

## Origène et les limites de l'interprétation: littéral et anagogique

**Abstract:** In the present paper, I shall try to examine certain elements of Origen's exegesis in the wider context of Christian hermeneutics. My aim is to analyse a metamorphosis that occurred sometime during the early Christian centuries, namely the transition from a dual reading [*literal* and *spiritual* – 2 Corinthians 3:6] to “the doctrine of the four senses of Scripture” [John Cassian]. I find Schleiermacher's “hermeneutical arch” to be interesting and rich in hermeneutical significations, since, by appealing to the distinction between the *literal* and the *psychological* interpretations, it points back, with some important nuances, to *the dual reading* mentioned by Apostle Paul. The reductionism of modern hermeneutics chooses to ignore or, at best, to marginalize other types of reading that were dominant during other times in history. It is in this interval [*zwischen*] that makes, after all, hermeneutics possible [H.-G. Gadamer] I will try to place the allegorical interpretation that makes Origen so notorious and by which he is often condemned. In my opinion, and this is the aspect that I shall try to argue in my paper, the fundamental reading for the Alexandrine theologian, that is, the one he favours again and again, is not the allegorical, but the anagogical one.

**Keywords:** Origen, exegesis, limits of interpretation, allegory, anagoge

### I.

Fr. Nietzsche affirmait dans la *Volonté de puissance* que « Il n'y a pas de faits. Il n'y a que des interprétations » (Nietzsche 1999, 317). Quand même, quelle que soit la manière d'*interprétation* dont on parle, celle-ci se déploie entre au moins deux limites, inférieure et respectivement supérieure, à savoir entre le sens *littéral* et le sens *anagogique*. Si, parfois, il se peut que le sens anagogique manque, en revanche le sens littéral est tout indispensable ; en l'absence de celui-ci [du sens littéral] on ne peut parler d'un texte et d'autant moins d'un acte herméneutique.

Comme on le sait bien, le terme d'*interprétation* provient du latin *interpretatio*, qui avait, initialement, un sens commercial, c'est-à-dire qu'il ne désignait que l'acte de négociation du prix d'un produit au marché. Chez les anciens Grecs ce terme [ἐρμηνευτική] avait pourtant un sens spéculatif. Pour Aristote, par exemple, l'interprétation était un acte par lequel on prédique

---

\* Research Department, Faculty of Philosophy and Socio-Political Sciences, “Alexandru Ioan Cuza” University of Iași, Romania; email: fcristmareanu@gmail.com

quelque chose à propos de quelque chose d'autre : « hermeneia (*interpretatio*) est l'expression ou la manifestation verbale d'une pensée, d'un sens » (Aristote 1997, 149). Mais, d'autre part, les sophistes avaient une manière tout particulière d'« interpréter » : ils « martelaient » les textes pour s'en servir au but désiré. Cette « interprétation » est fort similaire à l'*utilisation* des textes dont parle R. Rorty dans ses études (Rorty 2004, 82-100; Eco 1996, 35-36).

Bien que l'interprétation (au sens large, non-limité à l'interprétation des textes écrits) ait toujours accompagné les préoccupations humaines, jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle, cette activité n'a pas eu un nom à elle. Le latin *hermeneutica* n'est qu'une translittération de l'adjectif ἐρμηνευτική, déjà présent chez les anciens Grecs. Le terme apparaît pour la première fois dans le corpus platonicien, où il a un sens religieux, relatif à l'art de la divination. Il existe quand même dans les textes platoniciens une distinction entre μαντική [l'art divinatoire] et ἐρμηνευτική (interprétation au sens large)<sup>1</sup>. Tout comme προφήτης dans la littérature grecque, et non seulement, ἐρμηνής remplit une fonction intermédiaire, celle de médiateur entre les dieux et les humains. *L'herméneutique* a donc d'emblée le rôle d'une action médiatrice. Hermès lui-même est un dieu médiateur entre les autres dieux et les hommes.

