les accents sur le neuf essentiel que pense apporter la nouvelle confession. Les Livres sont tous rappels du dessein originel de Dieu de s'allier aux hommes, mais, toujours dans l'analogie ; le Coran est plus proche de Jésus Parole de Dieu incarnée, pour les chrétiens, que de leurs livres qui sont le recueil inspiré de la tradition de la communauté des fidèles ; le livre du Coran est Parole de Dieu, pour les musulmans ; j'hésite à dire « Parole faite livre », mais c'est un peu cela.

Si nous pouvions nous retrouver, juifs, musulmans et chrétiens, en ces analogies, nous nous reconnaitrions comme englobés, embrassés, dans un même Mystère, qui nous dépasse de toutes parts, celui de « la Face de Dieu », que nous cherchons tous, chacun à notre manière : nous pourrions baliser là tout un champ d'écoute et d'échanges mutuels, sans les freins de prétendus dialogues où veulent toujours s'immiscer des volontés d'hégémonie et des soucis d'apologétique. Surtout, avec tous les efforts de reconversions culturelles, spirituelles éventuellement, que cela demanderait chez tous, nous avancerions dans des harmonisations insoupçonnées, sans pour autant sombrer dans l'amalgame ni la confusion. Nos livres ne seront plus la fausse justification des confessionnalismes primaires, mais l'origine féconde, et permanente, de renouveau dans nos efforts de rencontre véritable.

René Luc MOREAU

Dominicain

Lumière & Vie



Le Couvent
Dominicain
de la **Tourette**

organisent

Le samedi 25 janvier 2003 de 10 h à 18 h

UNE RÉFLEXION AUTOUR DE

La responsabilité aujourd'hui A la lumière du livre d'Ezéchiel

*Cette journée prolongera un numéro spécial de la revue
(n°256 d'octobre/décembre 2002) consacré à cette question.*

Les intervenants seront :

Michel DEMAISON,

dominicain, théologien moraliste, enseignant à l'Institut Catholique de Lyon,

Michèle MARTIN GRUNENVALD,

laïque, théologienne, membre du Comité de rédaction de Lumière et Vie,

Philippe MERCIER,

prêtre, bibliste, enseignant à l'Institut Catholique de Lyon.

Renseignements

Fr. Marc CHAUVÉAU Couvent de la Tourette 04 74 26 79 90

Un non-musulman cultivé et un chercheur occidental face au Coran

I

Un non-musulman cultivé essaie de lire le Coran ¹

Le lecteur chrétien, de culture chrétienne, ou judéo-chrétienne, non familiarisé avec le Coran et qui l'aborde pour la première fois, ne tarde pas à constater qu'il se trouve dans une situation ambivalente face à ce texte.

En effet, il y rencontre des allusions et des contextes qui lui sont étrangers, mais aussi des questions juridiques qui lui paraissent d'un autre temps. En présence de ces dernières, il faut le dire, il ressent parfois la même gêne, voire le même ennui, que ceux qui sont siens lors de la lecture de certains passages de l'Ancien Testament ou même de livres entiers, tels le Lévitique. Dans ce cas, toutefois, s'il est chrétien,

1. Pour ce § I, voir Claude GILLIOT, «À propos du Coran», in Annie LAURENT (dir.), *Vivre avec l'islam ? Réflexions chrétiennes sur la religion de Mahomet*, Versailles, Editions Saint-Paul, 1996, p. 138-49, où l'on trouvera aussi des éléments sur les révélations faites à Mahomet, la collecte du Coran et le statut juridico-théologique du Coran en islam.

il peut se dire au moins que l'Ancien Testament n'était qu'une «figure» du Nouveau dans lequel l'aspect juridique a presque totalement disparu.

Une fois ce premier écueil partiellement surmonté, il sera fréquemment ballotté entre deux réactions contradictoires. D'une part, il trouve dans le Coran un vocabulaire, des thèmes, des personnages, des formulations théologiques qui «lui disent quelque chose», et même qui sont communs avec ceux auxquels il est habitué. Mais d'autre part, ces points qui pourraient lui paraître identiques, lui semblent, en grande partie, «vidés du sens» auquel il est accoutumé.

Notre lecteur cultivé s'obstinera dans son désir de comprendre, et probablement il lira telle ou telle présentation du Coran qui l'aideront dans cette voie. Il en verra de bonnes, il en consultera aussi d'autres qui sont uniquement apologétiques et qui ne pourront satisfaire son sens critique aiguisé par la philosophie et par la lecture d'introductions critiques à l'Ancien et au Nouveau Testament. Quant à certaines de celles qui sont écrites par des non-musulmans dans un «esprit de dialogue», elles lui paraîtront souvent éviter les grands problèmes de confrontation intellectuelle qui font la joie d'un homme cultivé ! C'est pourquoi, maintenant mieux armé, grâce à ces lectures, il tentera de mettre par écrit non pas un résumé du Coran, mais quelques-uns des éléments qui lui sont apparus essentiels dans ce texte, tout en sachant qu'il en est d'autres. Au besoin, il notera aussi certaines de ses propres réactions. Pour lors, il se contentera des quatre éléments fondamentaux suivants : Dieu, les prophètes et les révélations antérieurs, le message du jugement dernier, «la voie du paradis» ou le credo essentiel

Dieu

Le Coran contient un message fondamental sur Dieu qui, hormis la mention de Mahomet, est familier à la tradition judéo-chrétienne : la Toute-Puissance et la Miséricorde de Dieu qui a créé le monde pour le bien de Ses créatures, lui a envoyé des messagers dans le passé pour le guider dans la «bonne voie», lui a donné une Loi qui a atteint sa perfection avec Mahomet qui est venu rappeler la Loi révélée aux prophètes antérieurs et qui mettra fin à ce monde à un moment que Lui seul connaît; alors tous seront jugés, récompensés ou punis, conformément à leurs actes.

Mais l'insistance sur l'unicité de Dieu (20,7-8) est présentée à la fois en opposition à l'associationisme (polythéisme) des idolâtres, mais aussi à celui des juifs et surtout des chrétiens, du moins selon la représentation coranique : «Les juifs ont dit : Uzaïr (Ezra?) est le fils de Dieu (sic!)! Les chrétiens ont dit : le Messie est le fils de Dieu ! telle est la parole qui sort de leurs bouches; ils répètent ce que les incrédules disaient avant eux. Que Dieu les anéantisse! Ils sont tellement stupides! Ils ont pris leurs docteurs et leur moines ainsi que le Messie, fils de Marie, comme seigneurs, au lieu de Dieu. Mais ils n'ont reçu l'ordre que d'adorer un Dieu unique. Il n'y a de Dieu que Lui! Gloire à Lui! A l'exclusion de ce qu'ils associent». Il va sans dire que le chrétien ne reconnaît là ni la foi chrétienne ni celle du judaïsme!

Concernant Jésus, les traits qui dans le Coran «pourraient faire penser à un écho des dogmes chrétiens ont toujours été interprétés en terre d'Islam dans un sens restrictif, en accord avec l'enseignement général du Coran» (J. Jomier)². De plus, dans l'apologétique musulmane, la filiation divine de Jésus professée par le christianisme, est entendue comme une insupportable filiation «biologique», incompatible avec l'unicité de Dieu.

La croyance arabe préislamique aux *jinn-s*, est reprise par le Coran, mais, conformément à l'Omnipotence divine, ce ne sont plus des puissances divines (6, 100-2).

Les prophètes et les révélations antérieurs

Vingt-huit personnages sont mentionnés comme ayant été élus par Dieu pour communiquer le message concernant «la voie droite» qui conduit à Lui. Mais seul un nombre limité d'entre eux sont dits avoir reçu une Écriture : Adam, Abraham, Moïse, David et Jésus sont précisément cités. Toutes ces figures ne se retrouvent pas dans la Bible. C'est ainsi que Houd, Salih, Shu'ayb et Luqman sont généralement traités comme prophètes dans le contexte de l'Arabie. Dhou l-Qarnayn

2. Voir sur le Jésus coranique et musulman, et pour le christianisme représenté par le Coran, Jacques JOMIER, *Pour connaître l'islam*, Paris, Cerf, 1988, 195 p., p. 123-132. Cet ouvrage, à notre avis, est l'une des meilleures initiations à l'islam pour des lecteurs informés sur le christianisme ; Id., *Un chrétien lit le Coran*, (Cahiers Evangile ; 48), Paris, Cerf, (1984), 63 p., *Le Coran, textes choisis en rapport avec la Bible*, réunis et en partie traduits par Jacques Jomier, (Supplément au Cahier Evangile ; 48), 1984, 87 p., réimpression 1989, même éditeur, dans la collection «Documents autour de la Bible».

(le Bicornu) est le plus souvent identifié à Alexandre le Grand, le Coran et la tradition interprétante reprenant des éléments de la légende grecque et syriaque d'Alexandre.

Les histoires des prophètes sont rapportées de façon stéréotypée : le prophète est chargé d'une mission par Dieu, il affronte le peuple, celui-ci le rejette, et les gens sont alors anéantis («légendes du châtiment», *Strafenlegenden*, en allemand). Le prophète et ceux qui adhèrent à son message sont sauvés par la Miséricorde de Dieu.

Le traitement de l'histoire d'Abraham est particulièrement instructif (37, 101-9; cf. Gn 22). Dans la Genèse, le fils que Dieu lui demande de sacrifier pour l'éprouver est Isaac. Dans le Coran ce fils n'est pas nommé, mais la tradition postérieure y verra Ismaël, cas de mimétisme concurrent : Ismaël est considéré comme l'ancêtre des Arabes! De plus, l'aspect dramatique du texte biblique est supprimé pour ne laisser place qu'à la seule foi d'Abraham et de son fils. Abraham est «islamisé» : le même verbe *aslama* signifiant «se soumettre à Dieu», et «devenir musulman».

De même le Jésus coranique n'a pas l'envergure profondément humaine du Jésus des évangiles. Il ne fait que répéter le même message que les prophètes antérieurs. L'aspect dramatique du Golgotha est gommé : Jésus ne meurt pas sur la croix : «ils ont dit : Oui nous avons tué le Messie, Jésus fils de Marie, le prophète de Dieu. Mais ils ne l'ont pas tué ; ils ne l'ont pas crucifié, cela est seulement apparu ainsi [...] ils ne l'ont certainement pas tué, mais Dieu l'a élevé vers lui : Dieu est puissant et juste» (4, 157-8). On a pu voir là les réminiscences des discussions chrétiennes sur la nature de Jésus. En réalité, les prophètes ou ceux que le Coran qualifie de tels sont des modèles de musulmans.

L'aspect «œcuménique» que certains veulent voir dans le Coran est purement théorique. Car s'il admet des révélations antérieures (16,44), les textes dont se servent les juifs et les chrétiens, appelés «gens du Livre» parce qu'ils ont reçu une Révélation vraie à l'origine, ont été falsifiés par eux (2,146, 159, 174; 3,71, 78; 6,91). D'ailleurs s'ils étaient restés fidèles à la Révélation dont ils étaient les dépositaires, ils auraient accepté le message transmis par Dieu à son prophète Mahomet. Les juifs et les chrétiens ne sont tels que s'ils sont «islamisés». Tout se passe comme si le thème des «gens du Livre» servait à la fois à faire entrer l'islam dans la mouvance de ceux «qui ont reçu

une Révélation» et à disqualifier les «détenteurs du Livre» qui ont précédé la «nouvelle religion» qui se donne à voir comme «l'antique Religion», la seule fidèle au pacte initial que Dieu «a conclu avec les prophètes» (3,81-82), car le Coran professe la croyance en une révélation originelle, dès le proto-homme mythique, Adam, instauré par l'islam en prophète.

Bien plus, au dire de Coran 3,110, la communauté convoquée par le message de Mahomet est la meilleure qui se puisse concevoir : «Vous [les musulmans] formez la meilleure communauté suscitée pour les hommes : vous ordonnez ce qui est convenable, vous interdisez ce qui est blâmable, vous croyez en Dieu» (cf. 3,104). Cette «commanderie du bien» et cette «interdiction du mal» que tout musulman, en principe, est appelé à pratiquer ont été vus par les théologiens-juristes comme des preuves de la supériorité de l'islam sur les religions antérieures, notamment le christianisme, ce pour quoi certains mouvements actuels les mettent en œuvre assidûment, allant parfois jusqu'à interdire les instruments de musique et le chant, même s'il n'existe pas de consensus sur ce point comme sur d'autres.

En fait le Coran semble exprimer l'idée d'un «monoprophétisme»³. Tous les prophètes antérieurs ou supposés tels paraissent n'être là que pour confirmer l'idée que Mahomet se fit peu à peu de son prophétat.

Le message du jugement dernier

Selon la représentation coranique, chacun des prophètes a délivré un message identique concernant le jugement dernier : «Leurs [i. e. des envoyés] successeurs après eux délaissèrent la prière et suivirent leurs passions. Ils trouveront l'égaré total. Quant à ceux qui se repentent, ceux qui croient et qui font le bien : voilà ceux qui pénétreront dans le Jardin et qui ne seront pas lésés. Les Jardins d'Éden sont promis, par le Miséricordieux, à Ses serviteurs qui ont cru au Mystère" (19, 59-61).

Le destin de l'individu est décrit comme étant dans les mains de Dieu. Toutefois l'humanité doit accepter sa propre responsabilité pour

3. Voir Alfred-Louis de PRÉMARE, «L'islam comme monoprophétisme», in Annie LAURENT (dir.), *op. cit.*, ppp 33. 150-162.

ses actes. Cette tension entre la Toute-Puissance de Dieu qui semble tout déterminer d'avance et la responsabilité humaine sera l'un des points importants de la réflexion théologique postérieure en islam, dans la mesure où le Coran affirme ces deux représentations qui paraissent contradictoires, mais ne résout pas le problème de leur accord théorique. Cependant il affirme clairement que l'homme doit suivre la Loi que Dieu a établie dans son Écriture, s'il veut entrer au paradis. Les gens sont capables de pécher, ce qui est défini comme une "erreur", par rapport à la voie de Dieu. La figure de Satan intervient pour expliquer le mal potentiel qui existe dans le monde.

La vision de Dieu par les hommes, lors du jugement dernier, et par les élus au paradis est affirmée par toutes les professions de foi de l'école sunnite hanbalite, mais elle est niée par les théologiens mu'tazilites. Toutefois les commentateurs du Coran qui la reconnaissent ne parviennent pas à la définir, car il leur faut notamment trouver une conciliation entre Coran 6,103 : "Les regards ne Le saisissent pas, mais Lui saisit les regards" et certaines déclarations attribuées à Mahomet, telle celle-ci : "Vous verrez votre Seigneur tout comme vous voyez vous-mêmes cette lune, sans vous bousculer pour la voir".

Dans les nombreux ouvrages consacrés aux fins dernières une grande place est faite à la description des félicités matérielles, comme celle des femmes paradisiaques (houris) ⁴ dont l'hymen n'est pas atteint par la défloration.

"La voie du paradis" ou le credo essentiel

Le Coran proclame (4, 136) : "Ô vous qui croyez! croyez en Dieu et en Son prophète, au Livre qu'Il a révélé à Son Prophète et au Livre qu'Il a révélés auparavant. Quiconque ne croit pas en Dieu, à Ses Anges, à Ses Livres, à Ses prophètes et au Jour dernier, se trouve dans un profond égarement". Nous avons là la formulation d'un credo dans lequel sont exprimés tous les éléments essentiels si l'homme veut obtenir la récompense de l'Au-delà. Cela dit, cette croyance fondamentale doit se traduire dans des actes : "ceux qui se repentent,

4. Voir *infra*, § VI, la déconstruction de cela par Christoph Luxenberg.

ceux qui croient et qui font le bien” (19, 60) : “faire le bien” est entendu ici non pas d’abord de la charité, mais de l’agir conforme à la Loi de Dieu, comme, par exemple, s’abstenir de consommer du porc (2,173), ne pas boire de vin, combattre pour défendre et étendre l’islam (*jihâd*), faire les ablutions avant la prière, etc., en un mot observer tout ce que Dieu est censé avoir ordonné et s’abstenir de tout ce qu’Il est censé avoir interdit.

La réglementation du mariage et de la répudiation (de la femme par l’homme) fait également l’objet de déclarations coraniques. (2,223; 4,4, 19-23, 112). D’autres aspects de la Loi musulmane sont encore mentionnés dans le Coran, mais sous des formes inégalement élaborées, qui seront complétés par les traditions de Mahomet et par les juristes. Citons entre autres : le pèlerinage (2, 196-200), l’institution de la prière canonique (2, 142-52, 238-9), le mariage, le mois du jeûne (2, 183-7), l’aumône légale, les successions, etc.

Toutes ces stipulations, qui caractérisent surtout la “période médinoise” de Mahomet, ont été reprises dans les traités de droit musulman, dans les commentaires coraniques, développées à l’aide de traditions venant du Prophète ou attribuées à lui, également en ayant recours au raisonnement analogique pour des cas non expressément prévus. De ce point de vue, l’islam est plus proche du judaïsme que du christianisme, l’observation de la Loi étant l’accomplissement de la foi.

On se souviendra pour terminer que l’effet du Coran sur les musulmans ne se limite pas à son contenu. En effet, l’impact esthétique-émotionnel qu’il exerce sur les âmes est très fort ; non seulement ses stipulations, mais aussi son style, ses figures, *ses exempla*, sont vus dans l’imaginaire musulman comme inimitables : il est le miracle par excellence d’une Parole que la tradition théologique dominante a considérée comme incréée (pour les mu’tazilites, le Coran est la Parole de Dieu créée, mais il n’en est pas moins inimitable) jusque dans les lettres en lesquelles elle est écrite.

A ce stade, notre homme cultivé voudra probablement en savoir plus sur l’histoire de ce livre qu’est le Coran, et il interrogera, pour ce faire, un spécialiste ⁵.

5. Voir Claude GILLIOT, «Le Coran a une histoire» (interview réalisée par Jacqueline MARTIN-BAGNAUDEZ), *Notre Histoire*, 195 (janvier 2002), p. 22-28.

II

Réflexions critiques d'un chercheur

Notre homme cultivé, familier d'introductions critiques à la Bible, voulant s'informer sur l'histoire du Coran, après avoir lu quelques introductions, même écrites par des orientalistes à l'esprit rationaliste, voire agnostique, ne manquera pas de se dire que décidément les études coraniques, tout au moins dans ce domaine, sont très en retard, et il n'aura pas tort ! C'est pourquoi, en nous fondant sur les sources musulmanes elle-mêmes et sur quelques études parmi les plus novatrices, nous exprimerons ici des réflexions critiques sur l'histoire du texte coranique. Le fil conducteur en sera l'hypothèse que nous affinons depuis plusieurs années selon laquelle le Coran est, en partie au moins, le fruit d'un travail collectif.

Le Coran avant le Coran ou le Coran fruit d'un travail collectif (?) ⁶

Que le Coran a une histoire, c'est ce que reconnaît la tradition musulmane elle-même, ne serait-ce que par les récits sur les deux supposées collectes, celle qui se serait faite sous le premier calife, Abu Bakr (*reg.* 632-634), puis celle qui aurait eu lieu durant le troisième califat, celui de Othman (*reg.* 644-656), voire sur celle qu'aurait faite Salim, affranchi du Compagnon ⁷ de Mahomet, *Abu Hudhayfa* ⁸, et qui aurait été, selon certaines versions, le premier à donner au Coran collecté le nom de *mushaf* (*mashaf*, *mishaf*) ⁹ qu'il aurait appris

6. Dans ce qui suit, nous ne donnons que très rarement les sources en arabe, on trouvera leurs références dans nos propres études ou celles d'autres auxquelles nous renvoyons.

7. En entend par Compagnon (écrit dans la tradition orientaliste française avec un majuscule) de Mahomet des hommes devenus musulmans qui l'on connu. Certains d'entre eux ont transmis de ses traditions (*hadith*-s) et (ou) ont retenu des révélations dont il se disait l'objet. Beaucoup d'entre eux ont participé à ses campagnes militaires (*maghazi*) et à aux batailles qu'il a conduites lui-même ou ordonnées.

8. Voir *GdQ* [abréviation reçue de NÖLDEKE et al., *L'Histoire du Coran*, I-III, en allemand, v. les références complètes *infra*, note 42], II, p. 7, p. 11 ; p. 20 et n. 5 ; p. 25, n. 2. Ce célèbre Compagnon de Mahomet fait aussi partie dans certaines listes de ceux qui savaient le Coran par cœur (ambiguïté sur le verbe *Jama'a*, qui signifie collecter, mais aussi savoir par cœur) ; SUYUTI, *La Maîtrise des sciences du Coran* (en arabe), cap. 18, I, p. 205 ; Aloys SPRENGER, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, I-III, Berlin, 1869^e, III, p. XLIV, n. 1 ; Daniel A. MADIGAN, *The Qur'ân's self-image. Writing and authority in Islam's scripture*, Princeton NJ, PUP, 2001, p. 37.

9. Pour d'autres, censés avoir été les premiers à donner ce nom au Coran réuni dans un volume, voir Suyuti, *op. cit.*, cap. 17, I, p. 184-5 ; Sur l'origine éthiopienne de ce terme, entré dans le surarabique, voir Ahmad HEBBO, *Die Fremwörter in der arabischen Prophetenbiographie des Ibn Hischam (gest. 218/834)*, Francfort sur le Main, etc. Peter Lang («Heidelberger Orientalistische Studien» ; 7), 1984, p. 228-30.

en Éthiopie. Que le Coran renferme beaucoup d'emprunts à l'Ancien et au Nouveau Testament et aux pseudépigraphes, c'est là un truisme tel que point n'est besoin d'y revenir. Mais ce qui nous retiendra ici, ce n'est pas cette histoire-là du Coran, c'est son histoire cachée qui affleure soit dans le Coran lui-même, soit dans la tradition interprétante musulmane, soit encore celle que des recherches récentes ont mise au jour.

Plus précisément encore nous nous arrêterons à l'histoire du Coran en amont, c'est-à-dire avant la prétendue recension othmanienne ou encore avant le texte tel qu'il est à notre disposition actuellement.

Le problème des informateurs (ou supposés tels) de Mahomet

Il convient d'abord de considérer les traditions rapportées par la tradition musulmane interprétante à propos de Coran 16 (Nahl), 103 : «Nous savons qu'ils disent : c'est seulement un mortel qui l'instruit ! Mais celui auquel ils pensent parle une langue étrangère, alors que ceci est une langue arabe claire».

Les sources musulmanes nous relatent à ce sujet divers récits aux variantes multiples, desquelles nous ne consignerons ici que deux.

«Al-Nadr b. al-Harith ¹⁰ du clan des 'Abd al-Dar dit : "Ce Coran n'est que mensonges que Mahomet a inventés lui-même [...] Ceux qui l'aident ce sont 'Addas, affranchi de Huwaytib b. 'Abd al-'Uzza, Yasar, serviteur de 'Amir b. al-Hadrami, et Jabr qui était juif, puis se fit musulman. Tous trois faisaient partie des gens du Livre [...] Al-Nadr dit : "Ce Coran, ce n'est qu'une histoire [des écritures ¹¹] des anciens (*hadith al-awallin*), [comme] les histoires de Rustam et

10. Sur cet adversaire de Mahomet, voir Ch. PELLAT, in *EI*, [Ici *EI* renvoie toujours à *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, Leyde, Brill, 1954sqq.], VII, p. 874. Avant l'islam, il faisait du commerce avec Hira et la Perse. C'est dans la capitale lakhmide où les chrétiens étaient nombreux, qu'il aurait entendu des récits qu'il compara par la suite à ceux du Coran. Il en aurait même rapporté des «livres/écritures». On sait que la ville de Hira est considérée comme le lieu où se serait développée tout d'abord l'écriture arabe ; voir Irfan SHAHID, «al-Hira», *EI*, III, p. 479. Sur les relations entre l'Arabie et Hira, v. M. J. Kister, «al-Hira. Some notes on its relations with Arabia», *Arabica*, XV (1968), p. 143-69/repris dans *Studies in Jahiliyya and Early Islam*, Londres, 1980, n° III.

11. Asatir, du verbe *satara* (tracer, écrire), i.e. écritures, plutôt que légendes.

Isfandiyar ¹² [...] Ce sont ces trois-là qui instruisent Mahomet, du matin au soir” ¹³.

Ou encore : «Celui ¹⁴ que Dieu mentionne dans son Livre, et qui a déclaré “c’est seulement un mortel qui l’instruit”, s’était mis martel en tête (*uftutina*) parce que c’était lui qui mettait par écrit la révélation. En effet, l’Envoyé de Dieu lui dictait : “audient, scient ou puissant, sage” ¹⁵, et autres mots à la fin des versets. Mais l’Envoyé de Dieu ne faisait plus attention à lui, tout occupé qu’il était à recevoir la révélation. [Le scribe] demandait l’avis de l’Envoyé de Dieu : “est-ce puissant, sage ou audient scient?”. L’Envoyé de Dieu répondait : “que tu écrives l’un ou l’autre, c’est bon”! Cela lui tourna la tête, et il se dit : Mahomet se repose sur moi, et j’écris ce que je veux» ¹⁶.

Il est remarquable que la tradition musulmane ait conservé et transmis de tels récits qui ne semblent pas plaider en faveur de l’origine prétendument divine du Coran. Bien plus, ce dernier plutôt que de réfuter le reproche fait à Mahomet par ses adversaires qoréichites de se faire instruire par des juifs ou des chrétiens, met en avant l’idée qu’il est délivré dans une langue claire, c’est-à-dire dans un excellent arabe. Si ces récits n’ont pas été éliminés, c’est que, de toute façon, ils étaient en circulation tout d’abord oralement, et que, si on les avait éliminés lors du passage à l’écrit, ils auraient continué à être transmis oralement par certains. Mieux valait donc les maintenir par écrit et les interpréter dans un sens favorable au Coran et au prophète de l’islam : ceux dont on disait qu’ils instruisaient Mahomet se font musulmans, et ce sera donc Mahomet qui les instruira. Renversement de la situation !

12. Rustam est le héros central de l’épopée iranienne, en particulier dans la version du célèbre poète iranien Firdawsi (m. 1020). Ifandiyar est le fils Gustashp, protecteur de Zarathoustra ; voir. B.W. ROBINSON, «Rustam», *EI*, VIII, p. 655-656.

13. Claude GILLIOT, «Les “informateurs” juifs et chrétiens de Muhammad. Reprise d’un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke», *JSAI (Jerusalem Studies on Arabic and Islam)*, 22 (1998), p. 97-98, § 24 [L’ensemble de l’article, p. 84-126].

14. Ce scribe «mal intentionné» est parfois identifié avec ‘Abd Allah b. Sa’d b. a. Sarh. Selon une version, l’homme se fait chrétien et, une fois enterré, la terre le rejette. A comparer avec la légende selon laquelle, sur la prière de Mahomet qui refusa de pardonner à Muhallim b. Ghattama, la terre recracha trois fois la dépouille mortelle de ce dernier.

15. Les correspondants de ces termes constituent des terminaisons rimées de versets du Coran.

16. Cl. GILLIOT, «Informateurs», *art. cit.*, p. 88-89, § 9.

Le Topos «Saint ! Saint !»

1. Selon al-Suhayli (m. 581/1185) : «Khadija bint Khuwaylid [première épouse de Mahomet] fut appelée la Pure dans l'antéislam et sous l'islam. Dans la vie du Prophète d'al-Taymi (m. 760), il est dit qu'on l'appelait la Dame des femmes de Qoreïch et que le Prophète lorsqu'il lui rapporta ce qui lui était arrivé avec Gabriel [*i.e.* lors des premières révélations], alors qu'elle n'avait jamais entendu prononcer le nom de ce dernier, monta sur un chameau et se rendit auprès de l'ermite Bahira lequel s'appelait, selon al-Mas'udi (m. 956), Sergius (Sarjis). Elle l'interrogea au sujet de Gabriel. Il dit : Saint ! Saint ! ô Dame des femmes de Qoreïch ! d'où tiens-tu ce nom ?

– Mon maître et époux, mon cousin, Mahomet, m'a annoncé qu'il venait le voir.

– Saint ! Saint ¹⁷, dit-il, seul un prophète peut le connaître, car c'est un ambassadeur entre Dieu et ses prophètes. Satan [lui-même] ne se hasarde pas à prendre sa forme non plus qu'à s'approprier son nom. [Il se peut que le passage qui suit ne soit pas d'al-Taymi, mais d'as-Suhayli] ¹⁸.

Il y avait à La Mecque un serviteur de 'Utba b. Rabi'a dont il sera question [plus loin]. Il s'appelait 'Addas ¹⁹ et avait une science qui lui venait de l'écriture (ou de l'Écriture); elle envoya quelqu'un l'interroger sur Gabriel. Il dit alors : «Saint! Saint d'où vient-il que dans ce pays on mentionne Gabriel, ô Dame des femmes de Qoreïch ?

Elle lui annonça ce que disait M., et 'Addas dit la même chose que l'ermite, ce qui fit que Dieu augmenta ainsi sa foi et sa certitude» ²⁰.

2. Le topos du «Saint ! Saint !» se trouve également dans la bouche de Waraqa b. Nawfal, cousin de Khadija : «Puis Khadija rajusta

17. *Quddus, quddus* : on remarquera que l'équivalent de ce terme est attesté en éthiopien et en judéo-chrétien, voir Arthur JEFFERY, *The Foreign vocabulary of the Qur'an*, Baroda, 1938, p. 232 ; НЕВВО, *Fremdwörter*, op. cit., p. 286. L'origine étrangère de ce terme convient bien au contexte. Selon une autre version, Abu Bakr accompagne Mahomet chez Waraqa qui s'écrie en entendant le récit : *subbuh ! subbuh !* (louange [à Dieu] ! louange).

18. Passage découvert pour la première fois et traduit par A. Sprenger dans une correspondance par lui envoyée de Calcutta à Heinrich Leberecht Fleischer, in «Aus Briefen an Pr. Fleischer», *ZDMG*, VII (1853), p. 413-14.

19. Voir *supra*, parmi les informateurs.

20. Cf. GILLIOT, «Informateurs», art. cit., p. 99-100, § 27.

ses vêtements et s'en fut chez son cousin Waraqa. Il était devenu chrétien; il lisait les livres (ou les Écriture) et il avait reçu un enseignement des gens de la Thora et de l'Évangile. Lorsqu'elle lui rapporta cela même que l'Envoyé de Dieu lui avait rapporté de ce qu'il avait vu et entendu, Waraqa s'écria : Saint ! Saint ! par celui dans la main de qui est l'âme de Waraqa, si tu m'as dit la vérité, Khadija, c'est le grand Namus ²¹ qui est venu, lequel se présentait [aussi] à Moïse. C'est [sc. Mahomet] vraiment le prophète de cette communauté. Dis-lui donc d'avoir le cœur ferme» ²².

L'ensemble de ces récits sur les informateurs de Mahomet et sur le topos ««saint ! saint», et dont nous n'avons donné ici qu'un choix, n'est pas facile à interpréter, car ils baignent tous dans une ambiance apologétique, la plupart des protagonistes reconnaissant la prophétie de Mahomet et se soumettant (*aslama*) à lui. Ils semblent pourtant indiquer qu'il y avait à la Mecque des gens informés sur le judaïsme, voire sur le christianisme et qui lisaient les écritures des juifs, voire des chrétiens, et probablement en araméen, comme nous le verrons.

Le problème des versets coraniques supprimés, abrogés ou manquants

Que la première génération musulmane, et peut-être même Mahomet en personne, n'ait pas toujours su distinguer entre ce qui était du Coran et ce qui n'en était point est chose connue et bien compréhensible, étant donné les avatars par lesquels passe une «révélation» avant que le groupe qui la reconnaît comme telle n'en fixe le corpus canonique, conservant ce qui est censé être «Parole de Dieu» et éliminant ce qui n'en serait pas.

Ainsi sur le thème des versets supprimés : «Un homme se leva au milieu de la nuit, qui voulait commencer à réciter une sourate qu'il avait retenue, mais il n'en put dire que : "Au nom de Dieu le Bienfaiteur miséricordieux". Le jour venu, il se rendit à la porte du Prophète pour l'interroger à ce sujet. Un autre homme et un autre encore arrivèrent, et ils se retrouvèrent ensemble, se demandant ce qui les réunissait.

21. Vient du grec *nomos*.

22. Cl. GILLIOT, «Informateurs», *art. cit.*, p. 100-101, § 28.

Ils se dirent ce qu'il en était de cette sourate. Le Prophète les fit entrer et ils lui exposèrent leur cas, l'interrogeant sur cette sourate. Il se tut quelques instant et dit : «Elle a été abrogée hier, et donc elle est abrogée de vos cœurs et de tout ce en quoi elle se trouvait»²³.

Quant aux versets réputés manquants, c'est-à-dire qui ne figurent pas dans la vulgate coranique reçue, nous n'en donnerons aussi qu'un seul exemple. Il est rapporté par la voie d'un Compagnon très proche de Mahomet, Anas b. Malik : parmi les choses révélées, il y avait : «Si le fils d'Adam avait deux vallées de richesses, il souhaiterait que lui en fût échue une troisième ; seule la terre remplira le ventre du fils d'Adam, mais Dieu revient vers qui revient [à Lui]»²⁴.

C'est assez dire que la collecte du Coran ne fut pas chose facile. La tradition musulmane ne le cache pas, mais elle a recours à diverses interprétations, peu convaincantes pour un lecteur moderne, afin d'enraciner la représentation (en l'occurrence la croyance) d'une transmission fidèle de la «Parole de Dieu» : certains Compagnons avaient consigné par écrit sur des stipes de palmier, des pierres plates, des omoplates de chameau, etc., des fragments des révélations ; Mahomet dictait les révélations au fur et à mesure à tel ou tel de ses scribes ; et surtout la mémoire des hommes, si attentionnés auprès du Prophète, était fidèle. Enfin et surtout, Dieu «a préservé sa communauté de l'erreur» !

Le cas du juif Zayd b. Thabit, scribe de Mahomet et de la révélation²⁵

Dans de nombreuses versions avec beaucoup de variantes, il est une tradition dans laquelle Mahomet ordonne à celui qu'il vient de choisir comme secrétaire d'apprendre l'araméen, ou le syriaque ou l'hébreu.

23. Claude GILLIOT, «Un verset manquant du Coran ou réputé tel», in *En hommage au Père Jacques Jomier*, o.p. Études réunies et coordonnées par Marie-Thérèse Urvoir, Paris, Cerf (Patrimoines), 2002, p. 76-77 ; d'autres exemples, p. 77-79 [L'ensemble de l'article, p. 73-100].

24. Cf. GILLIOT, *art. cit.*, p. 82, et *passim*.

25. Voir Michael LECKER, «Zayd b. Thabit, 'a Jew with two sidelocks' : Judaism and literacy in Pre-Islamic Medina (Yathrib)», *JNES (Journal of Near Eastern Studies)*, 56 (1997), p. 259-73 ; repris dans *Jews and Arabs*, n° III.

«L'Envoyé de Dieu dit [à Zayd b. Thabit] : il me vient des écrits (*kutub*), et je ne veux pas que tout un chacun les lise, peux-tu apprendre l'écriture de l'hébreu, ou bien il dit du syriaque. Je dis : oui, et je l'appris en dix-sept jours»²⁶.

Ou encore : «Le Prophète me dit : Sais-tu le syriaque, car il me vient des écrits. Je dis : non. Il me dit : apprends-le. Et je l'appris en dix-sept jours» ;²⁷

Ou encore, selon le même Zayd : «Le Prophète m'a ordonné d'apprendre l'écriture des juifs. Zayd dit : J'écrivais donc pour lui et je lisais s'ils lui écrivaient»²⁸.

Enfin, dans un récit plus long relaté par Zayd : «Je fus conduit auprès du Prophète lors de son arrivée à Médine²⁹. Il dirent : ô Envoyé de Dieu, c'est un jeune homme de la tribu des Najjar. De ce qui t'a été révélé, il sait par cœur dix-sept sourates (ou dix, selon d'autres versions). Je récitai donc à l'Envoyé de Dieu et cela lui plut. L'Envoyé de Dieu dit : Ô Zayd, apprends pour moi l'écriture des juifs, car, par Dieu, je n'ai pas confiance en un juif en ce que j'écris (en arabe). Zayd dit : je l'appris, et en moins d'un demi mois, je la maîtrisai. J'écrivais donc pour l'Envoyé de Dieu, s'il leur écrivait, et s'ils écrivaient, je lisais»³⁰.

Une première interrogation vient à l'esprit concernant cette dernière tradition. Sont-ce bien des sourates du Coran ? Ne serait-ce pas plutôt des passages des écritures juives qui plurent à Mahomet ou à d'autres et que l'on mit à contribution pour le Coran ? Le mot *sura* (sourate), tout comme le terme *qur'an* (Coran)³¹, n'est d'ailleurs pas d'origine arabe, comme le montre l'embarras des lexicographes, mais provient de l'araméen, avec des attestations antérieures en akkadien et en ugaritique,

26. Ibn 'ASAKIR, *Histoire de Damas* (en arabe) [I-LXXX, Beyrouth, 1995-2000], XIX, p. 303, n° 4457 et 4458-9; p. 304, n° 4460.

27. *Op. cit.*, XIX, p. 303, n° 4456.

28. *Op. cit.*, XIX, p. 301-2, n° 4452.

29. Zayd aurait eu alors onze ans.

30. *Op. cit.*, XIX, p. 302, n° 4453, n° 4454 ; Aloys SPRENGER (1813-1893), *Das Leben und die Lehre des Molammad*, *op. cit.*, III, p. XXXIX, n. 1 ; Alfred-Louis de PRÉMARE, «Les textes musulmans dans leur environnement», in Claude GILLIOT et Tilman NAGEL, éd. *Les usages du Coran, Arabica*, XLVII (2000), p. 393-94.

31. Il vient du syro-araméen *qeryana* ; v. LUXENBERG, *Die syro-aramäische Lesart des Koran* [v. références complètes *infra*, note 57], p. 54-60, avec des remarques philologiques très précises sur l'écriture arabe primitive de ce terme emprunté au syriaque.

dans le sens de représentation imagée, forme visage ³². Il y aurait là encore un renversement de situation : Mahomet s'approprie une information qu'il a acquise d'autres et la produit comme venant de lui-même. On connaît d'autres cas encore de ce renversement de situation. Ainsi dans le célèbre épisode où le chrétien palestinien Tamim al-Dari transmet à Mahomet des traditions eschatologiques sur l'Antéchrist et la Bête (*al-Dajjal wa l-Jassasa*). Mais dans une autre version de l'épisode, c'est Mahomet lui-même qui informe Tamim al-Dari à ce sujet ³³.

La deuxième interrogation nous fera conclure, elle aussi, à l'hypothèse d'un renversement de situation. En effet, dans les traditions rapportées, il est dit que Mahomet ordonne à Zayd d'apprendre l'hébreu, le syriaque ou l'araméen. Pourquoi ne pas penser que le juif Zayd savait déjà l'une ou l'autre de ces langues ?

En effet, dans les sources, on fait remarquer que l'un des Compagnons, parmi les plus proches, de Mahomet, Ibn Mas'ud n'aurait su que quelque quatre-vingt-dix sourates à l'époque de la collecte (?) ³⁴. Il les aurait apprises de la bouche même de Mahomet, et ce, *dixit* Ibn Mas'ud : «avant que Zayd b. Thabit ne se fît musulman», ou alors qu'il n'était qu'un gamin «ayant toupet» ou deux mèches (*dhu'aba* ou *dhu'abatan*) ou «deux mèches de cheveu» (des papillotes, signe de sa judaïté), jouant avec des gamins ³⁵. Ibn Mas'ud déclare donc sans sourciller : «Je suis le plus savant des Compagnons de l'Envoyé de Dieu dans le Livre de Dieu» ³⁶ ! Ou plus clairement encore sur l'origine juive de Zayd et sur sa fréquentation de l'école juive : «Zayd b. Thabit était encore un juif avec ses deux mèches de cheveux» ³⁷,

32. Siegmund FRAENKEL, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Leyde, Brill, 1886, p. 272-3 ; Jeffery, *Foreign vocabulary of the Qur'aen*, p. 201 ; HEBBO, *Fremdwörter*, *op. cit.*, p. 252-5.

33. Cf. GILLIOT, *Exégèse, langue et théologie en islam*. L'exégèse coranique de Tabari, Paris, Vrin (Etudes Musulmanes, XXXII), 1990, p. 109, n. 1 ; LECKER, «Tamim al-Dari», *Et*, X, p. 189.

34. Ibn 'Asakir, *Histoire de Damas* (en arabe), XXXIX (de 'Abd Allah b. Mas'ud à 'Abd al-Hamid b. Bakkar), éd. Sukayna al-Shihabi, Damas, Académie de langue arabe, 1986, 556 p.p. 80-81

35. *Op. cit.*, p. 87, 88-90.

36. *Op. cit.*, p. 86.

37. IBN SHABBA, *Histoire de Médine* (en arabe), éd. Fahim Muhammad Shaltut, Djeddah, 1979, III, p. 1008.

ou encore : «Il était encore à l'école (*kuttab*) [juive] avec sa mèche de cheveu»³⁸.

Cette connaissance de l'hébreu, de l'araméen ou du syriaque par Zayd b. Thabit avait de quoi gêner, c'est probablement la raison pour laquelle on transforma ce fait en injonction de Mahomet ordonnant à Zayd d'apprendre l'une ou l'autre de ces langues qu'il savait probablement déjà au moins de manière rudimentaire.

On s'est demandé souvent s'il y avait une traduction de la Bible en arabe à l'époque de Mahomet, mais on a négligé le fait que les communautés juives parlaient l'araméen et interprétaient la Bible dans cette langue ou en syriaque, mais aussi que les communautés chrétiennes de la région utilisaient des traductions syriaque de la Bible dont Mahomet, indirectement, ou de ses proches, directement, pouvaient avoir connaissance. Or non seulement les récits que nous venons d'étudier, mais aussi certains aspects de la langue et du style du Coran nous sont une invitation à prendre au sérieux cette possibilité.

III

Quelques thèses sur la langue du Coran

La langue du Coran, malgré les progrès faits dans la recherche, donne toujours de la tablature aux philologues. Non qu'elle serait «inimitable», car «l'inimitabilité» supposée du Coran est un article de foi qui entraîne l'adhésion de qui y croit, et un linguiste ne saurait le faire sien, mais parce qu'il s'y trouve des formes et des structures qui entrent difficilement dans le système de l'arabe dit «classique», ou de l'arabe tout court. Ces *rara* ou expressions idiomatiques furent la cause que, dans l'une de ses contributions publiée en 1910, Théodore

38. Pour les remarques d'Ibn Mas'ud sur Zayd b. Thabit, v. Lecker, «Zayd b. Thabit, 'a Jew with two sidelocks'», *art. cit.*, p. 259-60, avec la déclaration attribuée à Ubayy b. Ka'b mentionnant l'origine juive de Zayd («jouant parmi les gamins juifs à l'école» (*maktab*, où l'on enseignait la Torah et le syriaque ou l'araméen?); cf. Alfred-Louis PRÉMARE, *Les fondations de l'islam*. Entre écriture et histoire, Paris, Seuil (L'Univers Historique), 2002, 535 p., p. 306-308 ; Cl. GILLIOT, «Collecte ou mémorisation du Coran», à paraître dans *JSAI (Jerusalem Studies in Arabic and Islam)*, § 20.

Nöldeke³⁹ pouvait écrire : «Le bon sens linguistique des Arabes les a presque entièrement préservés de l'imitation des étrangetés et faiblesses propres à la langue du Coran»⁴⁰. Venant de l'auteur de la monumentale *Histoire du Coran*⁴¹, remaniée et considérablement augmentée par Friedrich Schwally (1863-1919), Gotthelf Bergsträsser (1886-1933) et Otto Pretzl (1893-1941)⁴², cela donnait à réfléchir. Pourtant il maintint que, en dépit d'occurrences dialectales, cette langue était «l'arabe classique» ; ce en quoi, il fut suivi par la plus grande partie des islamologues, dont Régis Blachère (1900-1973) et Rudi Paret (1901-1983), pour ne mentionner que des traducteurs du Coran, et ce jusqu'à nos jours, avec des exceptions notables.

Le comte Carlo von Landberg⁴³ et surtout Karl Vollers⁴⁴, entre autres, s'illustrèrent dans un courant opposé. Selon ce dernier, en effet, l'origine de la langue coranique se trouverait dans un dialecte

39. Theodor NÖLDEKE 1836-1930 ; voir Johann FÜCK, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1955, p. 217-20; Enno LITTMANN, *Ein Jahrhundert Orientalistik. Lebensbilder aus der Feder von Otto Littmann und Verzeichnis seiner Schriften, zum achtzigsten Geburtstag am 16. September 1955 zusammengestellt von Rudi Paret und Anton Schall*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, p. 52-62.

40. Th. NÖLDEKE, «Zur Sprache des Korâns», dans *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg, 1910, p. 22 [p. 1-30] / *Remarques critiques sur le style et la syntaxe du Coran*, Traduit avec une postface par G.-H. BOUSQUET, Paris, Maisonneuve, 1953, p. 34 [49 p.]

41. Rappelons que Th. Nöldeke écrit d'abord : *De Origine et compositione surarum qoranicarum ipsiusque Qorani*, Göttingae, 1856, VI+102 p., puis : *Geschichte des Qorâns*. Eine von der Pariser Académie des Inscriptions gekrönte Preisschrift, Göttingen, Verlag der Dieterischen Buchhandlung, 1860, XXXII+359 p. [dédiacé à son maître de Goettingue, Georg Heinrich August Ewald, 1803-75, l'un des «Sept» professeurs de la Georgia Augusta Universität de Goettingue, dont les frères Grimm, Jakob et Wilhelm, qui furent congédiés en 1837 pour avoir fait des remontrances au roi de Hanovre, Ernst August, lui reprochant d'avoir supprimé la constitution de 1833.], texte entièrement remanié et considérablement augmenté de sa thèse en latin soutenue à Goettingue, le 6 juin 1855.

42. Voir successivement Fück, *op. cit.*, p. 315, 311, 315, Theodor NÖLDEKE, [GdQ, I-III] *Geschichte des Qorân [L'histoire du Coran]* : I. *Über den Ursprung des Qorâns [L'origine du Coran]*, bearbeitet [remanié par] von Fr. SCHWALLY, Leipzig, 1909⁹, XII+262 p.; II. *Die Sammlung des des Qorâns [La collecte du Coran]*, völlig umgearbeitet [entièrement remanié et revu par] von Fr. Schwally, Leipzig, 1919⁹, VII+224 p.;

III. *Die Geschichte des Korantexts [L'histoire du texte du Coran]* von G. BERGSTRÄSSER und O. PRETZL, Leipzig, 1938⁸, XII+351 p., index ; réimpr. Hildesheim/NY, G. Olms, 1970, III en 1

43. LANDBERG (Carlo, puis Graf von Landberg-Hallerberger, Comte de; 1848-1924), *La langue arabe et ses dialectes*. Communication faite au XI^e Congrès des orientalistes à Alger, Leyde, E.J. Brill, 1905, 2+3+83 p. Sur cet arabisant qui, entre autres, étudia les dialectes arabes, à propos duquel J. Fück écrit : «il lui manquait une formation de base et une discipline dans la méthode, et son séjour exceptionnellement long en Orient ne put compenser ces lacunes», voir Fück, *op. cit.*, p. 307-308. Il est l'auteur notamment de : *Étude sur les dialectes de l'Arabie méridionale*, I-II, Leyde, Brill, 1901-1913 ; *Critica Arabica*, I-II en 1, Leyde, Brill, 1886-1888, ouvrage qui fut continué par *Arabica*, III-V, Leiden, Brill, 1895-1898.

44. Karl VOLLERS (1857-1909 ; Fück, *op. cit.*, p. 240), *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien [Langue populaire et langue littéraire dans l'ancienne Arabie]*, Strasbourg, K.J. Trübner, 1906, 2+227 p.

de l'Arabie occidentale, de La Mecque ou de Médine, disons plutôt «une *koinè* vernaculaire», revue pour être adaptée à une poésie qui, elle, était attrayante. En effet, selon Vollers : «Si l'on ne pouvait rien opposer aux révélations et aux constructions historiques du "prophète", il en allait autrement dans le domaine de la langue. Ici il était possible de mettre en regard des énoncés mal assemblés et des rimes lourdes du livre venant du ciel une littérature poétique qui, elle, charmait par sa forme et par son contenu, et qui était, depuis des générations, le joyau et la fierté de tout un peuple»⁴⁵.

De son côté, l'excellent sémitisant d'origine irakienne, Alphonse Mingana⁴⁶, défendit, dans un article paru en 1927⁴⁷, l'idée de l'influence du syriaque, et donc de l'araméen, sur le style du Coran, jetant ainsi un pont entre la thèse de Vollers et celle de Nöldeke. Malheureusement cette tentative ne retint pas toute l'attention qu'on eût pu espérer pour elle, en partie parce qu'elle allait à l'encontre de trop d'idées reçues sur la langue coranique, mais aussi à cause d'une certaine insuffisance dans l'argumentation et du nombre réduit des exemples produits.

IV

L'écriture arabe et «l'histoire» de la rédaction du Coran

Pour comprendre la suite qui est en liaison avec la tentative inachevée de Mingana, il convient de rappeler quelques données sur l'évolution de l'écriture arabe⁴⁸. Car initialement, elle n'était pas

45. VOLLERS, *op. cit.*, p. 180, traduit par nous.

46. Alphonse Mingana, fils du Père Paul Mingana, né à Mossoul, le 23 décembre 1881, mort le 5 décembre 1937, à Birmingham. Il fut élève, puis professeur de syriaque (1902-10) au séminaire syro-chaldéen de Mossoul dirigé par les pères dominicains. Il s'établit en Angleterre en 1913, il fut nommé conservateur des manuscrits orientaux de la John Rylands Library de Manchester, poste qu'il occupa jusque 1932. Là, il prit la charge de conservateur de la collection des manuscrits Mingana à la Selly Oak Colleges Library ; sur lui, v. C.P. GROVES, «Dr. Alphonse Mingana», *The Muslim World*, XXVIII (1938), p. 186-88.

47. Alphonse MINGANA, «Syriac influence on the style of the Kuran», *Bulletin of the John Rylands Library*, 11 (1927), 77-98.

48. Beatrice GRUENDLER, *The development of the Arabic scripts. From the Nabatean area to the first Islamic century according to dated texts*, Atlanta, Scholars Press (Harvard Semitic Studies ; 63), 1993. Cf. compte rendu de F. SCAGLIARI, I (Rome), 63 (1994), p. 294-297.

munie des points appelés «diacritiques» dont sont maintenant marquées certaines consonnes de l'alphabet arabe pour distinguer et fixer la valeur exacte des signes consonantiques qui prêtaient à confusion. Ainsi, entre autres exemples, le même *ductus* (tracé) consonantique pouvait se lire *b*, *t*, *th* (interdentale), *n*, ou *î* long ; *d* ou *dh* (spirante interdentale) ; *t* (*t* emphatisé) ou *zh* (*z* emphatisé) ; ' (fricative laryngale) ou *gh* (*r* grasseyé de Paris) ; *f* ou *q* (occlusive glottale), etc. De plus, les voyelles brèves n'étaient pas écrites, et les longues, pas toujours. Il s'ensuivait que l'écriture était figurée par un simple support consonantique que, le plus souvent, l'on ne pouvait lire que si l'on connaissait déjà le texte. Cela se constate jusqu'à nos jours dans d'anciens manuscrits du Coran, et notamment dans les fragments sur parchemin, découverts en 1972 dans la Grande Mosquée de Sanaa, et étudiés par deux universitaires allemands, Hans-Caspar Graf von Bothmer et Gerd-Rüdiger Puin ⁴⁹. Des vingt-huit lettres de l'alphabet arabe, faut-il le rappeler, seules sept ne sont pas ambiguës. Dans les plus anciens fragments du Coran, estime-t-on, les lettres ambiguës constituent plus de la moitié du texte, et ce n'est qu'occasionnellement qu'elles sont pourvues de points diacritiques ⁵⁰.

Il en est résulté, l'on s'en douterait à moins, une riche littérature des variantes du texte coranique qui est conservée et éditée ⁵¹. Toutefois ces différentes lectures ou leçons (*variae lectiones*, en arabe *qira'at*) qui nous sont parvenues, car il y en avait probablement bien d'autres, ne conduisent pas, en général à des divergences notables d'acception.

Toujours pour entendre ce qui suit, il faut également faire un détour par «l'histoire» ou réputée telle, de la rédaction du Coran ⁵². En effet, selon la tradition musulmane, à la mort de Mahomet en 632, le Coran n'existait pas dans sa forme actuelle, en ce sens qu'il avait

49. Hans-Caspar GRAF VON BOTHMER, Karl-Heinz OHLIG und Gerd-Rüdiger PUIN, «Neue Wege der Koranforschung» [«Nouvelles voies pour la recherche coranique»], *Magazin Forschung* Universität des Saarlandes, 1/1999, p. 33-46.

50. G.-R. PUIN, «Über die Bedeutung der ältesten Koranfragmente aus Sanaa (Jemen) für die Orthographiegeschichte des Korans», in Hans-Caspar GRAF VON BOTHMER et al., dossier cité, p. 37c.

51. Cf. bibliographie in Rudi PARET, «Kira'at», *El*, III ; Régis BLACHÈRE, *Introduction au Coran*, Paris, G.-P. Maisonneuve, 1947, p. 103-135.

52. Cf. *GdQ*, II, p. 1-121 ; BLACHÈRE, *Introduction au Coran*, op. cit., p. 1-70 ; Alford T. WELCH, «al-Kur'an», *El*, V, p. 405-411 [l'ensemble, p. 401-431] ; GILLOT, *Histoire de la rédaction du Coran*, à paraître ; Ghanim Qadduri AL-HAMAD, *Le ductus du codex*. Étude linguistique et historique (en arabe), Bagdad, 1982, 822+5 p., p. 91-152.

pas encore été collecté en un volume. Des passages ou des sourates entières en auraient été sus par cœur ; mais un nombre réduit de Compagnons de Mahomet, quatre ou six, l'auraient maîtrisé «entièrement» dans leur mémoire. Des fragments en auraient été aussi écrits sur des matériaux disparates allant du parchemin, à l'omoplate de chameau ou au stipe de palmier, etc.

Une première recension du texte aurait été effectuée par le premier calife Abu Bakr. Mais la recension la plus importante aurait été celle du troisième calife, Othman (644-656), qui aurait ordonné que l'on détruisît les autres versions. Cela n'empêcha pas que des lectures divergentes continuassent à circuler dont l'usage fut codifié par la suite ; il est loisible au musulman de les utiliser pour l'interpréter du texte, mais non dans la récitation ou lecture canonique. Certains des Compagnons de Mahomet, dont Ibn Mas'ud, s'indignèrent de cette entreprise, mais finirent, prétend-on, par s'y ranger. Il va sans dire que nous avons résumé ici des récits souvent divergents et remplis de contradictions qui n'échappent point au lecteur averti : versets manquants, disparus, supprimés ou oubliés ; telle sourate beaucoup plus longue «à l'origine» que celle que nous connaissons ; tel scribe somnolant durant l'exercice de sa fonction (selon une tradition attribuée à 'A'isa), etc.

Cela dit, le codex othmanien n'était pourvu ni des voyelles (*i.e.* absence de *scriptio plena*, et donc *scriptio defectiva*), ni des points diacritiques sur le ductus consonantique dont il a été question. Cette «lacune» ne fut comblée que plus tard. Le diacritisme est, semble-t-il, attesté pour quelques lettres autour de 704 ; dans le Coran, il semble avoir définitivement acquis droit de cité au III^e/IX^e siècle⁵³.

V

Restituer le Coran primitif

Cela étant entendu, l'on saisira mieux combien les recherches d'un sémitisant d'Erlangen, Günter Lüling, représentent une rupture totale avec les idées de Nöldeke et de ceux qui les suivirent. Toutefois

53. BLACHÈRE, *Introduction au Coran*, *op. cit.*, p. 99.

son point de départ est moins l'article de Mingana que les travaux philologiques de Vollers, et peut-être surtout la volonté d'illustrer par l'exemple coranique la justesse, selon l'auteur, des travaux de deux spécialistes du judéo-christianisme ancien, les théologiens protestants libéraux Martin Werner (1887-1964) et Hans-Joachim Schoeps (1909-1980), autrefois recensés et critiqués par le cardinal Jean Daniélou (1905-1974)⁵⁴. Selon Lüling, dans son ouvrage intitulé *Sur le Coran primitif. Éléments pour la reconstruction des hymnes préislamiques chrétiens dans le Coran*⁵⁵, une partie du Coran provient d'hymnes chrétiens qui étaient en circulation dans un milieu arien avant Mahomet et qui ont été remaniés en y intégrant des motifs arabes anciens. Dans un deuxième ouvrage, *La redécouverte du Prophète Muhammad*, Lüling voulut montrer que le fondateur de la nouvelle religion était parti d'un «islam abrahamique, chrétien primitif», c'est-à-dire judéo-chrétien (tel que Werner concevait le «judéo-christianisme» ancien), et l'avait associé à un «paganisme arabe ancien, ismaélite et dépourvu de représentations icôniques (*anikonisch*)» pour combattre «le christianisme hellénistique». Si les thèses de Lüling furent presque passées sous silence par les islamologues, notamment en Allemagne, c'est très certainement parce qu'elles étaient peu conventionnelles et que son analyse philologique n'était pas toujours assurée, mais aussi peut-être parce qu'il paraissait sortir du cadre académique, invitant les musulmans à retourner à ce «Coran primitif».

Cela dit, l'essentiel de son entreprise, réussie ou non, il appartient à chacun d'en juger, reposait sur une méthode intéressante qui consistait à corriger le diacritisme et le vocalisme de la Vulgate coranique, dite «codex othmanien», en s'appuyant sur des informations extra-coraniques, comme la poésie préislamique de laquelle le Père Louis Cheikho, jésuite (1859-1927), pensait qu'elle aurait été en grande partie chrétienne⁵⁶.

54. Martin WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt*, Berne/Leipzig, P. Haupt, 1941, XXI+730 p. (19542) ; Hans-Joachim SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, Mohr, 1949, 526 p.; cf. Compte rendu de Jean DANIELOU, in RST, XXXVI (1949), p. 604-608.

55. Günther LÜLING, *Über den Ur-Qurân. Ansätze zur Rekonstruktion der vorislamisch-christlichen Stophenlieder im Koran*, 1974; deuxième édition, *Über den Urkoran...*, 1993; Id., *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad. Eine Kritik am «christlichen Abendland»*, Erlangen, 1981 ; voir Claude GILLIOT, «Deux études sur le Coran», *Arabica*, XXX (1983), p. 16-37 [l'ensemble, p. 1-37]. Le premier ouvrage avait été précédemment recensé par Maxime RODINSON, in *Der Islam*, 54 (1977), p. 321-25.

56. Louis CHEIKHO, *Les poètes chrétiens de l'antéislam* (en arabe), I-II, Beyrouth, Imprimerie des Pères jésuites, 1890 ; réimpr. Beyrouth, Dar el-Machreq, 1967²; I-VI.

VI

La lecture syro-araméenne du Coran

Et voici que, plus de soixante-dix ans après la parution de l'article du grand maître syriacisant de Manchester, A. Mingana, et près de six lustres après la sortie du livre de l'universitaire d'Erlangen, G. Lüling, un sémitisant, excellent connaisseur et de l'arabe, et du syriaque, écrivant sous le pseudonyme de Christoph Luxenberg⁵⁷, s'est décidé à livrer au public le fruit de ses recherches, dans un ouvrage qui ne devrait pas passer inaperçu et qui est intitulé : *Lecture syro-araméenne du Coran*, avec en sous-titre : *Contribution au déchiffrement de la langue du Coran*⁵⁸.