Après l'apparition du terme latin *hermeneutica*, au XVII<sup>e</sup> siècle, on comprend l'herméneutique comme *art* ou comme *science de l'interprétation*. Ainsi, après la Renaissance, on institue, de manière explicite ou implicite, des herméneutiques théologiques (*hermeneutica sacra*), philologiques ou philosophiques (*hermeneutica profana*) et juridiques (*hermeneutica juris*). L'idée d'un art de l'interprétation (*ars interpretandi*) n'est pourtant entièrement nouvelle, elle était déjà présente chez les Pères de l'Église, qui s'étaient inspirés des théories philoniennes et stoïciennes sur *l'allégorie* (αλληγορία).

L'art de l'interprétation (l'herméneutique) acquiert des valences nouvelles avec l'expansion du christianisme. Dans ce sens, « la préoccupation constante des premiers théologiens chrétiens était moins d'interpréter les Écritures mais plutôt d'interpréter Jésus dans les Écritures » (Neamțu 2007, 67). Avec l'imposition du christianisme voilà donc un nouveau dilemme surgir pour les exégètes : « comment concilier l'*Ancien Testament* avec la doctrine de Jésus »? Il est hors de doute que ce fut l'*allégorie* qui a donné la solution de ce grand problème exégétique. Tout simplement, c'est Jésus-Christ qui parfait et qui éclaire les textes de l'*Ancien Testament* (In. 5, 39; 5, 46). Cette interprétation allégorisante de l'*Ancien Testament* a reçu, beaucoup plus tard – au XIX<sup>e</sup> siècle – le nom de « typologie ». L'objectif de cette manière d'interpréter les Saintes Écritures est de rappeler dans l'*Ancien Testament* ces *typoi*, préfigurations de Jésus-Christ. Ainsi, par exemple, le sacrifice d'Isaac par Abraham annonce Jésus sacrifié par le Père ; les trois jours que Jonas passe dans le ventre du poisson symbolisent le temps écoulé entre la Mort et la Résurrection de Jésus e.a.<sup>2</sup>. L'interprétation typologique

est fréquente depuis les textes d'Origène déjà. Par exemple, « le bienheureux Jésus fils de Navé, véritable *typos* du Christ » (Origène 2006a, 607). *Typos* = forme, figure, a, paraît-il, 53 occurrences dans les textes qui nous parvenus d'Origène (Muraru 2006c, 37).

L'allégorie renvoie donc toujours à un sens supérieur, insaisissable au premier abord, auquel ne peut accéder que l'initié, l'interprète compétent. Dimension élevée du sens, que Dieu lui-même a voilé, en la protégeant ainsi contre le lecteur, l'interprète commun. La « clé » de l'Écriture<sup>3</sup> n'est livrée qu'au cercle restreint de ceux-là qui se sont avérés dignes de ce sens.

## II.

Un exégète tel qu'Origène (184/5-253/4), sur lequel nous nous attarderons ci-dessous, a découvert une pareille clé d'interprétation de la Bible dans un verset du *Livre des Proverbes* 22, 20: « ecce descripsi eam tibi tripliciter in cogitationibus et scientia »; aspect qui allait déterminer le grand alexandrin de parler dans le *Traité des principes*, livre IV, du sens *corporel*, du sens *pneumatique* et du sens *spirituel* (voir également *Homilia in Leviticum* 5, 5: « Triplicem namque in scripturis divinis intelligentiae inveniri saepe diximus modum: historicum, moralem, mysticum; unde et corpus inesse ei et animam ac spiritum intelleximus »). Cette trichotomie correspond à la division testamentaire, mais à celle philonienne aussi, qui reprend la tripartition platonicienne entre *corps*, *âme* et *esprit*. A notre avis, Origène se différencie quand même par rapport à Philon en ce qui concerne l'allégorie, par cela qu'il offre une interprétation fort marquée de la dimension christologique, absente, bien sûr, chez Philon d'Alexandrie.