Si Luxenberg se réclame de Mingana⁵⁹, on est étonné de ne le point voir mentionner le nom de Lüling. Pourtant il a en commun avec lui, sur le plan de la méthode et de la technique textuelle, de procéder dans bien des cas à la correction du diacristisme et du vocalisme de la Vulgate coranique, essentiellement dans des textes de la période mecquoise de Mahomet. Mais là s'arrête, dirons-nous, la comparaison avec l'entreprise de Lüling, car celle de Luxenberg est à la fois uniquement philologique et dépourvue de toute visée théologique ou polémique, et méthodologiquement plus rigoureuse que celle de son prédécesseur.

Luxenberg prend pour point de départ la situation linguistique qui a dû régner dans l'Arabie de Mahomet durant les premières décennies du VII^e siècle. Les signes équivoques de l'alphabet arabe en usage à cette époque pouvaient, en effet, comme nous l'avons vu, donner lieu à différentes lectures⁶⁰. Mais, d'autre part, le syro-araméen était alors

57. Christoph LUXENBERG, *Die syro-aramäische Lesart des Koran*. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache, Berlin, Das Arabische Buch, 2000, IX+311 p.

58. Voir les recensions suivantes : Rainer NABIELEK, «Weintrauben statt Jungfrauen: Zu einer neuen Lesart des Korans», *INAMO* (Informationsprojekt Naher und Mittlerer Osten) (Berlin), 23/24 (Herbst/Winter 2000), p. 66-72 ; Id., «Weintrauben statt Jungfrauen als paradiesische Freude», 17 pages, version longue du compte rendu précédent, envoyée par e-mail par la rédaction de la revue *INAMO* ; Mona NAGGAR, «Wie aramäisch ist der Koran ? Ein provocatives Buch zur Deutung "unklaren" Stellen», *NZZ (Neue Zürcher Zeitung)*, 3 avril 2001, p. 54 ; Karl-Heinz OHLIG (Professeur à l'Université de Saarbrücken), «Eine Revolution der Koran-Philologie», deux pages sur Internet : http://ekir.de/cairo/NOK2001/Info_luxenberg.htm

59. LUXENBERG, *op. cit.*, p. 3-4 ;

60. LUXENBERG, *op. cit.*, p. 15-19.

la langue de culture dominante dans toute l'Asie occidentale, et il considère qu'elle a dû exercer une influence sur les autres langues de la région qui n'étaient pas encore des langues d'écriture. Nous ajouterons que La Mecque avait des contacts avec la ville de Hira, nom araméen, qui était située dans le sud de l'Irak actuel, et qui était un siège épiscopal dès 410⁶¹. De plus, selon certaines sources musulmanes, les habitants de Taef, au sud-est de La Mecque, et les Qoreïchites ont appris «l'art d'écrire» des chrétiens de cette ville, et le premier Qoreïchite à l'apprendre aurait été Sufyæn b. Umayya⁶².

Dans sa tentative d'élucider les passages linguistiquement controversés du Coran, Luxenberg procède par étapes, selon une méthode toute de rigueur. Il consulte tout d'abord le grand commentaire coranique de Tabari (m. 923) et l'un des grands dictionnaires arabes, intitulé *La langue des Arabes*, afin de vérifier si les traducteurs occidentaux du Coran n'ont pas omis de tenir compte de l'une ou l'autre explication plausible proposée par des commentateurs ou des philologues arabes. Il cherche ensuite à lire sous la structure arabe un homonyme syro-araméen qui aurait un sens différent, mais qui conviendrait mieux au contexte. Si cela ne se peut faire, il procède à un premier changement des points diacritiques qui, le cas échéant, auraient été mal placés par les lecteurs arabes, afin de parvenir à une lecture arabe plus idoine. Si cette démarche n'aboutit toujours pas, il effectue un second changement des points diacritiques, en vue de parvenir éventuellement à une lecture syro-araméenne, cette fois, plus cohérente. Si toutes ces tentatives ont échoué, il fait appel à un ultime recours : déchiffrer la vraie signification du mot apparemment arabe, mais incohérent dans son contexte, en la retraduisant en syro-araméen, pour déduire du contenu

61. Sur les chrétiens de Hira, voir Jean Fiey, *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq*, Louvain (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Subsidia ; 36), («Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium», 3/10), 1970, XII+154 p., dans l'index des noms de lieux ; 'Arif 'Abd AL-GHANI, *Histoire de Hira dans l'antéislam et à l'époque musulmane* (en arabe), Damas, 1993, 867 p., p. 471-492 ; p. 45-74, sur les couvents et les églises. Moins développé : Yusuf Rizq GHANIMA, *La ville et le royaume arabe de Hira* (en arabe), Bagdad, 1936, 353 p., p. 31-52. Gustav ROTHSTEIN, *Die Dynastie der Lahmidien in al-Hira. Ein Versuch zur arabisch-persischen Geschichte zur Zeit der Sasaniden*, Berlin, Verlag von Reuther & Reichard, 1899, VII+152 p., p. 18-28, pourra être consulté, mais doit être complété, et parfois revu, par les données de Fiey et de Ghanima.

62. A. MINGANA, «The transmission of the Koran», *The Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society*, 1916, puis in MW, 7 (1917), p. 223-232 ; 402-414, ici p. 412/repris in Ibn WARRAQ, ed., *The origins of the Koran. Classic essays on Islam's Holy Book*, Amherst (New York), Prometheus Books, 1998, 411 p., ici p. 112.

sémantique de la racine syro-araméenne le sens le mieux adapté au contexte coranique ⁶³.

La rigueur de la méthode est indéniable, et comme l'auteur y conjoint une insigne maîtrise et de l'arabe, et du syriaque, il réussit à élucider bon nombre d'expressions réputées «obscurées», et maints passages mal lus ou mal compris et à propos desquels personne n'avait encore fleuré le melon sous la queue! La moisson est abondante, et il conviendra dans chaque cas d'éprouver le froment qui en est issu, mais, en de nombreux endroits, il convainc qu'il y a derrière le vocable ou le passage étudié une «variante» (disons une origine) syro-araméenne, c'est-à-dire syriaque.

L'on se bornera à donner deux exemples qui illustreront la pertinence du travail de l'auteur, malheureusement ici sans sa démonstration philologique très soignée.

Le premier exemple est celui de la sourate 108 (dite *al-Kawthar* «L'Abondance») ⁶⁴, qui constitue *crux interpretum* aussi bien pour les anciens exégètes musulmans que pour les orientalistes. On y a mis en italique les vocables qui font problème :

«En vérité, Nous t'avons donné *l'Abondance*.
Prie donc en l'honneur de Ton Seigneur et *sacrifie* !
En vérité, celui qui te *hait* se trouve être le *Déshérité*»
(traduction Blachère).

Tous les chercheurs, ou presque, reconnaissent que cela ne fait pas sens. Les exégètes musulmans, quant à eux, ont de très longs développements sur cette sourate qui montrent seulement leur embarras ; la rime et le sens du «mystère» aidant, ils y voient pourtant une merveille. Ils se perdent, entre autres, en conjectures et supputations sur *kawthar*, y voyant notamment le nom d'un des fleuves du paradis !

Cela devient dans la lecture syro-araméenne de Luxenberg :

«Nous t'avons donné [la vertu] de la *persévérance* ;
prie donc ton Seigneur et *persiste* [dans la prière] ;
ton *adversaire* [Satan] est [alors] le *vaincu*».

63. LUXENBERG, *op. cit.*, p. 10-15.

64. 269-276.

A l'origine de cette courte sourate, se trouve une liturgie syriaque, réminiscence de la première épître de saint Pierre 5, 8-9, chez Luxenberg d'après le texte de la pshitta (traduction syriaque de la Bible), et qui est aussi la lecture de l'office des complies dans le bréviaire romain.

On pourrait produire également sa lecture de la sourate 96⁶⁵, à comparer avec celle de Lüling.

Mais c'est surtout la nouvelle compréhension et l'arrière-plan syriaque que Luxenberg donne de Coran 44,54 et 52,20, qui frappera les esprits⁶⁶. En effet, « nous leur aurons donné pour épouses des Houris [vierges du paradis!] ⁶⁷ aux grands yeux », devient après un labeur bien récompensé : « Nous leur donnerons une vie facile sous de blanches et cristallines [grappes de raisin ⁶⁸] ».

VII

Réflexions finales

Le Coran se donne à voir comme une révélation venue directement de Dieu et la tradition musulmane, comme on devrait s'y attendre, est soucieuse d'enraciner l'idée que ce Coran est constitué des *ispsissima verba Dei* (les paroles mêmes de Dieu). Reprenant et analysant ici un certain nombre de récits de l'historiographie musulmane ancienne (et il en est beaucoup d'autres), nous constatons que l'histoire du Coran (en amont) ne correspond pas tout à fait à la représentation que l'historiographie et les théologiens musulmans voudraient nous faire partager. Le Coran avant de devenir le texte que nous connaissons est passé par des avatars.

65. LUXENBERG, *op. cit.*, p. 276-285.

66. LUXENBERG, *op. cit.*, p. 238-240, avec référence aux Hymnes de saint Ephrem.

67. Ce texte coranique a mis en branle l'imaginaire des musulmans, car le Coran dit d'elles qu'elles seront « gardées, vierges, coquettes, d'égale jeunesse » (Coran 56, 36-37) ; ces « vierges » dont l'hymen se refait (ou ne se défait pas) après chaque pénétration, constitueront l'une des récompense du mâle musulman, et notamment de ceux qui sont tombés durant la « guerre sainte » (*jihad*) ! cf. « Hur », A.J. WENSINCK-[Ch. PELLAT], *Et*, III, p. 601-602 ; Josef HOROVITZ (m. 1931), « Das koranische Paradies », Jerusalem, *Scripta Universitatis atque bibliothecae Hierosolymitanarum (Orientalia et Judaica)*, 1 (1953), p. 1-16.

68. Fruit eschatologique par excellence, à la base du vin, non moins eschatologique !

Tout d'abord avant la délivrance orale des révélations par Mahomet qui très certainement a été informé des écritures juives et chrétiennes, par voie orale ou par la voie des traductions syriaques de la Bible, ou par celle de textes syriaques ⁶⁹ extra-bibliques. Ce à quoi il faudrait ajouter le canal de la tradition éthiopienne, directement ou par l'intermédiaire de l'Arabie heureuse qui avait d'étroites relations avec l'Éthiopie.

Le Coran (ou plutôt les diverses révélations délivrées par Mahomet) a encore connu de nombreux avatars avant d'être collecté en un «livre», mais même lorsque cela fut fait, le texte a encore pu être transformé, étant donné que les premiers exemplaires furent écrits dans une écriture arabe primitive ne comportant pas de voyelles et dont les consonnes ayant le même tracé (*ductus*) n'étaient pas marquées des points diacritiques permettant de les désambigüiser. A cela s'ajoutèrent probablement des corrections faites par les premiers grammairiens et philologues, qui étaient le plus souvent aussi des «théologiens-juristes» (*fuqaha'*) ⁷⁰.

Claude GILLIOT

Dominicain

Professeur à l'Université de Provence

69. A la ville de Hira, déjà mentionnée, il faudrait ajouter Anbar, située sur la rive gauche de l'Euphrate, à 62 kilomètres de la future Bagdad, avec laquelle La Mecque avait des relations ; M. STRECK-[A.A. Durj], «al-Anbar», *Et*, I, p. 499-500.

70. Nous n'avons pas mentionné l'important ouvrage suivant : John WANSBROUGH, *Quranic Studies. Sources and methods of Scriptural interpretation*, Oxford University Press, 1977, XXVI+256 p. Selon lui, le Coran tel que nous le connaissons ne peut être daté avant le début du III^e siècle de l'hégire/IX^e de l'ère chrétienne. Cette datation paraîtra trop tardive. Cela dit, cette étude magistrale a attiré l'attention sur le processus de venue au jour progressive du texte coranique.

L'idée de Révélation dans le judaïsme contemporain*

Le fait que Dieu se soit révélé à l'homme est donné dans la Bible comme une « évidence simple ». Il se révèle tantôt en vision, *Mar'eh* ou *Ma'hazeh*, *Hazon*, tantôt en rêve. Mais surtout, Il se révèle « en parlant » aux hommes et sa parole fait événement. A partir d'Abraham, la parole devient rencontre personnelle, « alliance élective ». Le plus grand de tous les prophètes est, selon la Torah elle-même, Moïse, « à qui Dieu a parlé bouche à bouche, comme un homme parle à son ami » (Ex 33,11) ou « face à face » (Dt 34, 10), à qui Il a révélé son Nom au buisson ardent (Ex 3). Dieu garde cependant de son Nom, de son essence même, quelque chose de caché, d'inatteignable par l'homme « qui ne peut voir sa face et vivre »¹.

L'événement par lequel le peuple d'Israël tout entier devint témoin de Dieu est le *Maamad Sinai*, la « station debout au Sinai », la Révélation des Dix Paroles où tous les Israélites présents furent en quelque sorte élevés au rang de prophètes : « Ils virent Dieu plus clairement qu'aucun des plus grands prophètes » (Mek. Rabbi Ishmaël sur Ex 15,2). Ils furent assignés à accepter ensuite toutes les lois que Dieu leur donnerait par

* Cet article est paru une première fois dans la revue *Etudes* (octobre 1996). Nous remercions l'auteur et la rédaction de *Etudes* de nous avoir autorisé à le reproduire.

1. Commentaire midrashique sur Ex 3,14,15 et Ex 33,20.

l'intermédiaire de Moïse (Ex 19-20,22 ; Dt 4,10-23) et s'engagèrent à les observer pour eux-mêmes et pour toutes les générations à naître (Dt 5,3 et commentaires). La place éminente de l'événement du Sinaï est reprise dans la Bible elle-même explicitement en Nh 9,13 : « Et sur le mont Sinaï, Tu es descendu et Tu as parlé avec eux depuis les Cieux ; Tu leur as donné des ordonnances justes, des *Toroth* de Vérité, des prescriptions et des commandements qui sont bons ».

La tradition pharisienne a vu dans le don de la *Torah* au Sinaï la plus grande preuve de l'amour de Dieu pour l'homme (Avoth 3,18). Les rabbins du Talmud (Michna et Guemara) affirmeront que toute la tradition prophétique ultérieure est incluse dans « l'événement du Sinaï ». On connaît l'adage qui ouvre les *Pirké Avoth* (1,1) : « Moïse a reçu la *Torah* du Sinaï et l'a transmise à Josué. Josué l'a transmise aux anciens, les anciens aux prophètes, et les prophètes l'ont transmise aux membres de la Grande Assemblée... » D'où l'expression hébraïque *Matan Tora*, don de la *Torah*, pour dire la révélation. Pour les rabbins, chaque prophète, « selon son style propre et selon les besoins de son temps » (*Sanh.* 17 a), a développé, approfondi, élargi tel ou tel enseignement de la *Torah* de Moïse, afin « qu'elle s'inscrive non sur des tables de pierre mais dans les cœurs » (Jér 31,33), et que « la connaissance de Dieu se répande sur toutes les nations de la terre » (Is 11,9). De même, toutes les interprétations rabbiniques sur le plan de la *Halakha*, de la voie à suivre dans tous les actes de la vie pour répondre à l'exigence de Dieu : « Et maintenant Israël, écoute ce que l'Éternel demande de toi » (Dt 10,12). D'où sur le plan de la *Aggada*, cette réflexion permanente dans tous les domaines de la pensée pour actualiser la Révélation ont leur source dans l'événement du Sinaï comme le dit de façon frappante un texte de la Guemara commentant le verset 12 du chapitre 24 de l'Exode : « Je te donnerai les Tables de pierre, et la Loi, et le Commandement que j'ai écrit pour que tu puisses leur enseigner ». Les Tables de pierre, ce sont les Dix Commandements, la Loi, c'est le Pentateuque, le Commandement, c'est la Mishna, que j'ai écrit : ce sont les prophètes et les hagiographes, pour que tu puisses leur enseigner, c'est la Guemara. Cela nous enseigne que tout a été donné à Moïse au Sinaï » (*Berakhot* 5a).

Au sein de la tradition talmudique elle-même, on peut déceler des positions moins statiques, semblant faire place à une coopération de l'humain avec le divin dans le dévoilement de la Parole de Dieu. Nous ne pouvons citer ici que quelques exemples : Selon certains maîtres

la *Torah* fut donné à Moïse au cours des différentes étapes du séjour au désert et non pas entièrement au Sinaï ; ainsi Rabbi Ishmaël disait : « Les principes généraux furent donnés au Sinaï et les détails explicités dans la « tente d'assignation », tandis que pour Rabbi Akiba, les principes généraux et les détails auraient été donnés au Sinaï, répétés une seconde fois dans la tente d'assignation puis une troisième fois dans les plaines de Moab (Hag. 6a-b). Un des plus célèbres passages aggadiques du Talmud (Men. 29b) raconte que Moïse, transporté au temps de Rabbi Akiba (2^e siècle après Jésus-Christ) et assis dans la salle où ce dernier enseignait la « *Torah* de Moïse », découvrait avec stupeur qu'il ne comprenait rien à ce que le Rabbi enseignait en son nom. (L'enseignement d'Akiba, implicite dans la *Torah* de Moïse, ignoré par Moïse ne devenait explicite qu'à l'époque d'Akiba pour répondre aux besoins de son temps et en fidélité aux enseignements de Moïse). Rabbi Ishmaël s'opposait à ceux de ses contemporains (Akiba en particulier) qui faisaient dériver des règles d'interprétation et des enseignements de certains redoublements de mots ou de syllabes. Pour lui c'est la langue hébraïque elle-même qui amenait à cela. Il énonçait le principe souvent répété dans le Talmud : « La *Torah* parle le langage des hommes » (*Berakhoth* 5a). Enfin, les Maîtres avaient discerné la difficulté à attribuer à Moïse lui-même les huit derniers versets du Deutéronome, parlant de sa propre mort. Certains les attribuèrent à Josué (B.B. 14b) ; d'autres affirmaient : « jusqu'à ce point Dieu dictait et Moïse écrivait puis répétait ; à partir de là Dieu dicta et Moïse écrivit en pleurant » (*Men.* 30a).

Les quelques passages cités ne nous autorisent en aucun cas à dire que les rabbins de l'époque talmudique anticipèrent les questions de la modernité, sur lesquelles nous reviendrons. Ils sont néanmoins essentiels pour permettre d'affirmer l'idée que Dieu, en donnant la *Torah*, ne l'a pas seulement donnée à Israël mais *par* Israël n'est pas totalement étrangère au judaïsme rabbinique.

I

Parole de Dieu, parole de l'homme

Comment la Bible peut-elle être le livre de Dieu dans les mots des hommes, c'est ce que suggèrent deux versets de l'Écriture elle-même, devenus classiques pour aborder la question. Le psalmiste s'écrie : « Une fois Dieu a parlé, deux fois j'ai entendu » (Ps 62,12), et Jérémie :

« *Ma parole ne ressemble-t-elle pas au feu, dit l'Eternel, au marteau qui fait voler en éclats le rocher ?* » (Jér 23,29). Le mot de Dieu ne peut se réduire au mot de l'homme, mais la Parole de Dieu consent à se couler dans la parole humaine. Elle ne se réduit pas à elle, mais elle s'y tient et ne peut être dite que par elle. Pour s'éclairer et non se brûler au feu de la parole de Dieu, il faut oser faire jaillir en éclats le rocher du texte humain qui la contient. Le texte n'est pas « enregistrement » des événements, il dit comment ils ont été perçus, lus, compris, comment la Loi a été reçue. Ainsi l'événement du Sinäï est relaté différemment dans l'Exode, le Deutéronome ou Néhémie et les rabbins dans une page célèbre du Talmud ont affirmé que ce n'est qu'à l'époque d'Esther que les juifs ont accepté librement ce que les enfants d'Israël avaient acceptés sous la contrainte au Sinäï (Shabbat 88a cité par Rashi sur Ex 19, 17).

L'écriture, *trace* de la Révélation, déborde les auteurs humains, mais, à travers les lois qu'elle énonce, les événements qu'elle relate, de *Béréchit* jusqu'à la fin des Chroniques, s'inscrit un sens qui englobe, soutient ou déplace la lettre du texte ou de la loi. C'est le *Rouah Ha Kodesh*, l'esprit saint, qui « plane » au-dessus de tout le texte et qui en unifie les parties si diverses. Le texte est appelé *Mikra* par la Bible elle-même (Neh 8,8), appellation qui sera reprise par la tradition. Le mot vient de la racine *KaRa'* qui signifie lire, appeler, convoquer. Il est employé dans le récit d'un événement qui a pu être considéré comme une reprise de l'acte fondateur du Sinäï en Neh 8,3-8 où Ezra, « le scribe versé dans la *Torah* de Moïse » (Ez 7), enjoint au peuple réuni, à entendre dans le silence, la « lecture, dans le livre, de la *Torah* de Dieu ». Ezra accompagne cette lecture publique d'une interprétation, d'un commentaire, d'une recherche du sens (verset 8) : « Ils lurent dans le livre, dans la *Torah* de Dieu (*Torah Hachem*) en l'expliquant, en donnant le sens et en faisant comprendre cette *Mikra* ». La Bible elle-même nous le voyons ici appelée à scruter son dire, à faire surgir un « au-delà du verset », un caché dans le révélé.

II

Cinquante ans après la Shoah

Mais la modernité s'est heurtée à la Bible, de façon parfois radicale. Comme le dit Emmanuel Levinas le juif moderne ne sait plus comprendre l'extériorité propre aux signes et aux vérités de la Révélation, comment

comprendre cet événement qui n'est pas du monde, mais survient dans ce monde ». Les tendances diverses, et parfois divergentes, au sein du judaïsme contemporain constituent des modalités soit pour s'inscrire dans cette pensée moderne, soit pour la rejeter mais visent toutes à prolonger la longue chaîne de la tradition d'Israël qui n'a cessé de voir en ce Livre, un et multiple, « la racine et la source » de son existence.

Au XIX^e siècle et jusqu'au début du XX^e, les juifs admis à part entière dans la société, imprégnés par l'idée ambiante de l'autonomie de l'homme et du progrès du genre humain, ne se laissèrent-ils pas griser par ces idées ? Comment affrontèrent-ils les questions posées à leurs modes de pensée traditionnels par le développement des sciences exactes, et surtout par l'histoire, l'archéologie et la critique des textes ?

Certes, l'expérience centrale de notre génération, c'est l'effondrement de la foi dans le progrès de l'humanité, dans la capacité des hommes à vivre conformément à un idéal éthique forgé par eux-mêmes. Sommes-nous pour autant, quarante ans après la *Shoah*, déjà aptes à poser les vraies questions sur l'homme et sur Dieu ? Ne devons-nous pas nous laisser interpellé par un Dieu qui, du sein de la nuit, plus que jamais nous requiert ? Or, aujourd'hui, l'existence d'un judéo-centrisme exacerbé qu'on rencontre tant en diaspora qu'en Israël et qui envahit les milieux juifs tendrait à prouver le contraire. De même, la façon dont certains professent le dogme du « silence total » de Dieu à Auschwitz n'est-elle pas le signe voilé d'un judaïsme qui ne se définit que de façon horizontale ? Si, réellement, « après Auschwitz, nous voulons vivre et ne pas donner de victoire posthume à Hitler » (E. Fackenheim), ne sommes-nous pas enjoint de nous poser la question essentielle : comment doit être comprise et reprise aujourd'hui la permanence de l'Alliance entre Dieu et son peuple ? Comment puis-je, à mon tour, m'inscrire dans cette communauté de témoignage pour hâter la venue du Messie ? Comment penser « aujourd'hui » l'idée de Révélation ?

III

Réponses actuelles

Dès 1966, au moment de Vatican II, la revue américaine *Commentary* a voulu aller au cœur des questions théologiques du judaïsme contemporain. La première question posée à plus de cinquante rabbins

de toutes tendances du judaïsme était: « En quel sens croyez-vous que la *Torah* est révélation divine ? Est-ce que les 613 commandements de la *Torah* sont également obligatoires pour le juif croyant ? Sinon, comment choisira-t-il ceux qu'il va observer ? Quel statut accordez-vous aux commandements rituels apparemment dépourvus de contenu éthique ou doctrinal, par exemple l'interdiction du mélange de lin et de laine dans un vêtement ? »

Par les réponses données, ainsi que par d'autres écrits de rabbins et penseurs du judaïsme religieux se font jour les différents courants du judaïsme actuel.

Emmanuel Rackmann, orthodoxe ouvert, déclare - et, en tant que juive libérale, je peux adhérer à son propos: « Le judaïsme encourage le doute comme il ordonne la foi et l'engagement [...]. La certitude de l'homme sur une chose est un poison pour son âme [...]. Cependant, même si je demeure une créature qui doute, je ne crois pas seulement que Dieu est, mais qu'il s'est révélé à l'homme, aux juifs et aussi aux non-juifs [...]. Comment Il se révèle continuera d'être un sujet de conjecture et d'interprétation, mais le fait qu'il l'ait fait dans l'histoire est le point crucial pour moi... »

Quelles que soient leurs tendances tous les intervenants sont d'accord pour dire qu'il est inutile, illusoire et dangereux de tenter de visualiser ce qui toujours nous dépassera : comment l'Être infini, incorporel, a parlé à l'homme en « face à face », comment l'infini se cristallise dans le fini, comment l'éternité s'insère dans le temps ; à plus forte raison, comment s'est faite la communication de Dieu avec tout un peuple. Des orthodoxes comme Eliezer Berkovitz, Normann Lamm, ou un *conservative* comme le grand théologien Abraham Heschel, emploient l'expression « mystère impénétrable » pour désigner ce phénomène. Heschel dit « Lorsque l'on parle de révélation, plus les termes sont descriptifs, moins les descriptions sont adéquates. » Il cite Maïmonide qui, dans le *Guide des égarés* disait : « Nous croyons que la *Torah* s'est transmise de Dieu par Moïse, d'une manière que l'Écriture décrit symboliquement par le terme de parole et que nul n'a jamais su ce qui s'est passé réellement, excepté Moïse lui-même que cette « parole » a touché. »¹ A. Heschel avance même : « En tant que rapport à propos de la révélation, le Bible elle-même est Midrash »²

1. Introduction au Commentaire de la Mishna Sanhedrin, ch 10, principe 8.

2. *Dieu en quête de l'homme*, Le Seuil, 1968, p. 199.

Quelles que soient les conséquences que chacun donne à l'interprétation de l'événement du Sinaï, les trois tendances le reçoivent comme événement de Révélation. Nous pouvons dire, avec Heschel : « Nous ne sommes désormais plus les mêmes qu'avant le jour où la voix de Dieu nous a accablés sur le mont Sinaï »³, et avec le Rabbin Gunther Plaut, libéral : « La Révélation sinaïtique est une expérience singulière parce qu'elle a eu lieu devant tout un peuple et qu'elle engage toutes les générations ultérieures [...] Par elle, une dimension nouvelle est ajoutée à l'histoire : un peuple entier qui marche à travers l'histoire comme tout autre peuple « naturel » a ajouté la qualité de « peuple surnaturel » à son existence. »

Pour qu'il en soit ainsi, il faut qu'en chaque génération des juifs aient accepté de « lutter » avec le texte, trace de cette Révélation (Buber, Léo Baeck), et surtout, comme le dit Martin Buber, en écho à un commentaire classique de Rashi : « L'événement du Sinaï ne devient à eux perceptible que s'ils acceptent *aujourd'hui* l'expérience de rencontre du Moi et du Je, expérience possible à chaque moment de notre vie »⁴.

Un rabbin libéral comme Jacob Petuchowski écrit : « Je crois que la *Torah* est un document de révélation, mais je ne suis pas fondamentaliste. Je crois que les mots de la *Torah* sont écrits par des hommes ; cependant, je ne suis pas un humaniste athée. Les hommes qui ont écrit la *Torah* l'ont écrite du fait d'une expérience religieuse, une expérience concernant la relation de Dieu et d'Israël, l'incursion de Dieu dans l'histoire. Cette expérience a été partagée par les hommes qui ont accepté la *Torah*, sinon il n'y aurait pas eu cette acceptation. »

IV

L'injonction

Pour les différentes tendances religieuses, il y a convergence aussi en ceci que la révélation est « prescriptive » (Fackenheim). Léo Baeck affirme que le judaïsme est « un monothéisme éthique ». Bien entendu c'est la Bible qui sous-tend de telles affirmations. C'est un commandement, une *Mitswa*, que Dieu donne à Adam. C'est par un

3. *op. cit.* p. 181.

4. *Biblical humanism*, p. 66, Schocklen 1968, cf. Rashi sur Ex 19,12.

commandement qu'Il scelle l'Alliance avec Abraham qui s'inscrit dans une obéissance rituelle : la circoncision, et dans une conduite éthique : « Je l'ai choisi pour qu'il ordonne à ses fils et à sa maison après lui de garder la voie de l'Éternel en pratiquant la *tsedakah* (la justice charité) et le droit » (Gn 18,6–9), c'est par un *naasé* (nous ferons) que les enfants d'Israël s'engagent dans l'Alliance au Sinai (Ex 19,8). Comme le dit Levinas « Le commandement, plus que la narration, constitue le premier mouvement allant vers l'entendement humain. »⁵

Sur ce point si important, beaucoup, parmi les libéraux, les *conservative* (et certains orthodoxes) se situent dans la ligne de Franz Rosenzweig. Dans son analyse de la révélation⁶, il montre que l'expérience de la révélation est vécue du côté de l'homme comme irruption au sein de la subjectivité d'une altérité radicale; non pas celle d'une personne, mais celle d'une injonction ; une brisure de l'autonomie humaine. Il fait ainsi la distinction entre commandement (*Gebot*) et loi (*Gesetz*) : « Le commandement est expérience, la loi est objet de connaissance. » « Le commandement est : "Tu aimeras." » C'est *aujourd'hui* que Dieu commande et c'est *aujourd'hui* qu'il s'agit d'écouter sa voix. Mais ce commandement d'amour, que déjà les sources anciennes, en particulier la Mekhita sur les Dix Paroles, avaient énoncé comme clef de tous les autres commandements, ne se vit que dans la réponse *hic et nunc* à une situation concrète, par l'obéissance aux commandements particuliers. C'est cette expérience et cette obéissance qui relie le juif à l'expérience collective de son peuple et à son histoire.