La conception origénienne sur les trois sens des Écritures allait devenir au Moyen Age la « doctrine des quatre interprétations » : le sens *littéral*, le sens *allégorique*, le sens *moral* et le sens *anagogique* (de Lubac 1959-1964). La première formulation définitive de cette doctrine est à retrouver dans l'ouvrage de Saint Jean Cassien (360-430/435), *Conférences* 14, 8: « La théorie se divise en deux parties, c'est-à-dire l'interprétation historique et l'intelligence spirituelle [...]. La science spirituelle, à son tour, comprend trois genres : la *tropologie*, l'*allégorie* et l'*anagogie* ». A la rigueur, *mutatis mutandis*, Jean Cassien prend pour point de départ le texte de l'Apôtre Paul : « Et maintenant, frères, de quelle utilité vous serais-je, si je ne vous parlais par *révélation*, ou par *connaissance*, ou par *prophétie*, ou par *doctrine*? » (1 *Cor.* 14, 6). Au Moyen Age tardif, Augustin de Dace résume cette doctrine par un fameux adagio: *litera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia*.

Comme on peut l'observer ci-dessus, l'allégorie ne s'identifie pas totalement avec l'interprétation spirituelle. L'interprétation spirituelle inclut tant l'*allégorie*, la *morale* que l'*anagogie*. Et ici une question nous apparaît comme justifiée : comment a-t-il été possible le passage d'une lecture

duale (littérale et spirituelle – 2 *Cor.* 3, 6) à la « doctrine des quatre interprétations »?

Une possible réponse est à entrevoir si l'on signale un fait, croyons-nous, important : malgré toute l'opposition de la Réforme contre l'autorité religieuse (ou de quelque nature qu'elle soit) on constate un épanouissement de l'herméneutique à cette époque-là. Mais de quel épanouissement de l'herméneutique serait-il question, vu que la tradition médiévale s'est constamment préoccupée de l'interprétation des textes ? Il s'agit d'une *théorie* de l'interprétation, qui ne mettra l'accent que sur la composante littérale<sup>4</sup>, au détriment des trois autres sens : allégorique, moral (tropologique) et anagogique (peu à peu, les trois derniers sens allaient être de moins en moins invoqués dans l'interprétation). Cet aspect est présent également dans l'herméneutique de Schleiermacher, qui ajoute à l'interprétation *littérale* (considérée comme insuffisante pour récupérer un sens originaire) la dimension *psychologique*. Alors, le cercle ouvert par Saint Paul [la distinction entre *la lettre* et *l'esprit* : « la lettre tue, mais l'esprit vivifie » (2 *Cor.* 3, 6)] se ferme environ 1800 ans plus tard par la distinction que Schleiermacher dresse, entre l'interprétation *littérale* et celle *psychologique*. La conséquence de ces métamorphoses n'est point négligeable : deux sur les quatre sens de l'interprétation disparaissent presque entièrement de la pratique exégétique. D'où la nécessité de revenir, autant que possible, à une lecture *anagogique*, et même à une *allégorique*, par une seule raison : les textes nous rencontrent parfois même sur le chemin de Damas.

### III.

Chose difficile à réaliser pour la plupart d'entre nous, car l'interprétation allégorique est inacceptable pour l'homme de nos jours, et cela à cause de son arbitraire. L'allégorie, comme son nom l'indique aussi (du point de vue étymologique, allégorie signifie « dire autre chose que ce qui est dit »), elle renvoie à quelque chose d'autre, implique un référent extérieur, et elle ne caractérise pas l'Alexandrie seulement, étant présente tant en Égypte qu'en Grèce. Par exemple, Xénophane et Platon ont utilisé eux aussi le procédé allégorique, en considérant que l'interprétation littérale des poèmes d'Homère porterait atteinte aux dieux. Mais ce procédé aidait les anciens Grecs à comprendre les lieux cachés de l'œuvre homérique. Donc, l'allégorie ne cache, elle dévoile uniquement. Faisons la différence entre le procédé allégorique et l'allégorie, car le terme de *hyponia* (*sens subjacent*) utilisé dans l'*interprétation figurée* précède le terme d'allégorie. Ce n'est qu'au I<sup>er</sup> siècle av. J. C. que *hyponia* a laissé la place à un terme emprunté au vocabulaire de la grammaire : *l'allégorie*. Paul Desharme considère que ce terme – *allégorie* – n'apparaît pas avant Cicéron, et que Plutarque est le premier écrivain grec à l'utiliser. Si, quant à l'étymologie, les choses en sont ainsi, en revanche, pour la plupart des exégètes, c'est Théagène de Rhégion (V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) qui

inaugure, dans l'espace grec, le *procédé allégorique*. En Alexandrie, avant Philon, l'allégorie avait été utilisée par Aristobule (Buffière 1987).

Ce qui est certain c'est qu'au début de l'ère chrétienne il se passe quelque chose avec l'allégorie. « Le commencement de la philosophie chrétienne en Alexandrie n'est pas lié à un chrétien, mais à un Juif qui, bien que christianisé, est resté fidèle à la religion juive ; et ce Juif, c'est Philon d'Alexandrie » (Methodios Foughias, Métropolitain de Pisidie) (Philon 2006). Le *locus philonicus* par excellence est représenté par l'allégorie, même si Philon ne définit nulle part sa propre méthode allégorique. Il applique l'allégorie de manière systématique aux textes de l'*Ancien Testament*. A son avis, Dieu laisse dans les textes de l'*Ancien Testament* quelques indices autorisant l'interprétation allégorique. Par exemple, *Le livre de la Genèse* parle des arbres du Paradis, qui sont différents par rapport aux arbres sur la terre ; ce qui signifie que le sens littéral ne suffit pas. Philon compare la relation entre le sens littéral et le sens allégorique à la relation entre corps et âme, dont l'efficacité historique est certaine. L'allégorie renvoie donc toujours à un sens supérieur, insaisissable au premier abord, auquel ne peut accéder que l'initié, l'interprète compétent. Dimension élevée du sens, que Dieu lui-même a voilé, en la protégeant ainsi contre le lecteur, l'interprète commun. La *clé* de l'Écriture n'est livrée qu'au cercle restreint de ceux-là qui se sont avérés dignes de ce sens (le motif de la *clé* apparaît également dans le *Nouveau Testament*, *Lc.* 11, 52 et *Apoc.* 3, 7).

Donc, l'universalisation de l'allégorie, accomplie en Alexandrie avec Philon et Origène, s'est trouvée en opposition avec l'école exégétique d'Antioche, qui privilégiait le sens littéral, historique, et dont les représentants marquants ont été : Diodore de Tarse [† 394], Jean Chrysostome (349-407) et Théodoret de Cyr (393-460).

Chose bien connue, dans la littérature de spécialité on appelle Origène « prince des allégoristes chrétiens » (Muraru 2006a, 91). Quand même, Origène parle dans *Contra Celsum* III, 23 de la légitimité des allégories. A la rigueur, l'interprétation n'est rien d'autre qu'une réécriture du texte initial. Il est vrai que, en allégorisant un texte, on lui attribue une signification qu'à l'évidence le texte ne possède pas, il faut le mettre en relation avec autre chose. Malgré sa puissance – elle peut même tuer (II *Cor.* 3, 6) –, la lettre n'est pas suffisante, il convient de la *compléter* (ou de l'accomplir) par l'interprétation dans l'Esprit, conversion comparable à la métamorphose du pain en Eucharistie. A ce propos, Origène affirme que « dans les Évangiles aussi il y a la "lettre" qui "tue". La "lettre" qui "tue" n'apparaît pas seulement dans l'Ancien Testament, mais dans le Nouveau Testament aussi on a la "lettre" qui "tue" celui qui perçoit ce qui a été écrit d'une manière non-spirituelle. Car si tu suivais littéralement cette parole même, "Si vous ne mangez pas Mon corps et vous ne buvez pas Mon sang..."», cette "lettre tuerait". Veux-tu que je te présente une autre "lettre" des Évangiles qui "tue"? "Celui qui n'a point d'épée vende son vêtement et achète une épée".