Comme le font remarquer les non orthodoxes, la *Torah* n'est pas qu'une loi, qu'un cadastre ou qu'un code de la route. Comme l'écrit Abraham Heschel « Les éléments narratifs (*Aggada*) sont aussi sacrés que les éléments légaux (*Halakha*) car comme le disait le Midrash : 'la conversion des serviteurs des patriarches est aussi importantes que les lois des générations ultérieures' (Gen. R 60,) ». C'est la *Aggada* qui donne sens à la *Halakha* ; c'est la *Halakha* qui permet de marcher dans la Voie de Dieu, la *Torah* de Vie.

5. E. LEVINAS, *A propos de la révélation*, Bruxelles.

6. *L'Étoile de la Révélation*, Le Seuil, 1982.

A partir de cette conception, déjà différenciée entre les tenants de l'orthodoxie juive et les autres, vont se faire jour des clivages qui auront leurs conséquences dans l'existence même de la communauté juive.

Nous soulèverons deux questions : comment sont reçues la Bible et la tradition orale en tant que documents qui attestent de la révélation ? Quelle autorité doit-on accorder en particulier aux différentes *mitzwoth* (observances des règles) qu'elles contiennent ?

V

Les documents

L'orthodoxie admet, nous l'avons mentionné plus haut, un statut différent pour la *Torah* de Moïse et les autres parties de la Bible. Pour la *Torah*, elle croit en général à *une dictée par Dieu à Moïse de la Torah*. Certains diront que le *Séfer Torah* (le livre de la *Torah*) dont nous nous servons aujourd'hui est « la copie » de celui que Dieu a donné à Moïse au Sinaï. Eliezer Berkovitz dit par ailleurs qu'il « croit en l'inspiration verbale sans être pour autant fondamentaliste, puisque la signification de chaque mot est donnée par la tradition orale ». Emmanuel Rackman, orthodoxe ouvert, affirme : « A un moment donné, Dieu a amené Moïse à mettre par écrit le témoignage éternel de l'Alliance entre lui et son peuple [...] Tous les rabbins du Talmud sont d'accord pour dire que le texte est de Dieu et ils le chérissent au-delà de toute description comme ils chérissent *une manière d'exégèse que Moïse a simultanément transmise à ses disciples*. »

Pour Louis Jacobs, *conservative*, professeur de Talmud au Leo Baeck College – libéral – de Londres, penseur qui inspire une partie des juifs libéraux français, la Bible est à la fois divine et humaine ⁷. En tant qu'inspirée par Dieu, elle est vraie et contient la parole de Dieu. En tant qu'œuvre de l'homme, sa rédaction a été progressive et a nécessité des reprises, des retouches successives. C'est au milieu d'approximations empruntées au monde ambiant que s'est exprimée la vérité et c'est au milieu des mœurs du temps que se révèle la loi de Dieu. C'est à

7. *A Jewish theology*, Behrman House, N. Y. 1973.

ce moment précis que l'interprétation prend tout son sens. *L'Écriture est déjà une interprétation de la Révélation, et l'interprétation qui en a été donnée par Israël tout au long des âges est devenue elle-même Torah.*

En 1977, la *Central Conference of America Rabbis*, formulant un certain nombre de principes essentiels du Judaïsme réformé (libéral) dans un texte connu sous le nom de *Centenary Perspective*, s'exprimait en ces termes sur la question de la Révélation : « La Tora résulte de la relation entre Dieu et le peuple d'Israël. La narration des moments premiers de ces confrontations a pour nous une importance unique. Les législateurs et les prophètes, les historiens et les poètes nous ont ainsi légué un héritage dont l'étude est un impératif religieux et dont la pratique est notre moyen le plus sûr pour nous mener à la sainteté. Les rabbins et les maîtres, les philosophes et les mystiques, les juifs pieux de tous les temps nous ont enrichi cette tradition de la *Torah*. Depuis des millénaires la création de la *Torah* n'a pas cessé et la créativité juive de notre temps ajoute à la chaîne de la Tradition. »

Nous ajouterons, dans la même ligne de pensée, que le texte de la *Torah* témoigne d'un processus évolutif dans le dévoilement de la volonté de Dieu sur l'homme. Il est absolument nécessaire de maintenir qu'aucun verset de la *Torah* et des autres parties de l'Écriture ne peut être lu à la lettre sans que son sens soit interprété et relié à l'intention globale qui se dégage de l'ensemble du texte reçu comme une unité. Le texte, en dépit de sa diversité, possède une logique propre et c'est la convergence des sources vers l'unité qui en révèle le caractère inspiré. Il nous paraît risqué, comme le préconisent aujourd'hui encore certains libéraux anglo-saxons (Bamberger, Rayner, Borowitz), de vouloir tailler dans le texte ce qui serait de Dieu et ce qui serait de l'homme.

VII

L'autorité des *mitzwoth*

Les *mitzwoth* doivent-elles être considérées comme également obligatoires. Comme le faisait remarquer un des rabbins libéraux qui répondait au questionnaire mentionné ci-dessus, parler des 613 *mitzwoth* est déjà une formulation orthodoxe. La formule provient d'un texte aggadique datant du III^e siècle (*Makkoth* 23b), dans lequel un maître, Rabbi Simlaï, avance que « 613 *mitzwoth* furent données à Moïse au

Sinaï, 248 commandements positifs (« Tu feras » correspondant au nombre des membres du corps humain) et 365 négatifs (« Tu ne feras pas » correspondant au nombre des jours de l'année). Comme l'affirment des savants contemporains (Louis Ginsberg, Rav Tsair), « Rabbi Simlaï ne se doutait pas que son calcul allait déchaîner une véritable tempête intellectuelle, les maîtres tentant chacun d'imposer leur classification des *mitzwoth* et se demandant lesquelles il conviendrait d'inclure dans le chiffre symbolique proposé par lui. D'ailleurs, Rabbi Simlaï, à la fin de son *sermon*, ramenait à une seule les 613 pour résumer le sens de la *Torah* par le verset du prophète Amos : « Cherchez le bien et non le mal afin que vous viviez » (Am 5,4).

Pour les orthodoxes, les 613 *mitzwoth* sont explicitement ou implicitement dérivées de la *Torah* de Moïse. Les détails des observances élaborées par les rabbins ont été aussi donnés à Moïse au Sinaï. Même s'il est vrai que l'on distingue les commandements vis-à-vis du prochain des commandements vis-à-vis de Dieu, personne n'a le droit d'établir des degrés dans leur importance : « Toutes les lois bibliques, dit E. Jakubovitz, sont égales en autorité, parce qu'elles viennent de Dieu. Le précepte : 'Tu aimeras ton prochain comme toi-même' est une norme de vertu uniquement parce qu'il est suivi par: 'Je suis l'éternel ton Dieu' (Lév 19,18) [...] il n'a pas plus d'importance que les commandements concernant l'autel. »

Eliezer Berkowitz, orthodoxe, dit : « Le judaïsme n'est ni une éthique, ni une doctrine, mais une vie d'obéissance à Dieu, inspirée par « la crainte de Dieu » [...]. Quelle que soit l'interprétation que l'on fera des commandements, que ce soit selon le mysticisme de Judah Halévy ou selon le rationalisme de Maïmonide, les commandements restent obligatoires. »

Comme l'explique Max Kadushin : « C'est le concept de *Matan Torah* qui donne sens à la *Halakha* comme à la *Aggada* ; il est permis de se représenter l'événement de la Révélation de différentes manières, mais, quelle que soit l'image que l'on s'en fait, le reconnaître c'est se soumettre à la conduite des *mitzwoth*. Pour chaque individu, le *Matan Torah* est réactualisé quand il obéit à la *Mitswa*, en particulier quand il étudie la *Torah*, sinon c'est comme s'il niait le Saint, Béni soit-Il. »⁸

8. *The Rabbinic Mind*, Bloch Publishing Compagny, N. Y. 1972.

Certes, cette position peut être étayée par un sens profond de la finalité des *Mitzwoth*, dont l'exigence se situe au-delà de toute formulation précise comme le dit le rabbin Gilles Bernheim « Nous n'avons pas à chercher les raisons des lois ; toutes les lois, lorsqu'on les accomplit, obligent à autre chose et à plus que ce que l'on imaginait » il ajoute ailleurs « il faut étudier la Mishna et la Guemara pour travailler l'écoute qui fait prendre conscience qu'au-delà du geste rituel, il y a un sens infini d'obligation. »⁹

Il est vrai que, jusqu'à l'émancipation, le juif qui soumettait sa vie aux *Mitswoth* même s'il se posait, comme nos plus grands penseurs au Moyen Age (Maïmonide par exemple) la question des raisons des *Mitswoth*, des *Taameihamitswoth*, n'était pas conduit à s'interroger sur le bien fondé de celles-ci pour vivre sa condition de juif.

Comme l'écrit Zwi Werbloswski « La tradition orthodoxe est dans la situation avantageuse de chaque minorité orthodoxe : elle sait exactement ce qu'elle croit et ce qu'elle veut, tandis que les autres cherchent. »¹⁰

A l'extérieur du judaïsme, le pan-halakhisme apparaît parfois comme une forteresse imprenable, d'autant moins attaquable que l'on est encore trop proche de l'époque où l'on ne s'engageait avec le judaïsme que dans des controverses qui visaient à contester son existence même. A l'intérieur du judaïsme, les *mitzwoth* se sont transformées pour certains en un ritualisme mécanique dépourvu de véritable portée éthique, autorisant à considérer comme « infidèles » ceux qui ont pris une autre option, à savoir les non-orthodoxes (libéraux, *conservatives*).

Jakob Petuchovski (libéral) admet une distinction entre les lois qui concernent l'individu et celles qui concernent la communauté. Les premières peuvent n'être appliquées que lorsqu'elles deviennent « adressées » à la personne. Petuchovski avoue être conscient qu'une telle approche peut entraîner des modes d'observance divers, mais il est prêt à en assumer le risque, chaque personne devant avoir sa propre démarche face à Dieu. En revanche, en ce qui concerne les préceptes touchant ce qu'il appelle « la constitution de la sainte communauté », par

9. La Révélation dans la loi juive, *Juifs et Chrétiens, un vis à vis permanent*, Bruxelles, 1988.

10. *Le Shabbat dans la conscience juive*, XIV^e colloque des intellectuels juifs de langue française, PUF, 1975.

exemple le calendrier, le *Shabbat* et les fêtes, les offices, l'individu doit suivre le consensus des rabbins et des maîtres de sa communauté. Cette position est partagée par beaucoup de libéraux, qui admettent une échelle de valeurs des *mitzwoth*, et refusent, comme le disent presque tous les rabbins libéraux interrogés, qu'un fossé ne se creuse entre la Loi et un peuple qui ne vivrait plus par elle.

Certaines *mitzwoth* se situent véritablement en opposition à l'éthique juive qui se dégage de l'ensemble de la *Torah* et des Prophètes (commandements concernant la femme, en particulier dans la législation personnelle : divorce (Dt 24, 1) – lévirat (Dt 25,5-9), commandement concernant l'enfant né d'union illégitime selon Dt 23,3... et d'autres). Ces commandements sont explicites dans le *Pentateuque*, ce qui pose de façon aiguë la question qui reste à aborder au terme de cette réflexion sur la révélation, celle de l'inerrance du texte. Un *conservative* comme Louis Jacobs qualifie d'offensantes « *harmful* » ces *mitzwoth*. Certains libéraux disent « qu'elles ne peuvent provenir de la volonté de Dieu, mais qu'elles émanent des préjugés et usages de l'ancienne société du Moyen-Orient » (Rabbin John Rayner). Ce dernier précise qu'il « a conscience que de telles affirmations peuvent paraître sacrilèges à des orthodoxes, mais qu'ils doivent comprendre que, pour lui, ce n'est pas moins sacrilège que d'attribuer de telles lois à un Dieu dont on affirme : "son œuvre est parfaite, car toutes ses voies sont justice" » (Dt 32,4).

Comme la plupart des libéraux français, je ne vais pas aussi loin, mais je pose la question : ne peut-on pas traiter ces lois en suivant les traces des rabbins du Talmud, qui osèrent, contrairement à la lettre de la *Torah*, proposer la suppression de la peine de mort, affirmer que la loi concernant « le fils dévoyé et rebelle » (Dt 21,18) n'a jamais été appliquée et n'aura jamais à l'être (*Sanhedrin* 71a), proposer une interprétation et une application de la loi « œil pour œil, dent pour dent » (Ex 21,23-25) qui va au-delà de la lettre pour ne pas contredire les autres préceptes de justice et d'amour du prochain (*Baba Kama* 79b et autres)... C'est précisément là que l'interprétation ou l'innovation devient nécessaire, même si aucun tribunal rabbinique d'antan n'avait légiféré ; l'innovation prend valeur de *Torah* parce qu'elle émane des enfants d'Israël attachés à cette *Torah* qui, depuis le Sinaï, requiert une interprétation responsable.

Ces positions ne placent pas dans la sécurité apparente de ceux qui croient détenir la vérité, mais beaucoup plus dans ce que Buber nom-

me « l'étroite arête rocheuse entre deux gouffres, où il n'y a pas la certitude d'un connaissance exprimable, mais où se love la foi en la rencontre de ce qui demeure non dévoilé ». Ces positions sont prises par des juifs qui, autant que les autres, chérissent l'héritage du judaïsme, étudient ce qu'il renferme et sont soucieux de son avenir. Elles sont prises par des juifs qui ont conscience de vivre à une époque où l'on ne peut plus être bardé de certitudes, par des juifs qui sont certains qu'ils ne peuvent pas dire : « Nous sommes des sages, la *Torah* de l'Eternel est à nous », mais qui tâtonnent « pour marcher dans les voies de Dieu et s'attacher à Lui » (Dt 11,22).

VIII

Par-delà les diversités

Ces différences considérables entre les grands courants du judaïsme religieux et les nuances au sein d'une même tendance doivent apparaître comme un signe de sa vitalité, de sa reprise d'identité cinquante ans après la *Shoah*. Il ne faut pas oublier non plus que la plus grande partie du peuple juif aujourd'hui appartient à un troisième groupe que l'on peut appeler « laïque ». Beaucoup d'entre eux, en Israël comme en diaspora, affirment leur judaïsme sur un plan national, culturel, historique, ou simplement par fidélité à leurs ancêtres. Fondamentalement, sur le sujet qui nous occupe ici, ils sont plus éloignés du judaïsme religieux que les deux grandes tendances orthodoxe et libérale ne le sont en fait l'une de l'autre, même si cela n'est pas toujours consciemment perçu.

En dépit de leurs différences, nous pourrions percevoir, en examinant brièvement quelques données de la liturgie, que les juifs sont unis au-delà de leurs diversités.

Dans toutes les synagogues du monde, même les plus libérales, l'Armoire Sainte renferme le *Sefer Tora*, les rouleaux de parchemin sur chacun desquels est écrit le *Pentateuque*, la *Torah* de Moïse. Partout, le juif qui est appelé à la lecture de la *Torah* récite, avant la cantilation ou la lecture de n'importe quel passage, la bénédiction suivante : « Béni sois-tu, Eternel notre Dieu, roi du monde, qui nous a choisis parmi tous les peuples et nous a donné *sa Torah*. Béni sois-Tu Eternel qui *donne* la *Torah* » ; et, après la lecture, il dit : « Béni sois-Tu, Eternel notre Dieu, roi du monde, qui nous a donné une *Torah* de Vérité et a

implanté en nous la vie éternelle ». En un moment de l'histoire non précisé, comme si tout juif portait en sa mémoire cet événement, Dieu a communiqué avec son peuple en lui donnant sa *Torah*, lui ayant assigné par là une vocation Particulière. Mais il est immédiatement ajouté que pour chacun le « don » s'actualise dans l'aujourd'hui de son existence, qu'il est appelé lui aussi à accepter cette *Torah* de Vérité pour faire de sa vie présente une lumière d'éternité.

La relation personnelle de chacun à Dieu, par la lecture de la *Torah*, est plus évidente encore dans une des bénédictions du début de l'office quotidien du matin où, avant de lire quelques courts extraits de la Bible et de la Tradition orale, on dit : « Béni sois-Tu, Eternel qui 'enseigne' la *Torah* à ton peuple Israël ». Dieu devient le Maître face auquel nous nous tenons dans l'office pour qu'Il nous enseigne Lui-même à comprendre, intérioriser et appliquer aujourd'hui les paroles de la *Torah*.

L'événement d'acceptation de la *Torah* dans le passé est, quant à lui, commémoré chaque année à la fête de *Shavouoth*, Fête des Semaines (pentecôte), appelée précisément : *Zeman Matan Toraténou*, « temps du don de notre *Torah* ». Cette fête est célébrée par les juifs de toutes tendances, sept semaines après *Pessah*. Tous y lisent dans le *Sefer Tora* les chapitres 19 et 20 de l'*Exode*, pour réentendre la Voix de l'Eternel proclamant les Dix Paroles du haut des cieux (Ex 19, 20). Ces dix Paroles sont lues devant l'assemblée synagogale debout, réactualisant l'engagement de ses Pères dans l'Alliance conclue au Sinaï, réacceptant la *Torah* comme « arbre de Vie ».

Puisse l'évocation, même non exhaustive, de ces quelques données liturgiques, si soigneusement gardées à travers tous les temps, dans toutes les dispersions et toutes les épreuves traversées, faire comprendre à tous les hommes l'Appel adressé à Israël pour qu'il s'éveille à la Voix qui vient d'ailleurs, qu'il s'inscrive, aujourd'hui comme hier, dans l'alliance qui exige fidélité et renouvellement, qu'il sache la vivre pour tous les hommes avec ses frères chrétiens, « ces ouvriers travaillant à la même œuvre », selon l'expression de Franz Rosenzweig.

Colette KESSLER

Professeur de judaïsme

Directrice honoraire de l'enseignement au M.J.L.F.
(Mouvement juif Libéral de France)

Secrétariat-
Abonnements :
13, rue Louis-
Perrier F-34000
MONTPELLIER

Tél.
04 67 06 45 76

Fax
04 67 06 45 92

email :
<contact@revue.etr.org>

Site Web
[http://www.revue-
etr.org/](http://www.revue-etr.org/)

Abonnement
2002 :
France 28 €
Etranger 32 €

Abonnement
de soutien :
France 39 €
Etranger 42 €

Tables 1976-
1990 : 7,60 €
France 10,60 €

Prix de ce n° :
10 €
(franco 13 €)

ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

Tome 77

2002/2

Gerd THEISSEN

*Ethique et communauté dans l'épître de Jacques
Réflexions sur son Sitz im Leben*

Etienne TROCME

*Le Jésus de Luther, de Calvin
et de quelques autres protestants*

Elian CUVILLIER

*Jésus de l'histoire et Christ de la foi
Quelques publications récentes*

Hugues GARCIA

*Remarques critiques sur la promotion de la mère de Jésus
dans le Christianisme ancien et sur son traitement
œcuménique récent*

Eberhard JÜNGEL

Ma théologie - en quelques mots

Lauric HENNETON

*Pour en finir avec le mythe des origines
Le Mayflower Compact*

*

PÉRICOPES

Pierre AUFFRET

*Par le tambour et par la danse.
Etude structurale du Psaume 150*

Un regard sur le statut du Livre dans le judaïsme

Parler du statut du Livre dans le judaïsme m'est à la fois facile et difficile – les deux pour la même raison d'ailleurs : théologienne catholique, j'ai passé une année d'études dans une Université juive, le *Jewish Theological Seminary* de New York ; j'ai continué ensuite à échanger avec tel ou tel rabbin. Ce que je comprends du statut du Livre dans le judaïsme me vient de maîtres juifs, ce qui explique mon double scrupule : aurai-je un regard suffisamment extérieur pour apporter la richesse d'un point de vue autre ? étant en contact depuis plusieurs années avec le courant *conservative* du judaïsme, saurai-je faire une présentation qui respecte aussi la manière de voir des autres courants juifs ?

I

Ecriture et Tradition, Torah Ecrite et Torah Orale

Prenons comme point de départ le dernier document de la Commission Biblique Pontificale, *Le peuple juif et ses Saintes Ecritures dans la Bible chrétienne*¹. Ce document commence par rappeler que

1. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Le Peuple juif et ses Saintes Ecritures dans la Bible Chrétienne*, Le Cerf, 2001.

les Saintes Ecritures du peuple juif sont une partie fondamentale de la Bible chrétienne, et sont considérées par les chrétiens comme « Parole de Dieu qui leur est adressée à eux aussi »². « Le Nouveau Testament reconnaît l'autorité des Saintes Ecritures du peuple juif »³. Après ce rappel du lien particulier qui unit les deux parties de la Bible chrétienne, le document va plus loin et donne une évaluation chrétienne de la lecture juive de la Bible : « Les chrétiens peuvent et doivent admettre que la lecture juive de la Bible est une lecture possible, qui se trouve en continuité avec les Saintes Ecritures juives de l'époque du Second Temple, une lecture analogue à la lecture chrétienne, laquelle s'est développée parallèlement. »⁴ Intéressons-nous maintenant aux éléments de présentation des Ecritures hébraïques, appelées ici « Ancien Testament ».

Un premier élément est l'articulation entre Ecriture et Tradition, entre *Torah* écrite et *Torah* orale, elle-même mise ensuite par écrit. En effet, « aucun texte écrit ne peut suffire à exprimer toute la richesse d'une tradition. Les textes sacrés de la Bible laissent ouvertes beaucoup de questions concernant la juste compréhension de la foi d'Israël et de la conduite à tenir »⁵ d'où la production de la *Mishna*⁶ et du *Talmud*. Il est vrai que dans le judaïsme le texte n'existe que repris et amplifié par la tradition. Mais le *Talmud* ne part pas de l'Ecriture pour en tirer tel enseignement ou telle détermination concrète ; le *Talmud* part au contraire de la vie, de la pratique des communautés, et remonte jusqu'à l'Ecriture par la question : « d'où savons-nous que.... ? » Dans le judaïsme, la *Torah* orale a une place fondamentale, quasiment plus importante aux yeux de certains que la *Torah* écrite, ainsi qu'en témoigne cette réflexion d'un penseur israélien : « Le caractère singulier du judaïsme rabbinique consiste à reconnaître l'autonomie de la *Torah* orale. Certes, celle-ci est soutenue par la *Torah* écrite et elle s'y appuie de manière formelle. Mais en vérité, c'est la *Torah* orale qui décide, décrète et tranche en se référant à ses propres critères. [...] Ce n'est pas le

2. *Idem*, p. 17.

3. *Idem*, p. 18.

4. *Idem*, p. 55.

5. *Idem*, p. 29.

6. La *Mishna* est littéralement « leçon à répéter », car elle est *Torah* orale, mémorisée ; mais elle répète en vue de transformer. C'est la première strate du *Talmud*.

sens littéral du verset qui guide les juifs sur la manière d'observer les commandements, mais les indications de la *Torah* orale. » ⁷

II

La Loi et les prophètes

Un autre élément important des Ecritures hébraïques est la prééminence de la *Torah* de Moïse, c'est-à-dire du Pentateuque, sur les autres Ecritures. Le document romain souligne que la Loi est au centre : « en elle en effet se trouvent les institutions essentielles révélées par Dieu lui-même et chargées de gouverner la vie religieuse, morale, juridique et politique de la nation juive après l'exil. Le recueil des prophètes contient des paroles divinement inspirées, transmises par les prophètes reconnus comme authentiques, mais pas de loi pouvant servir de base aux institutions. Sous cet aspect il est de second rang. Les « Ecrits » ne sont composés ni de lois ni de paroles prophétiques et occupent par conséquent un troisième rang » ⁸. Cette hiérarchie interne est exacte. Même si chaque *Chabbat* un passage des prophètes (*haftarah*) est lu après la section de la *Torah* (Pentateuque), c'est la *Torah* qui occupe la place principale dans la pensée juive comme dans l'attachement du peuple juif aux Ecritures.

Cette prééminence correspond au rôle fondamental du prescriptif dans le judaïsme et à la tournure essentiellement juridique de la tradition juive. Mais le juridisme n'est pas pour autant du légalisme. E. Levinas précise que la *Halakha* ⁹ n'est pas seulement un ensemble de décisions pratiques, mais aussi le mouvement de l'esprit qui conduit à ces décisions : « Obéissance qui, tout en acceptant des arrêts pratiques, n'arrête pas la dialectique appelée à les fixer. Celle-ci continue et est valable par elle-même dans son style de discussion ouverte [...] C'est un accès à l'intellectuel à partir de l'obéissance et de la casuistique qu'elle comporte [...] La pensée issue du prescriptif va au-delà du problème du geste matériel à accomplir, bien que, en pleine dialectique, elle énonce aussi quelle est la conduite à tenir, quelle est la *Halakha*. ¹⁰ »

7. Y. LEIBOWITZ, *Brèves leçons bibliques*, DDB, 1995, p. 108.

8. *Le peuple juif et ses Saintes Ecritures dans la Bible chrétienne*, p. 33.

9. La *Halakha* est la loi juive dans ses déterminations concrètes.

10. E. LEVINAS, *L'au-delà du verset*, Ed. de Minuit, 1982, p. 169.

P. Ricœur a parfaitement compris cette démarche, et voit dans le prescriptif la clé de compréhension de la révélation et de l'anthropologie religieuse, dans le judaïsme : « Si la *Torah* est révélation, réciproquement la révélation est *Torah* : le cœur de la relation Dieu-homme est une instruction concernant le *faire* même si cette instruction est plus que loi, elle s'inscrit dans un contexte volontariste : Dieu est éthique et le lien de l'homme à Dieu est un lien d'obéissance à instruction. »¹¹. P. Ricœur se permet alors d'interroger ce lien d'obéissance à instruction, se demandant s'il n'est pas trop restrictif : « Sa foncière limitation est de confiner la relation Dieu-homme dans une relation d'instruction, c'est-à-dire en dernier ressort de volonté qui commande à volonté qui obéit. C'est l'essence même d'une religion «pratique». Or, la volonté d'obéissance complète et exacte, même portée par la joyeuse acceptation d'un cœur reconnaissant, épuise-t-elle la situation dialogale jadis exprimée par le symbolisme conjugal des prophètes ? Le lien de l'homme à Dieu est-il uniquement et même essentiellement « pratique » ? Le judaïsme lui-même n'a vécu que de ce qui déborde et excède la praxis religieuse.»¹². Et P. Ricœur d'évoquer le lyrisme des psaumes qui a nourri la liturgie synagogale.

Il est excessif, me semble-t-il, de dire que le judaïsme n'a vécu que de ce qui déborde la praxis : le cœur du judaïsme se trouve dans la praxis, mais il est vrai qu'il a vécu et vit aussi de ce qui la déborde. Je rejoins pourtant l'essentiel de l'analyse de P. Ricoeur. Je respecte la conception de la révélation induite par le primat accordé à la *Torah* de Moïse sur les deux autres types d'écrits. J'en perçois la grandeur. Mais ma foi chrétienne ne peut s'empêcher d'interroger cette concentration sur l'aspect législatif de la révélation.

Il me faut préciser tout de suite que le judaïsme libéral s'inscrit dans une dynamique quelque peu différente. Il a remis en honneur les prophètes : c'est une autre manière, davantage marquée par l'universalisme, d'accéder à l'éthique. Elle va souvent de pair avec une relativisation, plus ou moins grande selon les communautés et les personnes, des commandements dits « rituels ».

11. P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, tome II, *Finitude et culpabilité*, vol. 2 « La symbolique du mal », Paris, Aubier, 1960, p. 123

12. Idem, p. 129.

II

Une interprétation ouverte

Laissons maintenant le document romain, et passons à un autre élément : il s'agit de la lecture que la communauté juive fait des Écritures. Elle est caractérisée par une ouverture infinie. Chaque passage biblique et même chaque verset, chaque mot, est susceptible de plusieurs interprétations. La pluralité des opinions, parfois contradictoires, est conservée par la tradition. Cette dernière s'enrichit continuellement par l'apport de nouvelles lectures, qui contribuent au renouvellement (*h'idouch*) du sens. Le *midrash*¹³ est invitation à la recherche, au questionnement. « L'épaisseur de la parole biblique bourdonne de significations, de dires qui sommeillent dans le dit et ne demandent qu'à être dévoilés, mis au jour, éveillés. »¹⁴ Il convient d'évoquer ici la thématization de cette lecture polysémique dans la théorie du *pardès*, du quadruple niveau de sens : le sens littéral (*pshat*), l'allusion (*remèze*), l'intention profonde du texte telle qu'on peut la solliciter à partir du contexte (*drash*), et le sens secret (*sod*), les initiales de ces quatre mots composant le terme de *pardès* ou « verger »¹⁵. Cette lecture ouverte à l'infini est marquée par une grande liberté, ainsi que par la primauté de la démarche questionnante sur la recherche de réponses, perçues comme risquant de clore le processus. Par exemple Genèse 4,8 dit littéralement : « Caïn dit à son frère Abel. Et il arriva que, lorsqu'ils furent dans le champ, Caïn se leva contre son frère Abel et le tua. » Frustrés du contenu de ce que Caïn dit à Abel, les maîtres du *midrash* se sont glissés dans le blanc du texte et ont imaginé plusieurs dialogues possibles entre les deux frères, réfléchissant ainsi à l'origine de la violence.

Il ne s'agit pourtant pas d'exégèse sauvage, car des règles d'interprétation ont été édictées, et l'on ne peut se dispenser de recourir à l'enseignement des maîtres. Le travail de lecture sans cesse repris

13. Formé sur la racine *darash* qui signifie « chercher », le *midrash* est la recherche des sens d'un texte biblique : il désigne aussi le recueil qui collecte ces interprétations bibliques.

14. D. BANON, *La lecture infinie*, Paris, Seuil, 1987, p. 27. J'emprunte à ce livre plusieurs réflexions sur la lecture juive de la Bible.