Voilà, cette “lettre” est elle aussi des Évangiles, mais elle “tue”. Mais si tu l’interprètes du point de vue spirituel, elle ne tue pas, mais elle contient “l’esprit qui vivifie”. C’est pourquoi tu dois considérer les sentences, soit de la Loi, soit des Évangiles, de façon spirituelle, car “l’homme spirituel, au contraire, juge de tout et il n’est lui-même jugé par personne” » [*Homilia in Leviticum* 7, 5].

D’autre part, dans *Homilia in Exodum* X, 3, Origène affirme que « la perspective de l’allégorie, qui s’ouvre d’habitude toujours plus largement, est pour nous restreinte ». C’est un aspect qui justifierait, à notre avis, le passage à un niveau différent d’interprétation, c’est-à-dire l’anagogie. Dans une certaine étape de l’exégèse, Origène prend conscience du fait que l’interprétation allégorique est restrictive, ce qui impose le passage à un autre niveau de l’interprétation.

Un auteur tel que le prêtre professeur Constantin Cornițescu affirme dans l’un de ses textes que « le sens allégorique supprime le sens littéral, tandis que le sens anagogique ne supprime pas ce sens, mais il l’accompagne et le complète en y ajoutant une idée plus élevée » (Cornițescu 1980, 317). Affirmation qui, surtout pour sa première partie, n’est pas entièrement vraie, parce que, du point de vue logique, le sens allégorique ne saurait pas « supprimer » le sens littéral. L’argument contre cette affirmation peu réfléchi est bien simple : pour arriver à une lecture morale, allégorique ou anagogique il faut partir d’un sens premier qui n’est autre que le sens littéral. Or, une lecture supérieure, plus profonde, ne peut pas supprimer tout simplement le sens premier, littéral ; elle peut le surpasser en profondeur, en nuances, mais elle ne peut aucunement le supprimer. A l’appui de notre argument vient également l’affirmation de Théodoret de Cyr : « L’Apôtre divin a dit <exprimées par allégorie>, en non <entendues autrement>. Car il n’a pas annulé l’histoire, mais il nous enseigne les choses préfigurées (προτυπωθέντα) dans l’histoire (*Interpretatio in XIV Epistulas Sancti Pauli*) » (Muraru 2006c, 25). « L’histoire » ne signifie rien d’autre que « l’interprétation historique », privilégiée par l’École d’Antioche, dont Théodoret était, parmi d’autres, le représentant.

#### IV.

Comme bien le remarque le traducteur A. Muraru, « l’acte d’interprétation devient, pour Origène, acte synergique : “Les faits du prélat sont les deux suivants, soit d’apprendre de Dieu” (“Deum esse qui docet hominem scientiam”), en lisant les Saintes Écritures et en méditant souvent, soit d’enseigner au peuple. Mais enseigner ce qu’ils avaient appris de Dieu, et non ce qu’ils ont “dans leur âme”, ni ce que l’homme pense, mais ce que l’Esprit leur a enseigné (*Homilia in Leviticum* VI, 6) » (Muraru 2006c, 37). Or, pour nous limiter à l’allégorie, nous considérons qu’il est impossible d’accomplir cette interprétation *synergique, théandrique*, s’il nous est permis d’utiliser ce terme dionysiaque.

L'interprète est un « *Logo-phore* », un « porte-Parole et, à la fois, un serviteur de Celle-ci par l'acte de l'interprétation » (Popa 2001, 162). Chez Origène, la lecture des Écritures en clé christologique est justifiée par l'incarnation dans les lettres de l'Écriture : « Notre Seigneur, Jésus-Christ, est unique par sa substance et il n'est autre que le Fils de Dieu. Il est pourtant représenté par les figurations et par les formes des Écritures dans des manières différentes et variées » (Origène 2006a, 403).