15. *Idem*, p. 205.

amène à creuser le sens en profondeur, ainsi qu'à entendre les échos de l'intertextualité : c'est au cœur de la lettre que se trouve l'esprit.

III

Les méthodes modernes de lecture

Un aspect important de la lecture juive des Ecritures est sa dimension existentielle : « chaque époque doit interpréter pour elle-même le texte transmis »¹⁶, et en tirer une lecture vivante et vivifiante. D'où la portée souvent anthropologique des commentaires¹⁷. Mais cela va parfois de pair, du moins en France, avec une méfiance envers les méthodes critiques modernes, soupçonnées de réduire le texte. Ainsi M-A.Ouaknin prend-il le soin de préciser que son approche des dix commandements n'est pas historique: «L'orientation historique et l'orientation que j'appelle existentielle, pour lire et interpréter les textes, s'opposent nettement, même si elles ne sont pas nécessairement contradictoires. L'histoire est nécessaire. Sans elle de nombreux éléments des textes nous seraient incompréhensibles, voire inaccessibles. Mais cette approche historique tend à considérer le passé comme appartenant résolument à l'histoire passée. Ainsi, dans le cadre de notre sujet, les Dix Commandements, et de leurs commentaires, l'historien tente de trouver, de reconstituer, de comprendre la vie des Hébreux dans le désert, celle des peuples alentour, de comparer les textes bibliques et ceux du Proche-Orient ancien, de voir si Moïse est ou non un personnage historique [...]. Malgré cette volonté et cet effort pour connaître les textes et les traditions, l'historien garde, le plus souvent, ses distances : il fait en sorte que le passé reste le passé et le présent le présent. »¹⁸

Certes, M-A.Ouaknin a l'honnêteté d'ajouter que cette description est une caricature ; mais sa crainte demeure que le texte ne perde, par une approche historique, sa puissance existentielle. Curieusement, sa méfiance envers l'exégèse historico-critique rejoint celle du Cardinal Ratzinger dans la Préface du document de la Commission Biblique Pontificale. Il me semble qu'il est temps de sortir de telles dichotomies.

16. M.-A. OUAKNIN, *Les Dix Commandements*, Paris, Le Seuil, p. 18.

17. Par exemple, dans *Les Dix commandements*, le commandement « Tu ne commettras pas d'adultère » est commenté ainsi par M.-A. Ouaknin : « Etre capable d'entendre la parole de filiation ».

18. *Idem*, p. 16-17.

Nous ne sommes plus au XIX^e siècle où l'exégèse critique libérale s'opposait à toute lecture de foi, et où Wellhausen construisait une histoire biblique basée sur un progrès de la révélation s'achevant en Jésus, tandis que le judaïsme post-exilique, lui, était frappé de sclérose. Les temps ont changé. L'exégèse historico-critique a profité du renouveau herméneutique de la deuxième partie du XX^e siècle ; elle n'hésite pas à déboucher sur des propositions théologiques comme sur une lecture existentielle. Aux Etats-Unis les chercheurs juifs n'hésitent pas à recourir aux différentes méthodes critiques modernes, et à entrer dans un dialogue fructueux avec leurs collègues catholiques et protestants. Je ne peux qu'espérer que ce temps viendra aussi en France.

IV

La régulation de l'interprétation

Le chemin de la lecture est ouvert par un maître ; les déterminations pratiques de la *Torah* sont fixées par des sages. Vient alors la question de la régulation : qui a autorité pour interpréter les Ecritures ? Qui peut dire la manière de vivre et d'actualiser la *Torah* pour aujourd'hui ? Les réponses peuvent différer selon les courants du judaïsme. Ainsi, dans la mouvance *hassidique*, bien connue en France grâce à la communauté *Loubavitch*, la figure du rabbin est quasi-sacralisée : il faut suivre tout ce qu'il dit. Le judaïsme libéral met au contraire l'accent sur la conscience et l'interprétation personnelles. Z. Frankel, le fondateur du judaïsme *conservative*, qui est à la fois enraciné dans la tradition et ouvert au monde moderne, a élaboré une théologie de la réception basée sur un adage talmudique : « Ce qui a été adopté par toute la communauté d'Israël, a été accepté par le peuple, et fait maintenant partie de sa vie, ne peut être changé par aucune autorité » (Talmud de Babylone, *Abodah Zarah* 36). C'est le peuple juif qui accepte ou non l'aménagement, l'abandon ou la création de certaines pratiques. Le peuple juif est donc en quelque sorte le porteur de la révélation divine. Mais la situation n'est pas simple aujourd'hui, à cause de la grande diversité de façons de se référer à la *Torah* et d'en vivre. Prenons l'exemple de l'observance du *Chabbat*, où il n'est pas possible en principe de prendre la voiture pour se rendre à la synagogue. Trois rabbins *conservative* américains se sont attelés à la question, ce qui supposait entre autres une réinterprétation de certains passages bibliques : comment pourrait-on justifier que dans certains cas il serait

halakhiquement permis de se rendre en voiture à la synagogue ? D'autres rabbins ont critiqué le bien-fondé de cette démarche pastorale : à quoi bon chercher à adapter la Loi, pour des gens pour qui le principe même de la Loi ne dit plus grand-chose ?

Ces questions sont en fait théologiques : en quoi Dieu est-il concerné par l'interprétation de la *Torah* ? A-t-il remis toute la détermination de la *Halakha* entre les mains des sages ? Un texte talmudique très célèbre ¹⁹ semble aller dans le sens d'une relégation de Dieu dans « le ciel pour laisser aux rabbins leur esprit critique et leur droit d'interpréter la révélation. La fin de ce récit, où rabbi Eliézer est en débat avec ses collègues, mérite d'être citée : « Rabbi Eliézer revient à la charge et s'exclama : « Si la *halakha* s'énonce d'après moi, que le ciel en témoigne. » C'est alors qu'une voix céleste se fit entendre : « Pourquoi cet acharnement contre rabbi Eliézer ? La *halakha* est toujours comme il l'énonce. » Mais rabbi Yéhochoua se leva et dit : « La *Torah* n'est pas au ciel » (*Deutéronome* 30,12). Le Talmud interprète ainsi les paroles de ce rabbi : « La *Torah* nous a déjà été donnée au Sinaï. Nous n'avons pas à prêter l'oreille, en matière de décision halakhique, à une voix venue des cieux. Car déjà Tu as écrit pour nous au Sinaï que nous avons à prendre les décisions selon l'opinion de la majorité. » Pour E. Berkovits ²⁰, rabbin orthodoxe américain, « cette histoire insiste sur la part de l'homme, sur la responsabilité de l'homme, dans l'interprétation et la gestion de la Parole révélée de Dieu. Puisque la *Torah* avait été donnée à des humains, il ne pouvait pas en être autrement. Il était inconcevable que, chaque fois qu'une question se posait ou qu'un problème se présentait, il faille contacter l'autorité céleste pour prendre une décision. Dans l'acte de révélation, Dieu lui-même a remis entre les mains de l'homme l'autorité pour prendre les décisions. » Mais d'autres rabbins mettent en garde contre une conception systémique de la *Torah* : il ne faudrait pas en faire un système clos, où les questions théologiques, comme les questions éthiques venant de la société, ne pourraient plus faire irruption. Ce débat montre la complexité de la question : quelles instances régulent l'interprétation de la *Torah* ?

19. Talmud de Babylone, *Baba Metsia* 59b.

20. E. BERKOVITS, *Not in Heaven : The Nature and Function of Halakha*, New York, Ktav Publishing House, 1983, p. 443

V

« Notre patrie, le texte »²¹

Il existe sûrement un rapport étroit entre la condition de l'exil – surtout depuis la destruction du Temple en 70 – et la place centrale du livre.²² « Le séjour assigné, attribué à Israël, est la maison du Livre. » Le Livre a été en quelque sorte le garant de l'identité juive au long des siècles, par-delà les frontières géographiques et linguistiques de la diaspora. Un juif accède à l'âge d'homme le jour de sa *bar mitsva*, le jour où est il est, pour la première fois, littéralement « appelé à la *Torah* », appelé et autorisé à lire un passage de la *Torah* à la synagogue.

Le Livre n'est pas pour autant sacralisé ; au contraire, nous avons vu la grande richesse et liberté d'interprétation de la lecture juive des Écritures. L'étude, de la *Torah* Orale comme de la *Torah* Ecrite, joue un rôle capital dans le judaïsme. Il convient donc de dire que le judaïsme n'est pas tant religion du Livre que religion de l'incessante interprétation du Livre. Dieu s'y livre – si l'on me permet ce jeu de mots... – à l'intelligence et la fidélité humaines, pour que les paroles de la *Torah* soient toujours des paroles de vie pour chaque époque.

Je conclurai en empruntant à M-A.Ouaknin une comparaison entre christianisme et judaïsme « Dans le christianisme, Dieu s'est fait homme. Chez nous, il s'est fait texte. Tous deux, judaïsme et christianisme, pensent que, pour se révéler, Dieu l'infini a dû se contracter, devenir « fini »... Dans le judaïsme, quand Dieu se révèle au Sinaï, il ne se donne pas lui-même en prenant un corps, mais en livrant un texte. Il se révèle à travers ce texte, il « est » ce texte. Pour nous, au commencement était le Livre ! »²³.

Geneviève COMEAU

21. Titre du chapitre 10 du livre de G. STEINER, *De la Bible à Kafka*, Paris, Bayard, 2002. Je m'inspire de ce chapitre dans le passage qui suit.

22. *Idem*, p. 170.

23. M.-A. OUAKNIN, *La plus belle histoire de Dieu*, Paris, p. 71-72.

P O I T I E R S

15 et 17 novembre 2002

PALAIS DES CONGRÈS
sur le site du
Futuroscope

Congrès-Colloque
Hilaire de Poitiers

L'homme et Dieu
aux IV^e et XXI^e siècles

organisé par "Sources chrétiennes"

L'œuvre majeure d'Hilaire de Poitiers,
La Trinité, vient d'être publiée.

Une réflexion fondamentale pour notre civilisation
européenne y est offerte sur l'homme
et sa quête du divin.

La Bible des chrétiens

Quelle est la place de la Bible dans la vie des chrétiens ? Dans la bibliothèque du christianisme, on trouve d'autres livres (missels, rituels, codes, traités théologiques...) et d'autres textes non bibliques (confessions de foi, hymnes, adages divers ¹). Qu'est-ce qui fait de ce Livre un livre à part ? Bien évidemment la réponse à ces questions a été assez diversifiée au cours des siècles et elle le reste encore du fait des divisions ecclésiales et des sensibilités spirituelles différentes. Mais l'époque contemporaine redouble encore les questions sur la Bible. Quelle idée peut-on se faire aujourd'hui de l'origine de ce livre ? Peut-il encore servir efficacement de référence vingt siècles plus tard ? Là encore les points de vue sont loin d'être unifiés et rendre compte globalement d'une approche chrétienne alors que le rapport à l'Écriture est toujours l'objet de controverses relève de l'utopie.

C'est pourquoi d'emblée, nous voulons souligner dans le titre que nous avons adopté un paradoxe : celui du singulier et du pluriel. Le singulier de l'Écriture désignée sous la transcription du pluriel $\tau\alpha$ *Biblia* et le pluriel des lecteurs et auditeurs chrétiens qui, dans une confession de foi reçue de façon quasi unanime, se proclament comme appartenant à une *Eglise une*. Nous aurions tout aussi bien pu prendre comme titre "Les livres saints de l'Eglise". Cette tension entre pluralité

1. Comme par exemple l'adage protestant "*sola scriptura*" qui, s'il porte sur l'Écriture, n'est pas pour autant scripturaire, mais le reflet d'une tradition moderne !

et unité traverse toute réflexion sur le livre chrétien que l'on s'intéresse à l'émergence des écrits du Nouveau Testament, à la constitution de ces écrits en un corpus unifié, au statut accordé au Livre constitué et à l'interprétation du donné scripturaire.

L'écriture chrétienne est liée à la pâque.

Jamais l'écriture n'est première. L'expérience humaine la plus élémentaire nous l'apprend et aucun essai contemporain d'"écriture automatique" n'arrive vraiment à nous écarter de ce constat. L'écriture n'est pas première, même lorsqu'elle est tracée depuis le ciel sur le roc du Sinaï, fait tellement exceptionnel que le Seigneur ne le fait pas deux fois : c'est Moïse qui réécrira ce que le Seigneur avait déjà "*écrit de son doigt*" et donné une première fois comme "paroles" (Ex 24, 12 31,18 et 34, 18). Cet épisode du Sinaï n'est pas premier, car situé après l'acte libérateur qui a permis au peuple d'Israël de passer la Mer des Roseaux.

Cependant si l'écriture n'est pas première, l'expérience de l'écrit n'en est pas pour autant secondaire. Sans doute est-ce là une signification profonde d'un Dieu qui écrit lui-même sur le sommet du Sinaï comme d'un Jésus qui écrit sur le sol du Temple² peu avant de proclamer "*Je suis la lumière du monde*" (Jn 8, 12). S'il est des lieux théologiques à partir desquels un discours théologique peut trouver racine, l'écriture joue le rôle d'un lieu spirituel à partir duquel se déploie une voie d'auto-compréhension de l'homme en son mystère. La plupart des écrivains en témoignent : écrire, c'est vivre une expérience de dimension spirituelle.

En économie chrétienne, la première des Ecritures se situe d'emblée dans un dépassement de l'écrit : Jésus n'a rien laissé comme écrit et son écriture "*sur la terre*" en Jn 8, 1-11, est une écriture sans trace visible. Le geste d'écriture dont il ne résulte aucun écrit, geste que Jésus donne à voir devant la femme adultère, ce geste est réponse aux contradicteurs qui invoquent l'autorité de l'écrit et celui-ci doit s'effacer ou plutôt s'achever dans un pardon qui naît comme une exigence au fond des cœurs et qui est prononcé dans l'intime par Jésus. Désormais

2. "Sur la terre" (εἰς τὴν γῆν) dit même le texte original en Jn 8, 6 et 8.

l'inscription première ne se fait plus sur la pierre, mais dans la chair, en commençant par celle de Jésus.

C'est pourquoi Paul parle d'un "*langage de la croix*" (1 Co 1, 18) et plus précisément d'un "*Jésus Christ tracé par écrit* (προεγραφή) *crucifié sous vos yeux*" (Ga 3, 1). La croix devient comme "la lettre qui arrête les lettres" selon l'expression de Paul Beauchamp qui relève ainsi dans les textes comment "*la croix de Jésus est écriture*"³. Et c'est une des raisons pour lesquelles la thématique de l'accomplissement des Écritures se fait si dense au moment des récits de la passion de Jésus. Le lisible est donné comme horizon "logique" d'un visible qui reste de l'ordre de l'incompréhensible et du mystère, car l'enjeu est celui d'une confrontation avec la mort au service de la vie.

Par nature, l'écriture, en effet, remplit un rôle commun à toute institution. Plus qu'une simple "représentation" de la parole⁴, l'écriture ambitionne un autre rapport au temps et à l'espace. Elle souligne une distance originelle entre ce qui a été et ce qui est, réveillant le passé et ouvrant l'avenir à la fois, car les deux sont irrémédiablement distincts et liés. Et ce n'est pas un hasard si l'évangile de Luc met les deux disciples d'Emmaüs – enfermés dans la fatalité de la mort – en contact avec un Jésus ressuscité qui "*leur [ouvre] l'intelligence pour qu'ils comprennent les Écritures*" (Lc 24, 45). Le Crucifié - Ressuscité opère une césure dans le temps : il faut passer par l'interprétation de la lettre de la croix pour entrer dans la parole du Ressuscité qui brûle les cœurs⁵.

Cette lettre unique de la croix devient prototype de tous les chemins de foi chrétienne qui sont parcourus au rythme sans fin du passage de la mort à la résurrection. Désormais, Paul écrira aux communautés pour les aider à vivre leurs passages dans la foi. Désormais, les Évangiles seront lus dans les communautés pour pouvoir mieux découvrir Jésus qui accompagne ses disciples là où ils sont : "*Et moi je suis avec vous tous les jours jusqu'à l'achèvement du temps*" (Mt 28, 20).

3. Cf. Paul BEAUCHAMP, *Le Récit, la lettre et le corps. Essais bibliques*. Paris, Cerf, (Cogitatio Fidei ; 114), 1982, p. 75 ss.

4. Cf. Jack GOODY, *La raison graphique*. Paris, Ed. de Minuit, (Le sens commun), 1979, 275 p.

5. Cf. Pierre LATHUILLÈRE, *Le fondamentalisme catholique. Signification ecclésiologique*. Paris, Cerf, (Cogitatio fidei ; 189), 1995, surtout les pp.126-133.

C'est pourquoi, en dépit de l'expression coranique reprise sans distance critique par la presse et certains manuels scolaires, le christianisme n'est pas une "*religion du Livre*", mais une religion de la personne ⁶. Il ne faut donc pas s'étonner non plus si le Nouveau Testament a été rédigé par des migrants dans la langue internationale d'alors. Pour le chrétien, le sacré n'est certainement pas dans la langue, mais bien dans le don de la vie que Dieu opère par Jésus Christ mort et ressuscité pour tous les hommes. Il faut bien pour cela une transmission, une traduction, qui ne doit pas inquiéter car elle est d'abord œuvre de l'Esprit. La lettre unique du don de la croix devient lettre commune et quotidienne de tous ceux qui entrent dans la vie selon l'Esprit du Crucifié – Ressuscité : désormais ce sont eux la lettre écrite pour les hommes, ainsi que Paul le dit aux Corinthiens "*Oui, il est clair que vous êtes une lettre écrite par le Christ et transmise par nous. Elle est écrite non pas avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant ; elle est gravée non pas sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, dans vos cœurs.*" (2 Co 3, 3). L'unique lettre du Christ prolifère dès lors dans une multiplicité d'écrits.

I

La clôture des écrits rend compte de l'incarnation

En à peine quelques décennies, lettres et évangiles se sont en effet multipliés de façon étonnante dans la petite minorité chrétienne disséminée à travers l'Empire romain. Qu'il s'agisse de mesurer les enjeux de la vie chrétienne, de communiquer d'une Eglise locale à l'autre ou de rendre témoignage à ce qui s'est passé d'unique avec le Christ, l'écriture chrétienne s'est développée de façon telle qu'il a même fallu opérer un discernement dans ce foisonnement d'écrits.

Par nature, fixer un canon des Ecritures est une opération identitaire qui sélectionne ce qui fait l'authenticité d'une tradition. Nous en avons souvent une perception moderne et juridique, pour tout dire anachronique, comme si ce qui a été ressenti comme une nécessité au XVI^e siècle – à savoir la définition, dans un contexte de controverse

6. Cf. Henri SANSON, *Christianisme au miroir de l'Islam. Essai sur la rencontre des cultures en Algérie*. Paris, Cerf, 1984, p. 29.

bien plus large, des livres de la Bible par le concile de Trente en 1546 – l'avait été aux premiers siècles de notre ère. Une connaissance plus précise des conditions dans lesquelles le canon scripturaire fut élaboré et notamment la prise en compte par l'exégèse contemporaine du processus de tradition ecclésiale nécessaire à l'émergence des écritures nous permettent ainsi aujourd'hui de relativiser les controverses sur le canon nées au XVI^e siècle dans le cadre du mouvement humaniste et durcies suite à la rupture de la Réforme.

Sans doute la dissémination de l'interprétation chrétienne joua-t-elle son rôle dans "l'assemblée" de Jamnia (75-117). Mais, ces rassemblements savants, pendant trente ans, ne firent qu'amorcer une discussion de plusieurs siècles sur la place des "Ecrits" (*Ketubim*) face à la Loi (*Torah*) et aux Prophètes (*Nebiim*). Dans le même temps, les communautés chrétiennes majoritairement de langue grecque et de plus en plus autonomes vis-à-vis du monde juif se sont couramment référées à la Septante, contribuant ainsi à l'usage pratique et non théorisé d'un canon plus large. Le plus important pour les Eglises fut alors, devant les interprétations réductrices ou fantaisistes du témoignage sur Jésus, un long travail pour promouvoir l'autorité de certaines œuvres – même d'apparence circonstancielle comme les lettres de Paul – : il leur fallut repérer ce qui dans leur pratique, en particulier dans la liturgie, était le plus universellement utilisé et favoriser les écrits que ce suffrage spontané des Eglises révélait comme significatifs de la foi commune.

On connaît ainsi l'hypothèse de T.C. Skeat selon laquelle les premiers transpositeurs et copistes des évangiles ont préféré au rouleau encore largement en usage la récente technique du codex (ancêtre de notre livre) pour faire connaître par les différentes communautés les quatre évangiles retenus, en les faisant apparaître comme un seul document ⁷.

La clôture des écrits du Nouveau Testament semble ainsi répondre à une double exigence qui articule la pluralité et l'unité : en rassemblant la pluralité des témoignages sur Jésus, donner à saisir ce qui s'est

7. Cf. Graham STANTON, *Parole d'Évangile ? Un éclairage nouveau sur Jésus et les évangiles* (Trad. de l'anglais par Jean Prignaud) Paris / Montréal, Cerf / Novalis, (L'histoire à vif) 1997, pp.131-132. On peut reconnaître un souci semblable, mais systématisé et durci, dans le *Diatessaron* de Tatien et les autres tentatives du même genre pour regrouper les quatre évangiles en un seul. La tradition n'a pas donné à ces essais, qui risquaient de nier la pluralité des témoignages évangéliques, un statut autre que celui d'une estime mesurée.

passé d'unique avec Lui ; en donnant aux multiples Eglises locales le même corpus, signifier la foi commune.

L'exigence christologique sera capitale pour savoir interpréter les écrits reçus. En effet, comme l'a souligné le document *Dei Verbum* à Vatican II, la révélation est d'abord celle d'un agir de Dieu lisible tout particulièrement dans la personne du Christ Jésus : "*Pareille économie de la Révélation comprend des événements et des paroles intimement unis entre eux, de sorte que les œuvres, réalisées par Dieu dans l'histoire du salut, attestent et corroborent et la doctrine et le sens indiqués par les paroles, tandis que les paroles publient les œuvres et éclairent le mystère qu'elles contiennent. La profonde vérité que cette Révélation manifeste, sur Dieu et sur le salut de l'homme, resplendit pour nous dans le Christ, qui est à la fois le Médiateur et la plénitude de toute la Révélation.*"⁸. Dans cette perspective, le Christ Jésus est donné comme principe et finalité de toute interprétation de l'Écriture. On peut noter qu'aujourd'hui, par delà les traditions modernes et antagonistes du *scriptura sola* protestant⁹ et de la théologie catholique dite "des deux sources de la révélation"¹⁰ (Écriture et Tradition), se dessine une certaine convergence œcuménique vers un *Christus solus* qui réaffirme l'unique médiation du Christ face à toutes les autres médiations, dont l'Écriture et l'Église.

L'intégration dans le corpus biblique chrétien des écrits de la Première Alliance avant et à côté de ceux de la Nouvelle Alliance entre dans cette exigence christologique : elle signifie que la personne du Christ Jésus assume l'incarnation dans un peuple avec lequel Dieu a cheminé pour le salut de tous les peuples. Elle signifie aussi qu'il ouvre une histoire nouvelle d'alliance qui n'a de sens que dans la continuité de celles déjà conclues avec Noé, Abraham et Moïse. Jésus, comme le dit avec insistance le judéo-chrétien Matthieu, n'abolit pas, mais accomplit. Aussi bien ne vient-il pas réduire à néant ce qui s'est vécu, écrit ou attendu avant lui dans le peuple juif, mais il en donne dans sa personne une consistance et une lisibilité inédite. Cette dualité instaure

8. VATICAN II, *Constitution dogmatique Dei Verbum* § 2.

9. Cf. Paul RICOEUR et André LACOCQUE, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998, p.10.

10. Cf. Gabriel MORAN, *L'Écriture et la Tradition. Histoire et dépassement d'une controverse*. (Trad. de l'américain) Paris, Liget, 1966, 167 p.

un jeu d'altérité ¹¹ au cœur même de l'Écriture chrétienne de sorte qu'on ne peut annuler le Dieu de l'Ancien Testament au nom du Père de Jésus ¹², la Loi au nom de l'Amour, Moïse au nom de Jésus, l'attente eschatologique au nom du retour promis de Jésus. Jésus – et Paul à sa manière, et Matthieu d'une autre, et tout le Nouveau Testament – refusent de nier leurs racines juives ¹³.

Cette dualité interne à l'Écriture chrétienne s'ajoute comme paramètre à la délimitation ecclésiale d'un corpus originel des Écritures comme une exigence ecclésiologique. En plaçant en face d'elle le bloc de ses Écritures, l'Église maintient vive sa conscience d'une distance entre elle et son origine. Elle n'est pas la source de son unité et la constitution des Écritures en un seul ensemble est un témoignage rendu à cette source unique le Christ. En conservant dans cet ensemble des strates diversifiées et des apports pluriels, l'Église s'empêche également de recouvrir la perception d'une altérité par un discours unifié. Non qu'elle nie qu'il y ait "*une seule Foi*" comme il y a "*un seul Seigneur*" (Cf. Eph 4, 5), mais elle sait que cette unité est fondée sur l'amour qui unit le Père et le Fils dans leur différence.

II

Les perceptions parallèles du Livre divin et de l'Église sainte

L'autorité reconnue à ces écrits qui constituent l'Écriture de la Première comme de la Nouvelle Alliance n'est pas seulement celle de la tradition vénérable ou de la notoriété : c'est l'autorité même de Dieu. Ce Dieu parle aux hommes et les appelle à former un Peuple. Et Sa Parole, reconnaissable dans son Fils, se déchiffre dans une Écriture qui est "*inspirée de Dieu et utile pour enseigner, pour convaincre, pour corriger, pour instruire dans la justice, afin que l'homme de Dieu soit accompli et propre à toute bonne œuvre*" (2Tm 3, 16-17).

11. Cf. PAUL VALADIER, *Un christianisme d'avenir. Pour une nouvelle alliance entre raison et foi*. Paris, Seuil, 1999, p.187.

12. Ce fut un combat important d'Irénée de Lyon contre Marcion. Cf. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur* Livre I, 27 § 2.

13. Cf. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Le Peuple Juif et ses Saintes Écritures dans la Bible Chrétienne* Paris, Cerf, 2001, 215 p.

Ces écrits ne sont donc en rien lettre morte parce qu'ils viennent du Vivant et mènent à la vie. C'est pourquoi ils sont au cœur de la célébration chrétienne que celle-ci soit la Divine Liturgie orthodoxe, la sainte Cène protestante, l'Eucharistie catholique ou même la récente prière œcuménique commune. Au milieu du peuple rassemblé, le livre bénéficie alors de signes d'honneurs : selon les rites, il est encensé, donné comme référence ou embrassé. Dans toutes les confessions, il est donné à entendre par une bouche humaine et à accueillir comme Parole de Dieu. Dans chaque tradition liturgique, une acclamation ou une prière du président de la célébration vient souligner que c'est la Parole de Dieu qui va être ou qui vient d'être proclamée et l'assemblée généralement manifeste son assentiment par un remerciement ou acclamation doxologique.

Cette pratique liturgique commune est forte d'une conviction essentielle à la tradition chrétienne. *"Le premier et le plus fondamental de tous les présupposés régulateurs de l'exégèse patristique, c'était de considérer l'Écriture comme divine. Les livres saints offraient un accès à Dieu, ils permettaient de communiquer avec Dieu, ce qui en soi signifiait une réalité divine."*¹⁴ La conviction d'une équivalence entre Parole de Dieu et Écriture, qui trouve quelques points d'appui néotestamentaires souvent indirects¹⁵, va donc être développée par certains Pères de l'Église. Origène, en particulier, va amplifier ce point de vue par une analogie entre l'incarnation, *"le 'devenir homme' du Verbe éternel"*, et l'inscripturation, *"le 'devenir-livre' de la Parole de Dieu"*¹⁶. Cette conception de l'Écriture peut être comparée au diagnostic porté par la théologie contemporaine depuis Aulen sur une certaine manière de penser le Christ sous le seul angle d'un mouvement descendant qui va de Dieu vers l'homme¹⁷ : n'avons-nous pas à faire ici avec une "scriptologie descendante" ?

14. Charles KANNENGISSER, "La Bible dans l'Église ancienne. Nature et présupposés de l'exégèse patristique" dans *Concilium* 233 (1991) p. 45.

15. Jn 10, 34-35 ou 2 Tm 3, 16.

16. Eugen BISER, Article "Parole de Dieu. Approche systémique" dans Peter EICHER, dir., *Nouveau Dictionnaire de Théologie*, Paris, Cerf, 1996, p. 676.

17. Cf. Bernard SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut. Tome 1. Problématique et relecture doctrinale*. Paris, Desclée, (Jésus et Jésus-Christ ; 33) 1988, p.55 ss.

La limite de ces approches descendantes du Christ ou de l'Écriture, mais on pourrait ajouter aussi de l'Église¹⁸, est généralement atteinte lorsque leurs partisans estiment que leurs approches elles-mêmes – et non le contenu auquel elles se réfèrent – viennent de Dieu. Leur propos se fait alors descendant, voire condescendant, et du même coup dégagé des contingences humaines. Le malheur des divisions de la chrétienté occidentale au XVI^e siècle tient pour une large part au développement parallèle d'une scriptologie et d'une ecclésiologie toutes deux descendantes et qui seront d'autant plus affirmées et péremptoires que commenceront à apparaître les premières tentatives de scriptologie et d'ecclésiologie "ascendantes".

Le résultat en est une tentative néfaste d'opposition entre ces deux médiations qui ne peuvent être saisies avec justesse l'une sans l'autre, ni surtout sans référence à l'unique médiateur. Car ecclésiologie descendante et scriptologie descendante n'ont qu'une valeur analogique¹⁹ et relative au seul Christ. Si le codex fut un instrument d'unification aux origines, on peut dire que l'imprimerie a été, dans le contexte de la Renaissance, un instrument de dispersion. Le choix semblait donné entre deux médiations absolutisées l'ecclésiale et la scripturaire. On pouvait alors s'aventurer, après avoir eu le sentiment d'une Église qui aurait vécu sans Évangile, sur les chemins d'un Évangile qui pourrait se passer d'Église. Ou au contraire on pouvait repousser avec horreur les errements d'un Évangile sans Église au nom des déclarations ecclésiales plus claires que l'Évangile. Qui dit absolutisation, dit du même coup aplatissement des contenus au plus haut niveau : si tout n'est pas sacré et inerrant ou infaillible (dans l'Écriture ou dans l'Église), rien n'est sacré et plus rien n'est vrai. Dans ce contexte, les vérités,

18. L'ecclésiologie descendante, avec des points d'appui scripturaires également ténus, connaît actuellement un net regain de faveur dans les milieux romains et opusdeistes. Elle permet de justifier une Église immédiatement universelle et dégagée des contingences de la "localisation" auquel Jésus de Nazareth a pourtant bien accepté d'être soumis... Cf. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Communio notio* § 9 (1992) où l'on a pris la précaution de ne pas enraciner ce discours dans l'Écriture, mais chez les Pères.

19. *Lumen gentium* § 8 parle prudemment d'une "analogie qui n'est pas sans valeur" entre le Christ et l'Église. On trouvera dans les milieux fondamentalistes protestants moins de prudence pour établir une équivalence entre l'union hypostatique et la nature de l'Écriture : "Nous affirmons que de même que le Christ est à la fois Dieu et Homme en une seule Personne, ainsi l'Écriture est, de manière indivisible, la Parole de Dieu en langage humain." (CONSEIL INTERNATIONAL SUR L'INERRANCE BIBLIQUE, *Déclaration de Chicago* "sur l'herméneutique biblique" du 13 novembre 1982, article 2. Cité dans Paul WELLS, *Quand Dieu a parlé aux hommes*, Guebwiller, Ligue pour la Lecture de la Bible, 1985, Annexe 2 non paginée).

qu'elles soient bibliques ou magistérielles, ne connaissent pas de hiérarchies.

Ces absolutisations concurrentielles du Livre et de la société ecclésiale parfaite ont permis longtemps de ne pas voir que la célébration demeurerait un indice essentiel du statut de l'Ecriture : celle-ci ne peut être accueillie comme Parole en ce monde sans un Corps. La liturgie catholique issue de Vatican II, marquée par le renouveau biblique, sans abandonner l'idée d'une Ecriture inspirée de Dieu, fait redescendre jusqu'au Peuple de Dieu cette Ecriture comme une Parole Vivante. Elle peut être entendue par chacun dans sa langue. Sa proclamation, sauf pour les Evangiles, n'est plus réservée au seul clergé. Son organisation vise à mettre en valeur une structure signifiante où les éléments sont hiérarchisés. La liturgie chrétienne de la Parole procède à l'inverse du culte synagogal où elle trouve ses racines : on commençait par le plus important, la *Torah*, suivie du commentaire prophétique. Dans le culte catholique dominical actuel, des lectures sont censées préparer la lecture essentielle : une première lecture est extraite – en dehors du temps pascal – de la première alliance, une autre généralement des épîtres, enfin la plus importante, celle qui est proclamée devant l'assemblée debout par le ministre ordonné est la lecture de l'Evangile : cette liturgie est destinée à orienter les fidèles vers le Christ, unique Parole du Père. L'homélie, qui suit, est destinée à favoriser – normalement – l'accueil de cette Parole pour le temps et la culture donnée.

III

La rencontre entre l'écrit singulier et tous les peuples : Pentecôte aujourd'hui

La Bible est accueillie par l'ensemble des chrétiens au minimum comme porteuse de la parole de Dieu. Des propos avec lesquels Jean conclut son évangile – *"ces choses ont été écrites afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie en son nom"* (Jn 20, 31) et *"Jésus a fait encore beaucoup d'autres choses ; si on les écrivait en détail, je ne pense pas que le monde même pût contenir les livres qu'on écrirait"* (Jn 21, 25) –, la plupart de ses lecteurs accepteraient volontiers de déduire que la Parole de Dieu dépasse infiniment tous les écrits, qu'elle est destinée à rejoindre

tout humain et qu'elle peut s'accueillir dans toute culture. La Bible ne dit pas tout sur Jésus, sur l'homme, sur l'avenir et, toujours dans l'évangile de Jean, le Christ nous a promis : "*Quand le consolateur sera venu, l'Esprit de vérité, il vous conduira dans toute la vérité*" (Jn 16, 13).

Devant la pluralité foisonnante du monde créé, l'unique Esprit ne conduit pas à l'uniformité, mais au contraire déploie ce que la Parole a inauguré dans notre humanité en la personne de Jésus-Christ. Bien sûr, comme le dit Paul, en Christ, "*il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni libre, il n'y a plus ni homme ni femme ; car tous vous êtes un en Jésus-Christ*" (Ga 3, 28). Mais il ne s'agit en rien de la construction d'une communauté de l'indifférenciation, *a fortiori* de l'indifférence, tout le travail de Paul auprès des communautés²⁰ et le récit de la Pentecôte en Ac 2 montrent le contraire. Cela n'est pas sans effet dans la relation du Peuple des chrétiens avec la Bible. Nous avons déjà dit que l'écriture du Nouveau Testament était celle de migrants. Dans la même perspective, il faut ajouter que l'histoire de la Bible, de Saint Jérôme à nos jours, devient aussi celle de ses traductions. On en parle parfois en termes statistiques, mais il semble plus utile encore de reconnaître les enjeux recouverts par le risque de la traduction.

Car traduire, c'est prendre un risque connu, celui de la trahison : "*traduttore, traditore*". Cet adage célèbre est souvent présenté pour mettre en valeur les dangers possibles d'inexactitude de transcription à partir de l'original biblique. Mais la question est beaucoup plus large. Il ne s'agit pas de trouver le mot exact qui n'existe pas nécessairement dans la langue non-biblique. Il s'agit d'une confrontation d'un système de langue avec un autre système de langue. Plus encore, il s'agit d'une confrontation d'une manière de voir le monde, la vie, l'humanité, d'une culture avec une autre culture. De plus, très souvent, la confrontation est aujourd'hui à trois termes : la culture judéo-hellénistique d'il y a 2000 ans, la culture occidentale dominante du XXI^e siècle issue d'un monde de chrétienté et les autres cultures contemporaines, non-occidentales, liées à d'autres univers religieux. La relation entre ces deux derniers types de culture, nécessairement

20. Daniel Sibony me semble à cet égard faire à Paul un mauvais procès. Cf. Daniel SIBONY, *Nom de Dieu. Par delà les trois monothéismes*, Paris, Seuil, 2002, en particulier p. 82.

marquée quelque part de refus, de résistances, de ressentiments ou de culpabilités plus ou moins conscientes, fait que la trahison peut être constamment soupçonnée. La condition de l'inculturation devient dès lors celle du risque de la confiance, de l'amitié par delà les différences culturelles, nationales ou ethniques. Un risque toujours à prendre avec l'assurance de l'Esprit donné.

Pendant longtemps, dans les pays de chrétienté où l'on croyait que l'on parlait de la même chose parce que l'on se référait à la même langue et à la même écriture, les glissements culturels inévitables ont provoqué des déchirures dans le tissu de la communauté ecclésiale. La première des grandes ruptures s'est faite autour d'une dissociation de la langue entre l'Orient grec et l'Occident latin. Mais une multitude de petites scissions vécues l'ont été sans que la chance d'une langue commune serve à s'expliquer. Pire encore, l'unanimité de la langue a pu servir, comme pour Babel (Gn 11), d'obstacle d'évidence empêchant la communication. Nous redécouvrons aujourd'hui, dans le cadre de nos sociétés démocratiques comme de nos retrouvailles œcuméniques, que la pluralité des interprétations fait partie du quotidien le plus normal d'une vie ecclésiale saine, sans que cela fasse en rien disparaître la référence unique du Christ comme horizon du débat, sinon du fait que tant la référence ecclésiale que la référence scripturaire sont devenues problématiques dans nos sociétés.

Pour en rester à la seule Ecriture, il est frappant de voir aujourd'hui, en France tout au moins, que la Bible n'est pas une référence naturelle. Une part du travail des ministres des diverses Eglises consiste à gérer l'écart culturel constaté par des fidèles dont le niveau de connaissances s'est élevé, qui se trouvent en difficulté devant l'étrangeté de l'écrit biblique et qui ressentent parfois un certain découragement devant un obstacle aussi inattendu. Des courants fondamentalistes s'appuient parfois sur la conviction que la Bible ne peut être que simple (comme Dieu) et poussent à croire qu'il n'y a pas de travail d'interprétation à faire, mais seulement un travail de l'Esprit Saint à laisser faire. Cette inconscience – dont on reconnaîtra les sources dans une spiritualité protestante classique – de la nécessaire réponse humaine est évidemment contredite par le constat d'une dissémination des interprétations où "Dieu" semble se contredire sur la place publique.

Le défi lancé sur ce point aux Eglises chrétiennes aujourd'hui pourrait bien être celui de la qualité de l'échange entre chrétiens. La

diversité des interprétations n'est pas en soi une malédiction. On en trouve des preuves multiples dans l'Écriture ²¹. Mais cette diversité est bonne à condition que la diversité soit l'occasion d'une rencontre, que les différences ne soient pas glorifiées pour cacher une réelle indifférence, que l'unité appelée par le Christ ne soit pas oubliée comme une clé essentielle d'interprétation. Celle qui permet de concilier la pluralité des livres dans un seul Livre, la pluralité des Églises dans une seule Église ²².

P. Pierre LATHUILIERE

*Enseignant en théologie dogmatique à l'IPER,
Université catholique de Lyon
Prêtre catholique du diocèse de Lyon,
chargé des relations œcuméniques*

21. Que l'on pense aux positions différentes sur la royauté dans le Premier Testament, aux définitions divergentes de l'apôtre chez Luc et chez Paul ou aux accents christologiques différents des Évangiles...

22. La scriptologie ne peut être traitée séparément de l'ecclésiologie et toutes deux s'élaborent en dépendance de la christologie. Même comme catholique, je ne suis pas sûr qu'il faille dire avec James Barr que "la doctrine sur l'Écriture est un élément particulier de la doctrine sur l'Église." Il me semble au contraire que l'altérité structurelle entre Écriture et Église doit être maintenue. Cf. James BARR, *Fundamentalism*, Londres, SCM Press, 1977, p. 288.

*Revue d'éthique
et de théologie morale*
"Le Supplément"

N° 220

Mars-Mai 2002

220 pages

18,29 €

DÉBATS RÉUSSIS *et* DÉBATS TRONQUÉS

L'affaire "N. Perruche", Jean-Paul Durand

Le gène et sa fascination, David Le Breton

Las Casas et l'esclavage des Noirs, Marianne Mahn-Lot

Affiche et film "Amen", J.P. Durand op & J.J. Boïldieu

Pie XII a prévenu Londres en vain, Pierre-Marie Gy

Secret professionnel des ministres des cultes, Bernard du Puy-Montbrun

De la religion civile à la famille des nations :

- *De la religion civile de Jean-Jacques Rousseau à la famille des nations* de Jean-Jacques Boïldieu
- *Accords d'Helsinki (1975), de Paris (1990), Charte de l'Union européenne (2000) et la vocation de service catholique domaine*, Claudia Adéoussi
- *Quand la doctrine sociale catholique rencontre la religion civile nord-américaine sur l'économie* (1986), Paul-J. Fitzgerald

Consultation à Jean-Paul II sur la papauté demain, Dimitri Salachas

Conditions d'une intercompréhension, Fred Poché.

Recensions

Les Editions du Cerf

29, boulevard de la Tour Maubourg 75340 Paris Cedex 07

Abonnements : France et DOM-TOM : 64 € – Etranger : 77,14 €

La page blanche de la chair

Un homme remue soigneusement la pointe de son pinceau sur sa palette puis commence à tracer des lettres sur la peau d'une femme qui est allongée devant lui, nue.

Cette scène du film de Peter Greenaway, « *The Pillow Book* »¹, représente bien le désarroi d'un Occident forgé par le christianisme, religion de l'Incarnation transmise par l'Écriture. Le réalisateur anglais sait que la chair est première et il sait tout autant qu'il faut en faire le récit mais il ne sait plus qui, de la chair ou du livre, a fait naître l'autre. Il ne sait plus qui, des deux, porte l'autre et il les fond et les confond.

I

L'accomplissement et sa trace

Dans l'Ancien Testament, les livres d'histoire sont écrits pour dire le futur, ce sont des livres annonciateurs. Le passé est énoncé pour annoncer l'avenir. La création est racontée pour annoncer la promesse, la libération est relatée pour annoncer l'alliance, le don est révélé pour annoncer une garantie qui vaudra pour toujours. L'histoire est une figure de l'avenir. Cette figure a même, dans certains livres, visage humain : Roi libérateur ou Juste souffrant, elle est une chair à

1. En français "Le livre de chevet".

venir. L'Ancien Testament est un livre d'histoire écrit dans l'attente et pour l'attente de ce corps. On fait patienter en donnant un livre. Comme chez le médecin, on donne un livre au *patient* en lui racontant des histoires.

L'Écriture néotestamentaire n'est plus destinée à faire patienter. Il n'y a plus rien à attendre, tout est accompli. Même l'Écriture, destinée à faire patienter, est accomplie :

« Après quoi, sachant que tout était accompli, pour que l'Écriture *s'accomplisse* jusqu'au bout, Jésus dit : "J'ai soif "... Dès lors qu'il eut pris le vinaigre, Jésus dit : "Tout est *accompli*" ; et, inclinant la tête, il remit l'esprit. » (Jn19, 28-30)

Le Nouveau Testament raconte seulement ce qui s'est passé, c'est un pur livre d'histoire, un pur livre du passé. La figure est apparue sur les chemins de la terre, la figure est devenue visage humain qui a cheminé avec les hommes et les femmes de son temps, elle est devenue contemporaine. Elle n'est donc plus une figure, elle est un visage. Le texte du Nouveau Testament raconte l'histoire de ce passage sur terre, c'est la trace de l'accomplissement de la vie sur terre.

Mais peut-il y avoir une trace de l'accomplissement ? N'y a-t-il pas incompatibilité totale entre les deux mots : « trace » et « accomplissement » ? Ce qui est accompli l'est et ne nécessite plus qu'il y ait une trace. La trace est le signe que l'on a perdu quelque chose, or l'accomplissement ne se perd pas. Si l'accomplissement est celui de la vie, du salut, alors nous sommes dans la jouissance de cette vie et de ce salut et non plus dans la nécessité d'en trouver la trace. Oui, l'écriture de la trace de la vie pose un problème insoluble. Rien d'autre que la vie ne peut donner une idée de ce qu'est la vie. Toute trace est morte même quand elle est trace de la vie car elle est justement l'effort désespéré et perdu d'avance de garder quelque chose de la vie dans une forme matérielle qui lui ressemble si peu.

Aux premiers temps apostoliques, les chrétiens ne sont pas dans la trace mais dans l'effectivité de l'accomplissement comme Pierre devant le paralytique :

« De l'or ou de l'argent, je n'en ai pas ; mais ce que j'ai, je te le donne : au nom de Jésus Christ, le Nazôréen, marche !" Et, le prenant par la main droite, il le fit se lever. » (Ac 3, 6-7a)

Il ne s'agit plus d'annoncer, il s'agit de montrer l'accomplissement de la vie :

« A l'instant même les pieds et les chevilles de l'homme s'affermirent ; d'un bond il fut debout et marchait ; il entra avec eux dans le temple, marchant, bondissant et louant Dieu. » (Ac 3, 7b-8)

Il n'est pas besoin d'écrire quand on transmet par son corps l'expérience que l'on a reçue et les apôtres n'écriront pas. La vie sur terre ne s'est pas absentée avec le départ de celui qui était venue l'apporter. Le corps à corps continuait après le départ du corps du Nazôréen. C'est le temps de l'accomplissement.

Pour celui qui croit en l'accomplissement, le corps du prochain est une page blanche. C'est une page devant laquelle tout chrétien est atteint par le syndrome de l'écrivain qui ne peut pas écrire. On n'écrit pas dans la présence, on n'écrit que dans l'absence. La présence se suffit à elle-même. Le syndrome devient alors positif, celui qui ne peut pas écrire sait que tout est là. Pourquoi maculer une œuvre déjà écrite ?

Quand le Christ institue l'Eucharistie, et quand l'Église reconnaît dans cette institution une participation au salut de l'humanité, l'un et l'autre placent le corps au centre (et donc évacue tout autre centre) de la présence. La présence réelle est de l'ordre de la présence du corps. Ce n'est pas un souvenir de la présence car la réalité de la présence, c'est qu'elle est donnée. Une présence que l'on se donne à soi-même est une présence fantomatique, sa matérialité se trouve dans l'oppression qu'elle fait peser sur celui ou sur celle qui l'a convoquée car c'est une présence créée par soi-même et pour soi-même dans laquelle il n'existe pas de véritable ouverture et cette présence fantomatique écrase celui qui en est le malheureux bénéficiaire.

Le corps de notre prochain est le lieu de l'accomplissement. Les textes du Nouveau Testament regorgent de ce rappel :

« J'ai eu faim... J'ai eu soif... J'étais un étranger... J'étais nu... J'étais malade... J'étais en prison... » (Mt 25, 35-36).

L'accomplissement est dans la rencontre.

« Je vous exhorte donc, frères, par les compassions de Dieu, à offrir vos corps en sacrifice vivant saint agréable à Dieu : c'est votre culte raisonnable » (Rm 12,1)

Il n'y a pas d'autres demeures de l'amour en ces temps derniers, ces temps d'accomplissement, que les corps de la rencontre.

« Avons-nous besoin, comme certains, de lettres de recommandation pour vous, ou de votre part ? Notre lettre c'est vous, écrite dans nos cœurs, connue et lue

par tous les hommes. De toute évidence, vous êtes la lettre du Christ confiée à notre ministère, écrite non avec de l'encre, mais avec l'esprit de Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, sur vos cœurs. » (2 Co 3, 1-3)

II

Le livre, *mass media* pour reconnaître

Mais le temps passe et pour la deuxième génération des chrétiens, celle qui ne s'est pas couchée sur la poitrine de Jésus, qui n'a pas eu les pieds lavés par Jésus, le besoin d'une trace se fait sentir.

Qu'est-ce qui a bien pu pousser les hommes à écrire ? Avaient-ils perdu l'accomplissement et tentaient-ils vainement par l'Écriture d'en garder une trace ? Ou voulaient-ils tout simplement multiplier les moyens d'annoncer la bonne nouvelle, le livre devenant alors *mass media*, un moyen de communication plus large que le corps proclamant ? Ou encore s'agissait-il de confirmer, et seulement cela, une bonne nouvelle déjà entendue et déjà vécue ? A ce propos le prologue de l'évangile de Luc donne de précieuses indications :

« Il m'a paru bon, à moi aussi, après m'être soigneusement informé de tout à partir des origines, d'en écrire pour toi un récit ordonné, cher Théophile, afin que tu reconnaisse la solidité des paroles que tu as reçues. » (Lc 1, 3-4)

Ainsi le livre est second par rapport à une annonce, il n'est destiné qu'à permettre la reconnaissance de quelque chose que l'on sait déjà.

Mais le livre, qui entre avec cette humilité dans la vie des chrétiens, va occuper une place de plus en plus importante, de plus en plus centrale dans cette vie. Plusieurs écrivains écrivent les mêmes choses, ils se répètent et se copient. Il faut intervenir, relever ce qui semble correct, choisir. C'est le temps du canon. Le Livre prend sa place dans la vie des chrétiens. Prend toute la place ? Le Christianisme qui est foi en un corps prend alors le risque de devenir une religion du Livre. Les livres sont saints car ils portent la trace du seul saint. L'absence du corps, parti depuis si longtemps alors qu'il avait prophétisé un retour rapide, rend l'attachement au Livre encore plus fort. Puisque le retour ne se

produit pas, on s'accroche à ce que l'on a et ce que l'on a est un recueil de textes plus ou moins bien conservé, plus ou moins complet ².

C'est alors le temps d'un récit qui prend des formes différentes au fur et à mesure que le temps passe et que le corps ne revient pas et dont les Actes des Apôtres nous donnent presque une chronologie précise : récit oral tout d'abord comme nous venons de le voir (Ac 3, 1-10), puis épistolaire (Ac 15, 20-29) ; enfin récit « biographique » avec la rédaction plus tardive des évangiles.

Il faut raconter la traversée de ce corps. Il faut décrire ses gestes, ses paroles, ses attitudes. Les écrivains écrivent que le corps mettait de la salive sur ses doigts pour guérir les yeux des aveugles, qu'il se ceignait d'un bandeau pour laver les pieds de ses disciples et qu'il laissait une femme lui essuyer les siens avec ses cheveux. Rien ne nous est épargné du soin qu'il aura à se faire toucher et à toucher, surtout quand il faudra témoigner de cette condition nouvelle, inconnue jusqu'alors, qui est celle du corps glorieux : un corps qui traverse les portes fermées, qui mange, qui demande qu'on le touche (à Thomas) ou qu'on ne le touche pas (à Marie Madeleine) à dix versets d'écart (Jn 20, 17 et 27). Et enfin ce corps qui demande qu'on le prenne (Mc 14, 22), qu'on le prenne et qu'on le mange (Mt 26, 26), qu'on le prenne et qu'on le mâche et qu'on le croque (Jn 6, 54).

Les évangélistes sont des écrivains qui ont la dure tâche d'appeler à la foi en un corps. Ils ont la tâche ardue d'écrire que l'accomplissement réside dans la faiblesse et la fragilité d'un corps humain semblable à tous les corps humains. Imaginons ces hommes penchés sur leur parchemin, munis d'une plume de scribe, à peser les mots, les expressions qui seront les plus charnels, les plus corporels, les plus matériels. Quand l'Église naissante devra faire le tri entre les différents récits évangéliques, elle écartera l'évangile de Thomas qui est un recueil de paroles de Jésus de Nazareth. Ce qui doit être écrit est le passage de la chair et non un recueil de maximes, l'enjeu du récit évangélique est de faire comprendre l'Incarnation.

2. Cette incomplétude, cette mauvaise conservation fera naître plus tard, bien plus tard, une science propre : la critique textuelle qui travaille non pas sur l'annonce de la bonne nouvelle que le livre confirme mais sur la vérité « historique » du texte, comme si la vérité était d'ordre textuel.

Comment écrit-on avec des signes et des traits le passage de la chair ? Est-ce de talent dont ces hommes – qui en avaient si peu (voir les critiques des écrivains antiques à l'égard du style littéraire du Nouveau Testament) – ont besoin ? Est-ce de vocabulaire, de palettes d'expressions, d'imagination narrative dont il est question ?

Le Concile Vatican II a réaffirmé la part humaine dans l'écriture indissociablement unie à la part divine :

« En vue de composer ces livres sacrés, Dieu a choisi des hommes auxquels il eut recours *dans le plein usage de leurs facultés et de leurs moyens*, pour que, lui-même agissant en eux et par eux, ils missent par écrit, *en vrais auteurs*, tout ce qui était conforme à son désir, et cela seulement » ³.

Et les pères conciliaires d'affirmer dans la phrase précédente que tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament « ... ont Dieu pour auteur... » ⁴

Ainsi le mot « auteur » est employé pour celui qui tenait la plume et Celui qui ne la tenait pas. Ambiguïté qui va permettre d'entrer dans la compréhension véritable du statut des livres saints.

III

Du bon usage du livre

Saint Augustin permet au début de *La Doctrine Chrétienne* de faire la distinction entre les supports du message et le message :

« Il y a des choses qui sont objet de jouissance, d'autres objets d'usage, d'autres des sujets qui jouissent et qui utilisent. Celles qui sont faites pour la jouissance nous rendent heureux ; celles qui sont faites pour l'usage nous aident dans notre marche vers le bonheur, et sont comme des échelons qui nous permettent de parvenir jusqu'à celles qui nous rendent heureux, et de nous y fixer. Quant à nous qui jouissons et qui utilisons, nous nous trouvons placés entre les unes et les autres, et si nous voulons jouir de celles qui sont faites pour l'usage, voilà notre course gênée, et parfois même déviée, si bien que nous sommes ou bien retardés dans l'accès à la possession des choses faites pour la jouissance, ou bien ramenés en arrière, entravés que nous sommes par l'amour des biens inférieurs » ⁵.

3. Constitution dogmatique *Dei Verbum*, § 11.

4. *Idem*.

5. AUGUSTIN, 11/2, *De Doctrina Christiana*, Livre I, A, III, 3, p.79, (Bibliothèque augustiniennne) I.E.A., Paris, 1997.

Ce qui distingue le livre et le corps, c'est que le deuxième est appelé à l'éternité, pas le premier. La jouissance est donc du côté du corps alors que le livre est du côté de l'usage. Pourtant le livre annonce cet accomplissement. La relation devient inextricable : seul le corps est appelé à la jouissance mais il ne peut le savoir sans le livre qui l'annonce. C'est pourquoi le livre peut devenir prétentieux, peut croire qu'il passe de l'annonce de l'accomplissement à l'attente de l'accomplissement. C'est tout le débat autour du livre de l'Apocalypse.

Ce livre est un livre de figures par excellence. Un livre principalement de figures. C'est pourquoi on en a fait un livre pour patienter, un livre pour attendre, bref un livre vétérotestamentaire. Écrit parce que le corps n'est pas encore revenu. Comment ne pas voir dans l'Apocalypse une « régression » au sens où la venue sur terre du Christ avait achevé, avait accompli quelque chose, et que le temps était suspendu ? Or le Livre de l'Apocalypse réintroduit une attente, quelque chose à venir.

« L'auteur de l'Apocalypse est quelqu'un qui, comme tout homme désormais, vit dans le temps où la Chose à voir fait peser le poids de son absence et pourtant réitère visuellement la promesse de donner sa présence en des Noces accomplies pour toujours » ⁶.

L'Apocalypse nous fait-il retourner dans le monde juif ? Dans quelle mesure cela ne remet-il pas en cause l'achèvement, l'accomplissement que décrivent les évangiles ? Est-ce que, comme François Martin l'écrivait dans une très belle phrase, :

« Au temps de la différ~~ance~~ance, l'écriture est la sûre demeure où le sujet est gardé pour l'amour et dans l'amour » ? ⁷

A cette lecture vétérotestamentaire de l'Apocalypse, s'oppose une lecture néotestamentaire du livre comme l'a faite Eugenio Corsini ⁸. L'Apocalypse n'est pas un livre de figures à venir (c'est pour cela que l'Église a condamné le millénarisme qui utilisait le dernier livre de la Bible comme des prédictions). L'auteur est bien un prophète et un visionnaire mais le prophète ne prédit pas l'avenir, il lit les signes opérés jadis par le Seigneur et les interprète. En cela, Jean de Patmos

6. François MARTIN, « L'auteur identifié, l'auteur autorisé », *Lumière et Vie*, n° 227, avril 1996, p. 18.

7. *Idem*, p. 19.

8. Eugenio CORSINI, *Apocalypse maintenant*, Le Seuil, Paris, 1984.

est, lui aussi, un historien. Les figures ne renvoient pas à l'avenir, elles renvoient au passage de Jésus sur terre et aident à comprendre ce passage. C'est pourquoi la véritable conversion est un simple retournement sur le passé :

« *Et conversus sum... et conversus vidi.* » (trad. de la Vulgate)
Ap 1,12.

C'est parce qu'il s'est retourné qu'il a vu. Le livre ne sert qu'à se retourner, qu'à se convertir. Notre occident actuel peut difficilement entendre de tels propos, lui qui est obsédé par le futur, où le progrès fait rage et où l'on attend tout de l'avenir, sous la forme du Grand Soir ou d'une Parousie mal comprise.

Deux passages du Livre de l'Apocalypse traitent de la relation du livre et du corps. Dans le premier (Ap 5) un livre cacheté ne peut être ouvert que par l'Agneau égorgé ; dans le second (Ap 10) un petit livre déjà ouvert est ingurgité par le visionnaire. Si l'on adopte la lecture d'Eugenio Corsini, ces livres sont des figures du passé : le livre présenté à l'Agneau est la vie du Père transmise au Fils, œuvre de rédemption et de salut⁹. Dans le second texte, le livre est plus petit et déjà ouvert, il n'est pas destiné à être lu mais mangé. Alors que le visionnaire veut lui-même écrire, on l'en empêche. Le temps n'est plus au livre, ni au livre lu, ni au livre écrit ; même sa manducation est amère. La rupture des sceaux du Livre de vie au chapitre 5 débouche sur la diminution du livre par rapport au corps au chapitre 10 puisque le visionnaire, le prophète, est appelé à annoncer la révélation. La parole du prédicateur, prophète qui interprète l'histoire, est désormais première. Son corps parlant et prêchant fait disparaître le livre.

IV

Les matérialités de la réalité

Mais le message de l'Apocalypse n'est pas parvenu jusqu'à notre société qui se lamente de la perte de l'habitude de la lecture par les jeunes générations et de son remplacement par la consommation des images, notamment celles de la télévision (mais qui commence elle aussi à

9. *Idem*, p. 125.

être dépassée par l'utilisation interactive des jeux vidéo et du réseau Internet). Il y a dans cette désolation une erreur d'appréciation. Peu importe que les livres soient ou non lus. Peu importe même qu'un jour ils disparaissent, ils ne sont qu'un support matériel qui durera le temps que la matière correspondra à ses utilisateurs. Il est des cultures dont le livre est absent, cela n'a nullement empêché la transmission de l'essentiel, le support matériel était autre.

D'ailleurs le livre ne fut pas toujours le seul support matériel du message. *L'image* a été très vite au centre d'une querelle théologique. Elle avait un avantage par rapport au simple livre, elle laissait *voir* la figure, le visage qui avait sauvé le monde. Mais l'un des arguments des iconoclastes au VIII^e siècle était que l'image était une étape « pré-résurrectionnelle » et que par conséquent, elle représentait une étape périmée de la Révélation et qu'il était impossible de représenter le temps actuel de l'accomplissement. Ce refus des iconoclastes est une affirmation de l'effectivité du salut, de son accomplissement contre ceux qui veulent faire patienter avec des images. Il n'y a pas d'autre image de Dieu que l'être humain sauvé.

Depuis un gros siècle, l'image – devenue animée – est le premier support des messages. L'image montre des corps et des corps en mouvement et des corps qui parlent et que l'on entend. Et quand les écrivains sacrés peinaient à décrire les gestes du corps du Christ, utilisaient des mots qui convoquaient l'imagination du lecteur, quand les peintres d'icônes peinaient à représenter la Trinité, l'image animée fait voir et entendre le corps. L'image rend présent le corps par la vue et par l'ouïe quand seul l'intellect, même sous sa forme imaginative, était convoqué pour la lecture.

Mais il manque encore l'essentiel. Des cinq sens de l'homme, il en reste trois (le toucher, le goût et l'odorat), orphelins de la présence. Le corps est destiné à être touché et tout support matériel qui ne permettra pas cela est destiné à être rejeté à plus ou moins long terme, ce sera le cas de la télévision qui ne fait appel qu'à deux sens sur cinq.

Dans le film troublant de David Cronenberg, *eXistenZ*, il est possible de brancher son corps sur des jeux vidéo. Celui qui joue n'est plus alors seulement en contact par la vue et l'ouïe avec les images mais il est *dans* l'image. Grâce à une prise logée dans son cou, son système nerveux est connecté à un lieu et dans un temps autres que les siens. La totalité de ses cinq sens est en rapport avec ce nouveau monde. Il

suffit de le débrancher pour le faire revenir dans son lieu et dans son temps réels. Mais le film se développe de telle manière que le spectateur se perd peu à peu entre la réalité et le jeu. Il ne sait plus ce qui est réel et ce qui est virtuel. Et quand la mort frappe à la fin du film, les spectateurs sont persuadés d'être encore dans le jeu vidéo, dans la virtualité alors qu'il se révèle qu'ils étaient restés dans la réalité.

Le trouble dans lequel jette ce film vient de ce que le toucher, ce dernier bastion encore impossible à prendre, tombe. Mais c'est la mort qui atteint celui qui entre dans ce jeu, parce qu'il y a confusion entre matérialité et réalité. La matérialité d'un corps n'est pas sa réalité. De l'aveu même du réalisateur d' *eXistenZ*, il s'agissait dans ce film de « créer » une réalité (ce qui n'a pas empêché les diffuseurs d'inscrire en haut de l'affiche du film cette phrase « On ne joue pas avec le réel »). C'est donc bien de réalité dont il pense traiter alors qu'il ne traite que de matérialité de la réalité. Or la révélation chrétienne rappelle que la réalité est donnée et que les supports (créés par l'humanité) qui dévoilent la révélation ne peuvent pas se substituer à ce qui a été donné. Créer une matérialité ne suffit pas à dire ce qu'est la réalité. Nous avons l'usage de la matérialité que les hommes créent pour eux-mêmes ; la réalité, elle, nous introduit dans quelque chose que nous ne connaissons pas.

Enfin, notre société connaît depuis quelques années le succès d'un nouveau support qui peut lui faire croire qu'elle a enfin trouvé le lien entre la chair et l'écriture. Avec le tatouage, le *piercing*, le *body art*, la scarification voire l'automutilation, le corps devient à la fois message et support ¹⁰. Mais même dans ce cas, il y a erreur d'appréciation et confusion car on *se* fait tatouer, on *se* fait percer etc... c'est-à-dire que l'on écrit soi-même sur son propre corps ce que l'on veut y porter ; c'est-à-dire que la rencontre, seule réalité donnée, est encore absente. C'est l'homme ou la femme qui écrit sur son propre corps les traces qu'il ou qu'elle veut porter. Ce sont souvent les jeunes qui ont recours à cette écriture, les plus âgés lisent déjà dans leurs rides, leurs cicatrices et les plis de leurs corps, une écriture que les autres ont laissé sur eux. S'il est une écriture réelle, c'est bien celle-là, celle que les autres ont inscrite au fil des ans sur les visages et les corps

10. David LE BRETON, *Signes d'identité*, Métailié, Paris, 2002.

de leurs proches. Contrairement à ce que pensent ceux et celles qui se précipitent chez leur chirurgien esthétique pour effacer ce qu'ils croient être l'outrage des ans, les creux de nos corps sont les empreintes de ceux à qui nous avons remis nos vies. Le temps n'existe plus (Ap 10, 6), les traces inscrites sur nos corps ne sont donc pas ses outrages, ce sont les preuves que la rencontre a eu lieu et ce sont les seules traces que le chrétien reconnaît comme des éclats de la gloire de Dieu inscrits sur leurs fronts.

*"Et il savait lire. Pas les livres, ça tout le monde peut lui, ce qu'il savait lire, c'était les gens".*¹¹

Jean-Michel POTIN

Dominicain

11. Alessandro BARICCO, *Novecento : Pianiste, Mille et Une Nuits*, Fayard, Paris, 1999^e (Milan, 1994).

Le Service Incroyance-Foi et
la Mission de France

proposent

Le Journee-
Debat

Samedi 16 novembre 2002
(9h-17h)

Salle Jean-Paul II
(Université Catholique)
25, rue du Plat - LYON

La mort,
question
pour les vivants.
Croyants et
incroyants
invités au dialogue

Brusque ou naturelle, la mort n'épargne personne.
Qui n'est bouleversé dans sa propre vie par la disparition d'un proche ?
Qui ne s'interroge sur sa propre mort ?
"La vie continue", "il faut faire le travail de deuil", "maintenant, il est heureux",
...sont des expressions qui relèvent d'une philosophie stoïcienne, de la psychologie
ou de la religion ;
Mais sont-elles à la hauteur de l'enjeu de l'irruption de la mort dans la vie ?
Chacun se fait une représentation de la mort à partir d'une position philosophique
personnelle et/ou d'un choix religieux.
L'objectif de la journée du 16 novembre 2002 est de permettre un échange et un
approfondissement entre personnes de toutes convictions philosophiques et/ou
religieuses sur l'impact que l'expérience de la mort peut avoir dans l'orientation
d'une existence.

Intervenants

Hervé Rigot-Muller, philosophe ■ Bernard Michollet, théologien

DIALOGUE DEBAT EN CARRÉFOIRS ET TABLE RONDE
AVEC DES PARTICIPANTS DE TOUTES CONVICTIONS

Renseignements

Hervé BUATIER 544, rue des Baudières 01340 ATTIGNAT ■ 04 74 30 92 12
Et options e-mail : sif.centre-est@wanadoo.fr

Frais d'inscription à la journée : 12 €

Le statut du *Livre* dans les monothéismes : quelques enjeux

I

Le statut du livre dans les monothéismes : quelques enjeux

Les monothéismes méditerranéens font jouer un rôle central à leur *Livre* de référence. Lorsqu'ils sont pris comme des systèmes symboliques ayant chacun une structure originale, le judaïsme, le christianisme et l'islam apparaissent avec quelques traits communs, mais aussi avec des dissemblances théologiques nettes. Les traits communs bien connus sont l'affirmation forte de Dieu pensé comme créateur, s'intéressant particulièrement à l'homme et s'adressant à celui-ci pour lui fournir les moyens d'un salut éternel. C'est dans ce cadre théologique esquissé sobrement que prend place un *Livre*. L'étude de sa place au sein du système religieux qu'il est censé normer manifeste la complexité des rapports qu'il entretient avec l'ensemble symbolique.

Une remarque préliminaire qui n'est pas sans incidences théologiques s'impose. L'interprétation du rôle que joue le *Livre* dans chacun des monothéismes n'est pas univoque.

Dans le judaïsme, la place des Écritures est en relation étroite avec celle de son commentaire, la *Mishna* et le *Talmud* ¹. Or selon les écoles, l'ampleur de l'interprétation qui accompagne chaque texte ou même chaque verset varie beaucoup. Sans critère interne absolu, le jeu ainsi installé dans le corpus des Écritures entre la Torah et les Prophètes ouvre à de véritables divergences. La mise en œuvre de la Loi s'inscrit dans un large spectre de pratiques allant de la ritualisation la plus étroite de la vie quotidienne au libéralisme le plus souple.

Le christianisme n'est pas plus exempt de cette caractéristique que le judaïsme. Pour penser la place de la Bible chrétienne, il ne faudrait pas oublier comment la tradition orientale a laissé davantage de place, à côté du texte canonique des Écritures, aux apocryphes que la tradition occidentale. Ce phénomène a encore des incidences théologiques sur les différences qui subsistent entre la tradition orthodoxe et la tradition catholique quant au rapport entre Tradition et Magistère ². Mais surtout, la Bible chrétienne s'est trouvée au cœur de la crise du catholicisme affronté à l'émergence de la modernité au XVI^e siècle. Ce sont les rapports à établir entre le *Livre*, le sujet croyant et l'institution ecclésiale qui étaient en cause. La crise fut telle que le canon fut remis en cause par Luther qui proposa, en quelque sorte, un canon dans le canon, l'épître au Romains centrée sur la question de la justification par la foi, pour désolidariser le *Livre* de l'institution ³. Cette évolution qui donna naissance au courant protestant marqua de son empreinte l'Église catholique romaine jusqu'au concile Vatican II. Même si dans une recherche concernant les religions, toutes les différences internes au christianisme ne peuvent être prises en compte, elles ne doivent pourtant pas être évincées.

Enfin, la religion du *Livre* par excellence qu'est l'islam est aussi traversé par diverses interprétations du rôle du Coran dans sa structure symbolique. Au cours de l'histoire différentes écoles sont apparues ⁴. Chacune lisait le *Livre* en faisant jouer un rôle particulier aux traditions du prophète et au contexte de lecture. Il est donc délicat de faire fi

1. Cf. *supra* COMEAU Geneviève, " Un regard sur le statut du Livre dans le judaïsme ".

2. La Tradition orientale s'est écartée du juridisme caractéristique de l'Occident.

3. La *sola scriptura* n'est pensable qu'en rapport avec l'affirmation de la foi individuelle en Dieu qui justifie en Jésus-Christ, pivot nécessaire pour une lecture droite.

4. Les écoles principales, au nombre de quatre, sont les écoles hanafite, malékite, chaféite et hanbalite. Elles font appel à des degrés divers à la raison et aux " actualisations ".

de cette histoire de la lecture du Coran même si le courant dominant actuel est porté à détacher le *Livre* de cette histoire. Bien que le *Livre* joue un rôle original dans la structure symbolique de l'islam, bien différent de celui que tiennent les Écritures dans le judaïsme ou le christianisme, il est nécessaire de maintenir entrebâillée la porte de l'histoire afin d'ouvrir l'avenir à de nouvelles lectures ⁵.

Pour réfléchir les enjeux de la place du *Livre* dans les monothéismes méditerranéens, au terme des études spécifiques, trois axes de recherche se dégagent. Le premier concerne le rapport au temps, la question de l'origine et de *l'eschaton*, et finalement le problème de l'histoire. Le deuxième est sous-jacent à la recherche. Il s'agit de la conception et de place de la raison donnant son statut au *Livre* dans la structure symbolique religieuse. Enfin, lié à ces deux axes fortement anthropologiques, apparaît la question du type de Révélation en jeu, ainsi que la figure de Dieu en cause. Pour conclure, une clé de compréhension du statut des Écritures dans le christianisme sera proposée, articulant en la figure de Dieu révélé les dimensions anthropologiques du temps et de la raison.

I

Le *Livre* dans son rapport au temps

Le judaïsme

Le rapport des Écritures au temps, dans le judaïsme, est inséparable de l'histoire du peuple mise en récit par le même *Livre*. Les Écritures comme Torah et Prophètes se situent en écho à l'histoire du peuple. Le fait que la Torah joue un rôle particulier dans le *corpus* ne nie pas cette dimension historique, caractéristique des Écritures. Le statut particulier de la Torah met d'autant plus en relief le caractère historique des Écritures. Les prophètes n'ont eu de cesse de mettre en rapport la vie concrète du peuple, ses choix politiques avec la référence qu'est la Torah. D'emblée, en s'inscrivant dans la tradition d'interprétation du texte, ils la valorisent. Ils la maintiennent ouverte en renvoyant les lecteurs à la quête d'un sens dépassant l'observance extérieure.

5. Cf. *supra* MOREAU Luc, "Le noble Coran".

Ils rejettent des types d'interprétation qui instrumentalisent le texte au service des coutumes au profit de la visée proprement révélatrice de Dieu qui s'est montré dans l'histoire du peuple ⁶.

En ce sens, les Écritures, dans le judaïsme, accompagnent une histoire. Elles se présentent comme un texte accompagné de ses multiples interprétations. Puisque venant de Dieu, elles sont pensées comme une source inépuisable de découvertes. Elles constituent le ressort d'une interprétation sans cesse relancée. La Torah est pour une part constitutive de l'identité du peuple et d'autre part apparaît également comme le don que Dieu fait à son peuple. Donnée à Moïse, elle est donnée pour le peuple déjà là. En ce sens, la Torah et le peuple se situent relativement l'un à l'autre, sans qu'il soient dissociables. Et ainsi, inscrit dans l'histoire, la Torah entretient un rapport original au temps. Elle se donne à l'interprétation puisque le temps est ouvert à l'espérance messianique. La Torah ne peut clore le temps puisqu'elle l'ouvre au don d'un avenir au peuple.

Ce rapport pourrait être figuré comme un nœud qui unit indissolublement la Parole de Dieu avec le peuple qui l'accueille dans son histoire. Son origine n'offre pas de véritable prise, pas plus que sa finalité puisqu'elle est chargée d'ouvrir le temps à une espérance messianique non représentable. Cette caractéristique peut expliquer pourquoi les interprétations les plus contradictoires ont toujours cohabité sans qu'aucun magistère unanimement reconnu n'offre de discriminant absolu. Le temps est celui de l'interprétation du *Livre* tendue vers l'espérance qu'y discernent les lecteurs.

L'islam

Le rapport du *Livre* à l'histoire dans l'islam pourrait sembler similaire au lecteur inattentif du Coran. Pourtant, la problématique théologique est bien différente. Le Coran fait de nombreuses fois référence au *Livre* ⁷ donné aux prophètes antérieurs. Mais ce qui surprend

6. La recherche historique montre que le prophétisme a joué un grand rôle dans l'avènement du judaïsme. La Torah comme l'ensemble écrit connu aujourd'hui remonte au tournant de l'exil.

7. *Al-Kitâb* (le Livre) revient 230 fois dans le Coran avec un sens parfois difficile à cerner. Par exemple, "Si tu es dans un doute sur ce que Nous avons fait descendre vers toi, interroge ceux qui récitent l'Écriture [révélée] avant toi." (X, 94) [Traduction Blachère]

le lecteur juif ou chrétien, c'est – outre le fait que les prophètes mentionnés ne sont pas tous des personnages bibliques ou bien même ne sont pas désignés comme prophètes dans la Bible – que le *Livre* auquel il est fait allusion est toujours pris comme un document en soi⁸. Le *Livre* en question n'est jamais décrit à partir de ses composants, ni de son contenu. Le *Livre* est désigné comme une réalité qui, finalement, est référée au *Livre* par excellence qu'est le Coran.

Ce qui concerne l'apparition de ces livres est réduit au strict minimum. Les *livres* ont été donnés aux prophètes qu'étaient Moïse ou Jésus dans un état de perfection absolue. Mais ces *livres* ont été malmenés par ceux qui les gardent dans leur héritage. Personne n'a plus accès à ces *livres* parce qu'ils ont été corrompus par ceux qui se sont détournés du Dieu unique en lui associant d'autres dieux. Ces livres renvoient donc toujours à une origine précise : ils ont été donnés par Dieu au prophète. Ils renvoient à un état de perfection caractérisée comme pureté originelle. L'histoire des croyants qui ont conservé ces livres est celle d'une dégradation de leur foi au Dieu unique qui a eu pour conséquence une altération du contenu des livres. Le Coran est alors donné pour sortir de cette situation. Il est parfait en ce sens qu'il est définitivement clair. Il remet le lecteur en face du message divin originel qui est occulté dans les autres livres du fait de leur falsification.

La problématique théologique repérable à partir de cette présentation du Coran par rapport aux autres livres concerne la pureté originelle de la foi en Dieu. La foi en Dieu est originellement pure : tout homme naît musulman. Les livres donnés par Dieu à différents prophètes étaient destinés à ramener les hommes à cette pureté originelle. Leur falsification par les autres croyants a conduit Dieu à donner un nouveau *Livre* qu'il ne faudra pas falsifier de nouveau. En effet, le risque existe toujours parce que, finalement, le temps dans lequel s'ouvre l'interprétation du *Livre* est celui de la faiblesse. Le temps éloigne du don originel. Il est, par essence, dangereux pour le lecteur du *Livre*. Celui-ci, pour ne pas retomber dans les travers des autres lecteurs des livres donnés par Dieu, doit donc se garder d'interpréter.

8. "Nous leur avons donné comme successeur Jésus, fils de Marie, déclarant véridique ce qui, de la Thora, était antérieur à lui et lui avons donné l'Évangile contenant Direction et Lumière et Admonition pour les Pieux." (V, 46).

Dieu a remédié à cette difficulté en donnant un *Livre* définitivement clair. Finalement, le temps n'ouvre pas à un état nouveau du croyant. Il est porteur d'un avenir dans la mesure où le croyant lutte contre son usure pour revenir à la pureté de la foi originelle et s'y installer définitivement. Là sera son bonheur.

Le christianisme

La configuration chrétienne est bien autre. Le rapport au temps est radicalement transformé par l'événement de la mort-résurrection de Jésus confessée par celui qui y reconnaît la source de son salut. Le chrétien n'est pas d'abord le membre d'un peuple qui reçoit des Écritures⁹, mais celui qui confesse que l'origine de sa propre vie se situe au nœud de l'histoire et de la méta-histoire. Il n'est donc pas non plus un croyant qui rejette le rapport à l'histoire car il se veut disciple d'un homme concrètement situé dans l'histoire, Jésus de Nazareth. Il se situe dans un temps nouveau, le temps de l'accomplissement qui travaille le temps de l'histoire afin de devenir manifeste. Les Écritures ne sont plus là pour ouvrir le temps de l'histoire car il a été ouvert par l'événement de la mort-résurrection de Jésus. Le temps ainsi lesté de cet événement a pris la courbure de l'accomplissement¹⁰. Les Écritures témoignent de cette nouvelle courbure du temps en donnant à reconnaître les signes de l'état nouveau dans la chair de ceux qui confessent l'origine de leur salut en Jésus-Christ. Les Écritures, en indiquant la transformation de la chair, sont données pour ouvrir le croyant à sa relation renouvelée en Jésus-Christ.

Les Écritures chrétiennes, dans leur genèse même, se présentent comme travail d'interprétation de l'expérience de ceux qui affirment reconnaître leur origine en Jésus-Christ mort et ressuscité. L'expérience qu'ils font leur est révélée comme étant celle de Jésus-Christ mort et ressuscité au cœur de leur vie concrète¹¹, comme une maturation inattendue. Les caractéristiques du temps nouveau relèvent de la plénitude, de l'accomplissement en cours de manifestation. Le temps

9. Cette définition se réfère à l'expérience des premiers chrétiens. Elle retrouve une actualité dans une société sécularisée.

10. Cf. *supra* POTIN Jean-Michel, "La page blanche de la chair".

11. Les anges ou les personnages au tombeau vide symbolisent l'origine révélée de l'interprétation des événements.

est lourd de cette potentialité de la manifestation de l'accomplissement donné en Jésus-Christ. Il prend une valeur positive puisqu'il permet au lecteur de poursuivre l'enrichissement de son interprétation des Écritures. L'origine à laquelle il est référé est l'événement de la mort-résurrection de Jésus-Christ accueillie dans la foi comme source de transformation par le croyant.

Le lien qui unit les Écritures au temps est de l'ordre du déploiement des signes de l'accomplissement donné en Jésus-Christ. Le lecteur des Écritures est invité à l'interprétation sans cesse renouvelée du texte, interprétation qui lui permet d'entrer plus en profondeur dans la réalité temporelle nouvelle, celle de la fin. L'histoire qu'il connaît n'a plus la même signification puisqu'elle est devenue fondamentalement manifestation – dans la douleur – de la réalité fondamentale que constitue l'expérience transformatrice de la mort-résurrection de Jésus-Christ. Le rapport des Écritures au temps est d'abord eschatologique, au sens où la transformation opérée est déjà là mais reste espérée dans sa manifestation plénière.

II

Le Livre dans son rapport avec la raison

Le judaïsme

S'il est un courant religieux qui a valorisé la raison, c'est sûrement le judaïsme par la place qu'il a toujours donnée à l'interprétation des Écritures. Ce point acquis, il suffit de plonger dans la lecture des prophètes ou dans les commentaires pour comprendre que l'interpellation divine se fonde davantage sur la raison que sur un décret divin. Il est étonnant de rencontrer dans les Écritures ces dialogues entre les hommes et Dieu au cours desquels Dieu accepte de modifier son attitude¹². Loin d'être des digressions plaisantes, elles symbolisent véritablement l'estime dans laquelle Dieu tient la raison humaine. La Torah, elle-même, est donnée en langage humain pour que l'homme entende la Parole et afin que la raison soit respectée dans toute son envergure. La destruction des premières tables écrites par Dieu lui-même est un

12. Les cas célèbres d'Abraham ou de Job attestent de ces relations étonnantes.

signe qui oriente l'interprétation dans cette direction ¹³. La Parole de Dieu se donne dans le langage humain, dans une œuvre de raison.

Ce qui pourrait être interprété comme une relativisation de la manifestation de la Parole de Dieu n'est pourtant que la conséquence de cette manifestation. Pour qu'il y ait manifestation, pour qu'il y ait révélation de celui qui ne peut être l'objet d'aucune représentation, d'aucune image ¹⁴, il est nécessaire que la Parole soit "homogène" à la raison à laquelle elle s'adresse. Cette homogénéité du lieu de la rencontre de Dieu avec l'homme, la Parole, est ainsi le signe le plus fort qui soit donné de la valeur que Dieu accorde à la raison de l'être qu'il a créé à son image.

Dans le même temps, cette valorisation de la raison joue comme le signe le plus fort du respect de la transcendance divine. En effet, le *Livre* offre un accès à la Parole sans qu'une mainmise sur celle-ci puisse avoir lieu. L'étude du texte, sa méditation, son ouverture à une interprétation infinie – comme c'est le cas pour tout type de texte – garantissent que l'homme se met à l'écoute de la Parole, sans jamais pouvoir mettre la main dessus. L'homme se situe comme l'écoutant de cette Parole qui advient dans le texte. Et alors, la familiarité entre Dieu et l'homme que nous rapporte les Écritures devient le signe que les deux interlocuteurs sont "bien dans leur peau (!)". Ils ne craignent pas une remise en cause de la part de l'autre. Ils ne craignent pas une volonté de mainmise de l'autre qui remettrait en cause leur identité propre.

L'islam

L'islam s'inscrit dans la perspective de la valorisation de la transcendance divine qui, d'ailleurs, n'exclut pas une proximité très grande avec l'homme. Il insiste d'une façon toute particulière sur la distinction entre le Créateur et ses créatures. C'est cette approche de Dieu qui articule toutes les autres assertions à son propos. La raison de cette insistance réside dans le rejet de toute idolâtrie, de tout "associationnisme ¹⁵". Dans cette perspective, tout ce qui paraît jeter

13. Il fallait que les tables fussent rédigées de mains humaines pour être reçues.

14. L'interdit de l'image mérite d'être souligné dans une société du tout-image.

15. L'essence du péché est d'associer à Dieu d'autres êtres.

la confusion sur les statuts respectifs de Dieu et de l'homme est banni. Ce qui est en jeu, c'est la pureté originelle de la foi fondée sur la clarté de la distinction des mondes : Dieu d'une part et les créatures d'une autre.

Cette interprétation du dualisme métaphysique induit une difficulté quant au statut du Coran. Le Coran est présenté comme la version rectifiée du *Livre*, version définitive qu'il faut protéger d'éventuelles futures falsifications. Le Coran est réputé clair ¹⁶, parfaitement clair, ne nécessitant aucun travail d'interprétation. Pourtant un travail d'interprétation a bien eu lieu durant environ trois siècles. Quelques-uns qui voudraient le reprendre aujourd'hui se heurtent au courant majoritaire qui comprend cette période comme celle de la mise en forme définitive de la compréhension du texte ¹⁷. Une fois acquise, cette compréhension normée accompagne le Coran comme son ombre. Ce travail, fruit de la raison, est difficile à intégrer dans la perspective du dualisme métaphysique de l'islam. Pourtant au X^e siècle, il y avait encore sept lectures admises du Coran ¹⁸.

Les débats qui ont porté sur le caractère créé ou incréé du Coran relève également de cette problématique ¹⁹. La fixité du texte est centrale pour penser la pureté originelle du *Livre*. En conclusion, même si l'histoire avait retenu le caractère créé du Coran, la difficulté aurait ressurgi. Les difficultés d'interprétation de passages obscurs – combinés éventuellement à des problèmes d'établissement du texte – conduisent à une double observation. Elles sont considérées comme des défis pour la raison. Mais elles sont aussi assimilées à des traces de la transcendance divine. De ce fait, aucun homme ne peut les réduire. Elles sont le signe de la transcendance de la Parole. Ainsi, la raison entretient un rapport au *Livre* qui souligne ses capacités à relever le défi de la compréhension ainsi que ses limites et sa faillibilité. La perfection du texte, érigée en dogme, renvoie à une pureté et une

16. "Par l'Écriture explicite !, Nous avons fait de [celle-ci] une Prédication en arabe !" (XLIII, 2-3)

17. Ce courant compte dans ces rangs des militants tels que la sociologue Leïla BABES (*Loi d'Allah, loi des hommes*, Albin Michel, 2002).

18. Sur cette question délicate de l'établissement du texte coranique, cf. *supra* Gilliot Claude, "Un non-musulman cultivé et un chercheur occidental face au Coran".

19. Après de longs débats, le Coran a été reconnu comme incréé.

clarté originelles dont la raison témoigne par sa capacité comme par son incapacité à le déchiffrer.

Le christianisme

Avec le christianisme, une double perspective se met en place. D'une part, il est enraciné dans le judaïsme et à ce titre, il est d'emblée porté à accorder une grande place à la raison dans le respect de la transcendance divine. D'autre part, il est fondé sur Jésus, manifestation humaine de la Parole, "mise en chair" de la Parole de Dieu.

Compte tenu de l'enracinement juif, l'attitude par rapport au *Livre* pourrait être celle qui se rencontre dans le judaïsme. Mais, il en va différemment à cause de l'effet massif provoqué par l'affirmation du salut donné en Jésus-Christ sur la conception et le rôle de la Loi. En effet, le *Livre* centré sur la Torah et les commentaires qui l'accompagnent perd sa centralité du fait du déplacement du centre de gravité sur la foi en Jésus-Christ. De ce fait, les Écritures chrétiennes s'imposent comme un déplacement de l'intérêt porté à la Torah et à son interprétation. Elles sont centrées sur la place de Jésus-Christ par rapport à la Torah. Elles portent les traces de la lutte qui fut celle des premières communautés chrétiennes contre leur milieu d'origine ou contre l'introduction en leur sein d'interprétations visant à réduire la centralité du salut offert en Jésus-Christ ²⁰. Paradoxalement, les Écritures chrétiennes n'ont pas ouvert le champ de l'interprétation de la Torah. Elles se sont imposées comme normes d'interprétation en prenant Jésus-Christ confessé comme Sauveur comme clé de lecture. Et l'histoire a montré que c'est davantage la défense de cette clé qui fut l'enjeu des débats ultérieurs ²¹. Finalement, un durcissement apparaît dans cette direction.

Il faut s'intéresser à la clé pour voir resurgir un mode de lecture qui fasse droit au travail de la raison. L'intérêt porté à la "Parole faite chair" valorise au maximum le rôle de la raison. Le travail d'interprétation de cette manifestation de la Parole dans la chair souligne

20. Le combat de Paul pour la prééminence de la foi en Jésus-Christ sur la circoncision, signe de l'appartenance au peuple élu relève de cette problématique.

21. L'enjeu de l'élaboration des symboles de foi était la défense de la place de Jésus, unique Sauveur.

deux dimensions essentielles à relever. La Parole donnée à lire est inscrite dans la chair historique d'un homme ayant vécu à une époque précise. Elle n'est pas simplement portée par cet homme comme elle l'avait été par les prophètes. Une relation réciproque absolue entre la Parole et la vie de cet homme est affirmée. La Parole n'advient pas d'abord par le texte mais par la vie concrète d'un homme. Se mettre à l'écoute de la Parole consiste, pour le croyant, à "observer"²² la vie d'un homme dans la dynamique de sa destinée originale. Le texte surgit de cette rencontre-observation comme la norme de l'interprétation de la vie de Jésus. La raison ainsi mise en jeu relève de toutes les dimensions de la vie humaine. Il ne s'agit pas seulement d'interpréter un texte, mais d'interpréter une vie. Pour ce faire, la raison doit faire usage de toutes ses ressources.

La seconde dimension liée à l'Incarnation est son effet en retour sur la conception de la raison. La Parole de Dieu se fait raison dans le texte donné à l'homme. La Parole de Dieu faite chair est toujours une Parole faite raison. Mais dans ce cas, la raison est comprise dans toute son étendue manifestée par la vie humaine elle-même²³. La raison ne se limite pas à ce qui est sa noblesse, le langage, mais elle est étendue à l'homme. L'effet en retour de l'Incarnation est de manifester l'adéquation existant entre l'homme et la raison. Rien de ce qui est humain n'échappe à la raison, entendue comme l'essence de l'homme. L'effet de l'Incarnation est de mettre au plus près de l'homme la transcendance divine. Cela apparaîtra toujours comme une dilution insupportable pour la judaïsme comme pour l'islam.

En conclusion, le rapport qu'entretient le *Livre* avec la raison dans le christianisme est marqué par une ambivalence. D'une part, les Écritures chrétiennes en se recentrant sur Jésus-Christ confessé comme Sauveur et Seigneur entrent dans une problématique kérygmatische. Elles conduisent à exclure un travail interprétatif ultérieur. Mais d'autre part, elles ouvrent à une recherche illimitée pour que soit réalisée une vraie écoute de la Parole. L'histoire porte les traces de cette ambivalence dans les conflits qui ont entouré l'émergence des formulations conciliaires comme dans l'inventivité des formes de vie chrétienne destinées à manifester la "Parole faite chair".

22. La contemplation s'enracine dans une "observation", source de connaissance.

23. Il faudrait, ici, faire un travail important de recherche autour de la raison classique et des rationalités contemporaines.

III

La figure révélée de Dieu

Le judaïsme

Le *Livre* intrinsèquement lié à l'histoire du peuple met en relief la figure d'un Dieu impliqué dans les relations avec les hommes. Dieu se présente comme celui qui intervient dans l'histoire, ou comme celui qui fonde l'histoire dans la mesure où il en fournit la clé. Dieu présenté comme celui qui s'implique à tout moment dans les affaires humaines est aussi celui qui sait conserver une transcendance sans équivalent. Aucune confusion entre le statut divin et le statut des créatures ne s'insinue dans ces relations. La distance et la relation sont exprimées dans le concept d'Alliance instaurée par Dieu avec son peuple. Le *Livre*, dans ce cadre, joue un rôle de médiation de la connaissance de Dieu à l'œuvre au milieu de son peuple ²⁴. Il est le témoin de cette Alliance.

En effet, le *Livre* se présente comme un ensemble de récits faisant jouer à Dieu des rôles extrêmement variés au sein d'un peuple à la recherche de son identité. Il est écrit sur fond d'Alliance. Les pratiques qui peuvent être dégagées des Écritures ne résument pas son contenu. Elles apparaissent comme les signes de l'Alliance voulue par Dieu comme le cœur de sa relation avec ce peuple. Elles doivent être interprétées comme des éléments de la volonté de Dieu. Mais elles renvoient sans cesse à des plans supérieurs de cette volonté de Dieu culminant dans l'idée de libération.

Cette volonté est inscrite dans la perspective d'Alliance que Dieu présente à l'homme. Dans ce cadre, Dieu offre à l'homme une certaine connaissance de lui-même. Il se dévoile en acte ²⁵. Ainsi, à la fois, il reste caché et se montre. Comme promoteur de l'Alliance, il reste en retrait mais dans le même temps il se manifeste comme Dieu en relation

24. L'identité révélée à Moïse renvoie à cette action de Dieu : " Il dit : " Je suis le Dieu de ton père, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob. " [...] " J'ai vu la misère de mon peuple en Égypte [...]. Je suis descendu pour le délivrer [...]. " " (Ex 3, 6-8)

25. L'exégèse du fameux " Je suis qui je serai " (Ex 3, 14) prend de plus en plus en compte cette perspective.

avec son peuple. Il se montre au-delà d'une manifestation extérieure de sa volonté mais dans une manifestation de la source de sa volonté, son cœur. Il se montre impliqué dans la vie de son peuple.

Le judaïsme soutient le paradoxe de la transcendance de Dieu et de la manifestation de celui-ci dans le cadre de l'Alliance, manifestation qui dévoile son cœur. Les Écritures ont cette double dimension de présentation de la volonté de Dieu et de sa connaissance à partir de son implication dans la vie du peuple au titre d'une relation privilégiée avec celui-ci.

L'islam

Il est un point insuffisamment souligné à propos du contenu de révélation du Coran, c'est celui du caractère inatteignable de Dieu. En parfaite harmonie avec la lutte contre l'idolâtrie, Dieu est d'abord désigné comme transcendant. Il est respecté dans sa transcendance d'une façon maximale. Il reste méconnu – éventuellement même pour l'homme ressuscité²⁶. Et de ce fait, Dieu ne se révèle pas à proprement parlé dans le Coran. Il révèle sa volonté aux hommes quant à la conduite qu'ils doivent adopter au quotidien. Cette approche qui fait la grandeur de l'islam induit une relation avec lui empreinte de révérence qui doit marquer toutes les dimensions de la vie.

La figure révélée de Dieu coïncide avec celle de sa volonté pour les hommes. Ce qui est dit de Dieu est toujours rapporté à sa grandeur sans commune mesure avec une quelconque réalité créée. Dieu n'est pas pensé pour lui-même, car cela risquerait de donner prise à la fabrication d'images. La première conséquence de cette position théologique est que le Coran a pour rôle de créer un espace sacré autour de Dieu, celui-ci apparaissant comme le foyer de pratiques précises. Dieu est dévoilé négativement par les effets de sa volonté dans le monde des créatures. Son dévoilement est celui qui est possible pour les hommes qui doivent avant tout révéler leur Créateur.

L'islam pousse ainsi à son maximum le paradoxe d'un Dieu parfaitement transcendant et toujours ineffable qui s'adresse néanmoins à ses créatures. Tout ce qui risque d'induire une confusion des ordres

26. Un débat existe sur l'essence de la vision de Dieu pour ceux qui hériteront du paradis.

divin et humain est rejeté. Dans cette configuration, le *Livre* ne médiatise pas la Parole comme connaissance de Dieu, mais comme volonté de Dieu sur l'homme, la seule qui respecte les statuts respectifs de Dieu et de l'homme.

Le christianisme

Dans le prolongement du judaïsme, le christianisme reprend l'idée de la manifestation de Dieu dans l'histoire en affirmant sa maximalité dans la figure humaine du Verbe en Jésus de Nazareth. Il s'inscrit dans la tradition de la manifestation de la transcendance. Pourtant, en affirmant qu'en Jésus de Nazareth, la Parole s'est faite chair, il donne naissance à la plus importante aporie théologique qui soit. En effet, tout en maintenant le caractère transcendant de Dieu, il introduit ce qui peut être la plus insupportable des confusions entre Dieu et l'homme : l'affirmation que la Parole s'est faite chair en Jésus. Cette originalité du christianisme engendre des effets théologiques et anthropologiques.

Du point de vue théologique, la figure révélée de Dieu coïncide avec la concrétude de la destinée de Jésus de Nazareth. Elle semble remettre en cause le principe de la transcendance puisque tout langage utilisé pour parler de l'homme devient un langage utilisable pour parler de Dieu. Cette situation a enrichi d'une manière extrême le langage sur Dieu mais au risque de la dilution des concepts²⁷. Dieu qui entre ainsi en relation avec l'homme devient Dieu qui maximalise son approche de l'homme.

Une autre question théologique est apparue : celle de l'écart intauré entre la figure révélée de Dieu, la Parole faite chair et Dieu lui-même. Cette figure ne pouvait qu'être du côté de Dieu ou du côté du créé. En situant la Parole comme parfaitement divine tout en étant manifestée comme figure parfaitement humaine, on introduisait un écart en Dieu tout en maintenant son unicité²⁸. La théologie trinitaire issue de cette réflexion séculaire a été conduite parce que le principe d'une parole sur Dieu était affirmé fortement, parce que le principe d'une certaine connaissance de Dieu était acquis.

27. La "théologie de la mort de Dieu" est perçue par certains comme l'une de ces impasses.

28. Ces réflexions sont la source de la théologie trinitaire.

Dans cette situation, le *Livre* est au service de la découverte de cette Parole faite chair. Il constitue l'interprétation normée de tout discours sur Jésus, Parole faite chair. Ainsi, des distinctions apparaissent qui jouent un rôle dans la lecture des Écritures. Le *Livre* ouvre à l'écoute de la Parole manifestée en Jésus-Christ. Et celui-ci comme figure humaine de la Parole ouvre à Dieu. Cette situation théologique est une chance pour écarter les lectures fondamentalistes.

IV

L'Esprit Saint, clé de compréhension du statut du *Livre* dans le christianisme

Ce tour d'horizon destiné à suggérer la place du *Livre* dans la structure symbolique des différents monothéismes méditerranéens a montré – avec les limites inhérentes à un exercice difficile de croisements théologiques – que chaque ensemble religieux constitue un monde dont la cohérence interne est forte. Il a mis en relief le fait que le statut du *Livre* est à comprendre dans une configuration qui le relie à une conception du temps, à une conception de la raison et à une figure révélée de Dieu. Pour conclure sur l'articulation de ces axes dans le christianisme, nous proposons une clé de compréhension du statut du *Livre* dans le christianisme.

Le temps accompli en Jésus-Christ a changé de nature. *L'eschaton* est une réalité présente dont le déploiement est espéré. Il surgit dans l'histoire à l'état de "traces spirituelles" dans le sens où elles sont des éléments de cette transformation opérée dans la mort-résurrection de Jésus-Christ. Ces traces de tous ordres, personnel ou collectif, renvoient à Dieu comme acteur – qui ne fait pas nombre – dans l'histoire humaine. Elles sont traditionnellement considérées comme les signes de l'Esprit de Dieu à l'œuvre. C'est en ce sens qu'elles sont qualifiées de spirituelles et qu'elles débordent largement la piété individuelle.

La place accordée à l'interprétation de la Parole faite chair dans le christianisme comme découverte sans cesse relancée de la connaissance de Jésus-Christ donne à la raison un rôle incomparable. La reconnaissance par le sujet croyant de cette Parole comme source du salut offert par Dieu est traditionnellement reconnue comme enracinée dans la raison transformée par l'Esprit de Dieu à l'œuvre. L'Esprit

Saint est également, ici, au nœud de la compréhension du rôle de la raison à l'œuvre chez le lecteur des Écritures. C'est l'inspirateur des Écritures qui est aussi le guide pour la lecture et l'interprétation ²⁹.

Enfin, Dieu se donnant à rencontrer en Jésus-Christ ne peut l'être vraiment qu'en offrant les moyens de cette rencontre du Créateur avec sa créature. Ce moyen est un champ de relation possible qui ne peut être que de l'ordre de l'Esprit de Dieu. Celui-ci s'offre comme espace de la rencontre. La proximité de Dieu avec l'homme, repérée dans l'Incarnation, ne peut faire sens que si du côté de l'homme, la transformation adéquate est opérée pour que la rencontre puisse avoir lieu. L'Esprit Saint joue ce rôle d'espace de la rencontre entre Dieu et l'homme.

En conclusion, l'hypothèse avancée est que l'Esprit Saint est la clé de compréhension du statut du *Livre* dans le christianisme. Il permet de penser le rapport au temps, la liberté d'interprétation du lecteur du *Livre* et l'écart existant entre le *Livre* et la Parole faite chair. L'Esprit Saint est l'espace ouvrant à l'interprétation du *Livre*, trace écrite de la parole faite chair, fondant ainsi la lecture des Écritures comme une œuvre de raison.

Bernard MICHOLLET

29. Nous n'entrons pas ici dans les articulations qu'il faut mettre en place entre le lecteur individuel et la communauté de foi qui reçoit les Écritures.

Comptes rendus

Dennis GIRA, et Jacques SCHEUER, dir., **Vivre de plusieurs religions**, (Questions ouvertes), Ed. de l'Atelier, Paris, 2000, 200 p.

Cet ouvrage est le résultat d'un colloque tenu en 1999 à Bruxelles. Les auteurs, une quinzaine, relatent leur expérience de la double ou multi-appartenance religieuse, essentiellement bouddhiste et chrétienne.

Fabrice Blée précise : "il s'agit d'une réalité difficile à cerner, car elle cache une pluralité de scénarios souvent peu articulés relevant parfois de la confusion et du syncrétisme."

Et la lecture de ces différents auteurs montre bien à quel point cette double appartenance crée des situations délicates et souvent douloureuses.

Les différentes religions vivent des expériences et des expressions symboliques différentes d'une même Réalité Ultime. C'est ce que reconnaît Michaël Amaladoss. Mais Bernard Sénécals avoue ; "Il est plus aisé de parler en théorie d'une conciliation des Voies chrétiennes et Zen que de la vivre dans les faits".

Jeffrey Bloechl donne un texte assez difficile portant sur la nature de l'illumination et du langage qui l'exprime.

Catherine Cornille définit avec précision les situations et pose clairement le problème, en particulier celui du Nouvel-Age.

Claude Geffré propose une étude sérieuse et solide sur l'originalité du Christianisme, face à la double appartenance, dans un esprit d'ouverture lucide et réaliste. Elle pourrait servir de référence pour une réflexion personnelle ou de groupe.

La première partie de cet ouvrage est constituée d'études, la deuxième est consacrée aux relations d'expériences plus personnelles qui expriment souvent les difficultés, le désarroi avant de connaître l'enrichissement de l'être, malgré certaines frustrations.

Louis REVELLIN

Bertrand de MARGERIE, **Newman face aux religions de l'humanité** Parole et Silence, Paris, 2001, 121 p.

Cet ouvrage est une évocation de l'ouvrage « Grammaire de l'assentiment » du célèbre cardinal anglais, converti de l'anglicanisme au catholicisme John Henri Newman. Cette évocation est faite à la lumière du dialogue interreligieux issu de la déclaration *Nostra Aetate* du Concile Vatican 2. La « grammaire de l'assentiment » est un livre contemporain de sa conversion. Newman y montre que la réflexion historique sur le mystère chrétien dans le contexte des religions historiques pratiquées au sein de l'humanité facile, sous l'action de la grâce, l'adhésion à la religion universelle de l'Eglise romaine. Pour Newman la démarche de foi procède

d'une accumulation d'indices divers ou de probabilités convergentes qui permet (peu à peu ou par illumination) de reconnaître le Christ comme envoyé de Dieu et d'identifier l'Eglise catholique comme fondée par le Christ. Son message aux Juifs : « Participez au bien de l'humanité entière en adhérant au Christ et recevez de Lui l'accomplissement des promesses qui vous ont été faites. Il a comme vous une origine divine. Il est le Messie de vos prophètes. » Comme le souligne l'auteur, Newman connaît peu les musulmans et résume ainsi son message : « Il invite surtout ses lecteurs musulmans à juger en matière religieuse à la lumière du bien commun spirituel de l'humanité entière, dans la fidélité à leur conscience ». L'apologétique de Newman s'inscrit toujours dans la liberté d'une conscience en recherche de vérité. Cet intéressant petit livre est défiguré par de très nombreuses fautes de frappe, de mots manquants, de paragraphes mal chiffrés qui ne témoignent pas en faveur du professionnalisme de l'éditeur.

Hugues PUEL

Alain HOUZIAUX, **L'épreuve, le courage et la foi**, 15 méditations, Bayard Ed./Centurion. 138 p.

Alain HOUZIAUX est pasteur de l'église réformée, philosophe et théologien. Il nous livre dans l'ouvrage ici présenté ses méditations. On s'attend à du sérieux. On en a, mais aussi de la poésie, de l'humour, de la surprise. Certains lecteurs peut-être n'accrocheront pas à la vision presque naïve, à la spontanéité presque chaleureuse de l'auteur. D'autres, le grand nombre, je pense, se pénétreront de la joie de celui qui a pris tant de plaisir à écrire. Et cette joie se renouvelle à chaque page.

L'auteur dit sa joie de croyant, ou plutôt d'"obsédé de Dieu". Il fait penser à Etty Hillesum, par exemple quand il écrit : "Moi, je trouve que croire en Dieu, c'est ma gageure, c'est-à-dire un pari pas très raisonnable. C'est une gageure qu'il nous faut tenir. Il faut défendre Dieu comme on défend une espérance, un projet un peu fou, et même un peu utopique." (p. 115). Il ancre fortement cette foi à la vie (une vie intense) à la soif de bonheur. Il le met face à l'épreuve, à la souffrance, aux tentations, à la lassitude, à la mort, et son optimisme fait bon ménage avec un réalisme relevant de la sagesse paysanne. Il ne brade aucune des exigences de l'Évangile et pourtant ne désespère pas le lecteur aux modestes prétentions.

Les références sont puisées sur un vaste éventail d'auteurs où figurent Voltaire et Camus. Mais c'est à Jésus que nous sommes sans cesse renvoyés comme Seigneur et Maître de la vie qui nous ouvre le chemin du bonheur. Le mystère de la Croix est franchement évoqué en toute sa dureté. Cependant, le Christ n'y est pas présenté comme l'"agneau immolé" dont la souffrance contenterait quelque père sadique, mais comme le "béliet", au sens de l'instrument dont les soldats romains se servaient pour enfoncer les portes de l'ennemi, "jeune béliet qui force les portes de la mort et ouvre le chemin de la vie" (p. 71).

Un livre facile à lire, laissant pourtant place à l'inattendu, reconfortant hymne à la grâce (comme l'a pensé l'auteur, citant les derniers mots du *Journal d'un curé de campagne* de Bernanos à la page 89.)

Claude GEREST

Anselm GRÜN, **Conquérir sa liberté intérieure**, trad. de l'allemand par B. Courteiffe, Ed. de l'Atelier, 2000, 140 p.

Ce livre est comme un itinéraire de guérison intérieure et de recouvrement de sa liberté. Il est d'un spirituel, qui est aussi un psychologue. Son leit-motiv est une phrase de saint Jean Chrysostome : "Personne ne peut être blessé, sinon par lui-même". Les circonstances de la vie, les autres (proches ou bourreaux en particulier) nous donnent des coups, mais nous avons fondamentalement de quoi leur résister. Et l'ouvrage est là pour nous montrer comment garder confiance en la vie et à nous-mêmes la foi en un Dieu qui veut nous associer à sa "nature divine", comme le dit Pierre en la 1^{re} lettre.

La démonstration s'appuie sur la patristique, la théologie biblique, l'expérience des grands résistants au nazisme, catholiques ou protestants. Elle ne craint pas un appel au zen et à l'exploration de la *psyche*. Mais, ce que le lecteur appréciera davantage seront les témoignages de personnes soutenues par ce maître spirituel qu'est le bénédictin qu'est A. Grün. Il sait nous mettre en contact avec son Dieu, source de vitalité et générosité. Par moments, on taxerait l'auteur de volontarisme ; mais en allant plus loin, on constatera qu'il n'ignore rien des faiblesses et inconséquences de notre cœur. S'il secoue nos morosités, il ne les méprise pas pour autant. Il réconforte.

Claude GEREST

François VOUGA, **Une théologie du Nouveau Testament**, (Le monde de la Bible), Labor et Fides, Genève, 2001, 474 p.

Les théologies du Nouveau Testament en langue française sont rares et, au 20^e s. il s'agit de traductions, aussi la publication de l'ouvrage de François Vouga, professeur de Nouveau Testament à Bethel/Bielefeld est-elle un véritable événement. L'ouvrage

est en quelque sorte le deuxième volume d'un ensemble dont "les premiers pas du christianisme", publié en 1997 constitue le premier tome. L'auteur ne prétend pas décrire la théologie du Nouveau Testament, il propose une démarche plus modeste et plus ambitieuse ; en effet, F. Vouga offre une lecture théologique du Nouveau Testament et insiste sur la relation existentielle qui se noue entre le croyant et le Christ. "Les textes néotestamentaires demandent à être lus et compris comme s'ils étaient pour nous" (p. 19).

Après un chapitre d'introduction, F. Vouga propose quatre grands ensembles, thèmes obligés de toute théologie du Nouveau Testament : – l'événement de la Parole : l'Evangile ; – le surgissement du sujet : l'existence chrétienne – le fondement christologique – la proclamation de la résurrection et de la mort de Jésus : les lieux de fidélité à l'événement la réflexion sur l'Eglise. Un 5^e ensemble, l'accomplissement : les choses dernières, a un statut un peu particulier, car il concerne le présent et l'avenir. Un titre et un sous-titre caractérisent chaque chapitre. Le sous-titre est classique ; par contre, la première expression exprime l'orientation de la pensée de l'auteur. Prenons un exemple : « l'existence chrétienne » est un passage obligé de toute théologie du Nouveau Testament, mais F. Vouga donne un ton original : le surgissement du sujet. L'Eglise, quant à elle, apparaît comme "les lieux de la fidélité à l'événement", ce qui laisse entendre que toute théologie est nécessairement plurielle.

Pour chaque chapitre l'auteur procède de manière identique. Il propose quelques grands thèmes, par ex. au ch. 3 : la foi, l'espérance, l'amour. Chacun de ces thèmes est lui-même subdivisé en sujets : maladie et guérison ; croire et comprendre ; croire et faire la volonté de Dieu ; la volonté

de Dieu et la loi ; la liberté évangélique ; unité de foi et piété dans la vie quotidienne. Pour chaque thème deux ou trois livres du Nouveau Testament sont mis en rapport. Ainsi l'auteur peut-il montrer la diversité des points de vue, mais aussi manifester les rapprochements qui s'opèrent entre certains livres.

Pour ne pas se perdre dans un ouvrage aussi riche, le lecteur a intérêt à commencer par lire la préface d'André Gounelle, puis à passer directement au ch. 6 : "Interprétations classiques de la théologie néotestamentaire". En ce chapitre F. Vouga présente deux de ses grands devanciers, Ferdinand Christian Baur et Rudolf Bultmann. Il décrit les apports et les limites de ses deux illustres prédécesseurs, mais surtout il en profite pour indiquer l'inspiration de son œuvre. "Baur nous place devant la responsabilité de prendre au sérieux l'histoire et la contingence comme lieu de vérité. De Bultmann nous héritons l'exigence d'une interprétation existentielle des textes bibliques et de leur message essentiel" (p. 380). Baur avait attaché une grande importance "aux conceptions théologiques de Paul et de Jean". F. Vouga réintroduit pleinement les évangiles synoptiques. Cependant il ne prétend pas restituer "la prédication de Jésus" à la manière d'un J. Jeremias, mais bien plutôt montrer comment la prédication de Jésus s'inscrit dans des existences et les bouleverse pour donner les témoignages évangéliques. De Bultmann F. Vouga hérite la conviction que "le lien entre le christianisme et l'histoire passe par la compréhension que l'individu a de son existence devant Dieu, devant lui-même et devant Autrui en tant que subjectivité personnelle" (p. 384). F. Vouga a grand souci de montrer que "la radicalisation anthropologique propre au message du Nouveau Testament est ce qui lui donne sa portée universelle".

La tension entre l'homme particulier que fut Jésus de Nazareth et la signification universelle de la Parole est remarquablement mise en valeur. Le lecteur pourra ensuite se reporter au ch. 8 qui, sous le titre "la diversité théologique comme principe du christianisme" donne en quelques pages les thèses de l'auteur. Dès les origines chrétiennes il y a diversité dans la compréhension du christianisme, ce qui n'exclut pas l'unité donnée par le canon lui-même. "La diversité des théologies est un principe d'unité du christianisme". Après avoir lu la préface, les ch. 6 et 8 le lecteur aborde alors les autres chapitres du livre en ayant en tête les orientations de F. Vouga. L'ordre de présentation est systématique ; la vision historique a été traitée dans "les premiers pas du christianisme".

Tout en étant très original dans sa conception et ses prises de position l'ouvrage constitue aussi un manuel. On peut ne pas partager sur tous les sujets les vues de l'auteur, il n'en demeure pas moins que cet ouvrage de synthèse est un instrument de travail de premier plan. L'auteur sait qu'il a eu des devanciers, et il connaît parfaitement les études qui ont précédé sa propre recherche, mais il ne laisse pas le lecteur par de longues notes érudites. Bien souvent les auteurs invoqués ne sont pas des exégètes, mais des philosophes ou hommes de lettres. S. Kierkegaard fait partie des auteurs favoris de F. Vouga.

Jean-Pierre LÉMONON

Bertrand de MARGERIE, **Les Pères de l'Église commentent le Credo**, Ed. du Cerf, (Initiation aux Pères de l'Église), 1998, 188 p.

Le père Bertrand de Margerie jésuite, connu comme bon spécialiste de l'histoire

de l'exégèse a remarqué qu'il "n'existe encore aucune monographie synthétique sur les commentaires que les Pères de l'Église nous ont laissé de ces deux textes fondamentaux (que sont le Symbole des Apôtres et le Credo de Nicée-Constantinople)". Pour combler ce vide il a écrit l'ouvrage aux dimensions modestes que nous présentons. Il vise les catéchètes plus que les érudits. Les "Pères" dont l'auteur fait état sont nombreux et variés, d'illustres docteurs de l'Église ancienne en Orient comme en Occident, Cyrille de Jérusalem, le plus cité, Jean Chrysostome, Augustin, etc., de plus inattendus comme l'ennemi de Jérôme, Rufin d'Aquilée, et enfin de

modernes théologiens comme Karl Barth et des documents du "Conseil œcuménique" du concile Vatican II et du récent *Catéchisme de l'Église Catholique*.

On saura gré à l'auteur d'expliquer clairement ce qui fait le plus difficulté dans nos confessions de foi, par exemple la "descente aux enfers" qu'il interprète comme descente aux ténèbres de la mort humaine ou le "*filioque*". Un livre solide, mais facile à lire, allant vite à l'essentiel, et ouvert à la dimension œcuménique de la foi "reçue des Apôtres".

Claude GEREST

BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 2002/2003

Nom

Rue

Code postal Ville

Pays Votre numéro d'abonné(e)

Ordinaire

Soutien



Pour les quatre numéros, le supplément par avion est de 7 €.

Les abonnements de soutien permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.

L'abonnement 2002/2003 vous donne droit aux n°s 253-256.

Pour se réabonner, on peut découper ce bulletin ou, plus simplement, joindre au chèque la bande d'envoi de ce numéro.

Libeller le chèque à l'ordre de *Lumière et Vie* sans oublier de noter le numéro d'abonné(e).

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon (20041-01007-0303878A038-43)

Directrice de la publication : Isabelle Chaireir - Imprimerie BOSC France - 69630 CHAPONOST
Dépôt légal : 10274 - 3^e trimestre 2002 - Commission paritaire : N° 0904 G 50845

Cahiers disponibles

S'adresser à la revue pour les numéros 1 à 100

Le refus du passé ?	108	205	La mission
Théologie noire de la libération	120	206	Fidélité et divorce
La montée du fascisme	121	207	Contemplation
Expérience mystique et Dieu de Jésus	122	208	1492 : l'invention des Amériques
Le travail	124	209	Les signes et la Croix chez saint Jean
Le mouvement charismatique	125	210	Jésus : l'énigme de son humanité
Familles	126	211	Pudeur et secret
Médecine et société	127	212	Le diable sur mesure
Intérêts humains et images de Dieu	128	213	Sagesses humaines, divine folie
Propriétés et biens d'Eglise	129	214	Écologie et création
Démocraties chrétiennes	132	215	Christianisme et perversions
La Justice	135	216	Catéchisme de l'Eglise Catholique
La décision morale	136	217	L'Épître aux Hébreux
Universalité de l'Eglise	137	218	Du mensonge
Charité et pouvoir	142	219	L'espérance
François d'Assise	143	220	Le travail entre sens et non-sens
Présence de l'Ancien Testament	144	221	Qohélet : la saveur biblique de l'instant
Redire la foi	145	222	Christianisme et religions
Le spirituel autrement	148	223	La solitude : de la nuit obscure
Les Actes des Apôtres	153	224	La non-ordination des femmes
Défis athées	156	225	Le corps et le don
Au regard des enfants	157	226	La violence et Dieu
Théologies d'Afrique noire	159	227	L'Apocalypse : le livre du désir
Écriture apocalyptique	160	228	La société sans projet ou l'exil du sens
Le monde, lieu d'une parole sur Dieu	161	229	Autorité et dissentiment : Du gouvernement de l'Eglise
Le Conseil œcuménique des Eglises	162	230	Le rire : thérapie du fanatisme
Jérémie, la passion du prophète	165	231	Lecture savante, lecture ecclésiale
Destin du corps, histoire de salut	166	232	Mutation de la jeunesse étudiante
Le devenir des ministères	167	233	L'enfer : un destin impensable
L'Évangile dans l'archipel des cultures	168	234	Les béatitudes : le bonheur inversé
Catéchèse : la pierre de touche	169	235	Justice et pouvoir judiciaire
Paroles d'Eglise et réalités économiques	170	236	Paranormal, la religiosité sauvage
Le Saint-Esprit libérateur	173	237	Moïse, le prophète de Dieu
Les couples face au mariage	174	238	L'euthanasie, le débat nécessaire
Histoire et vérité de Jésus-Christ	175	239	Le Paradis, l'excès promis
Aux portes de l'Eglise, les pauvres	177	240	La prière
La royauté dans la Bible	178	241	La filiation
La question de l'Au-delà	179	242	Paul et Israël
Fonction d'un magistère dans l'Eglise	180	243	Le désir de mémoire
Le racisme, une hérésie	181	244	Habiter
Laïcs en Eglise	182	245	Trinité et divin cosmique
Aujourd'hui, l'individualisme	184	246	La vertu
Le courant fondamentaliste chrétien	186	247	Une autorité affaiblie. L'épiscopat
Procréation et acte créateur	187	248	Foi et histoire
La longue marche des Patriarches	188	249	Christianisme et culture
Marie, mère de Jésus Christ	189	250	Un chemin de liberté : le salut de Dieu
Eglises et État dans la société laïque	190	251	Lumière & Vie, le cinquantenaire : Audace et fidélité
La liberté chrétienne : l'épître aux Galates	192	252	Discerner. Enjeu de l'accompagnement
Bible et psychanalyse	198	253	La Résurrection... Avenir du crucifié
La mort dans les églises	199	254	"Dieu, ça me touche..." L'émotion dans la foi
La parole et les vivants	204	255	La bibliothèque de Dieu

VENTE AU NUMÉRO 2002

	simple
France	10,50 €
Etranger	12,00 €

ABONNEMENTS 2002

ordinaire	soutien
38,50 €	50 €
45,00 €	60 €

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit aux cahiers déjà parus. Supplément de **7 €** pour l'envoi **par avion** des 4 numéros.

255

« Il me dit :
"Fils d'homme, nourris-toi et rassasie-toi
de ce volume que je te donne".
Je le mangeai et, dans ma bouche,
il fut doux comme du miel ».

Ez 3,3

Lumière ~~et~~ Vie

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
TÉL. 04 78 42 66 83
Fax 04 78 37 23 82
courriel : lumvie@wanadoo.fr
Site web : <http://www.lumiere-et-vie.com>

**paraît
quatre fois par an**

**France 10,50 €
Etranger 12,00 €**