Dans ce contexte, il nous apparaît comme également intéressant le passage suivant des Écritures : « Personne n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, est Celui qui l'a fait connaître (ἐξηγήσατο – *exēgēsato*) »<sup>5</sup> (*Jean* 1, 18; voir aussi *Actes* 15, 14; *Job* 28, 27). Le terme ἐξηγήσατο n'a que trois occurrences, traduites chez nous par « connu », « raconté » et par « mis en lumière »?! (dans le texte des *Actes* 15, 14, ἐξηγησάμενος est traduit toujours par « raconté »). Ce que la Vulgate de Jérôme traduit par « *enarravit* ». *Jean*. 1, 18 – *Jésus-Christ est le véritable interprète, qui explique les textes qui parlent de Lui*. Dans ce sens, le passage qui décrit le chemin d'Emmaüs est révélateur : « Alors Jésus leur dit : O hommes sans intelligence, et dont le cœur est lent à croire tout ce qu'ont dit les prophètes ! Ne fallait-il pas que le Christ souffrit ces choses, et qu'il entrât dans sa gloire ? Et, commençant par Moïse et par tous les prophètes, Il leur explique dans toutes les Écritures ce qui les concernait » (*Luc* 24, 25-27).

Si nous acceptons cette clé christologique de lecture des Écritures, nous pouvons dire que « jusqu'à ce que Christ soit formé en nous » (*Gal.* 4, 19), nous n'aurons pas accès au sens véritable des Écritures, mais seulement à des ombres de celles-ci. Pour parler dans les termes d'Origène, le passage de la lettre à l'esprit équivaldrait au passage « de l'ombre à la vérité » (*Homilia in Leviticum* 7, 4; le motif de l'« ombre » (σκιάν – *Hébr.* 10, 1; *Col.* 2, 17) apparaît assez souvent dans les textes origéniens, en faisant référence à la lettre des Écritures). Origène affirme que « le premier niveau de lecture de la Bible est ombre, image, reflet de la vérité évidente dans la lecture spirituelle » (Muraru 2006c, 30). Alors, « pour Origène (PG 13, 166), la lecture ne s'ajoute pas à la vie comme simple exercice, mais elle représente une composante organique de la vie spirituelle, en transformant l'existence quotidienne en lecture vive de la Parole, en l'endroit où le Verbe parle constamment » (Evdokimov 1993, 190). Qui plus est, « pour Origène, la révélation que le Logos apporte offre la possibilité du juste rapport à la réalité : l'accès au réel est permis grâce à l'incarnation du Logos » (Muraru 2006c, 32).

A partir du texte de Paul de 2 *Cor.* 3, 16, Origène affirme : « Aussi longtemps que, en lisant les Écritures divines, leur sens nous échappe, aussi longtemps que qui est écrit nous apparaît comme obscur et voilé, nous ne sommes pas encore revenus à Dieu. Car si nous étions revenus à Dieu, le voile aurait été, sans doute, levé » (Origène, *Homilia in Exodum* XII, 1). Et

comment revenir à Dieu que par l'intermédiaire de la prière. Ce n'est peut-être par hasard que « plusieurs exégèses origéniennes s'ouvrent justement par la prière origénienne de rétablir la communion avec l'auteur des Écritures [...] La prière, en tant que nom du rapprochement de l'auteur des Écritures, est nécessaire pour découvrir les significations de l'écriture révélée » (Muraru 2006b, 14). Donc, « la prière facilite la compréhension adéquate des Écritures » (*ibidem*). Écritures qu'on pourrait considérer, en quelque mesure, comme un compromis entre le silence de Dieu et le langage humain. A la rigueur, les Écritures elles-mêmes pourraient être considérées comme une hiérarchie, car elles ne se révèlent à tous de façon égale, mais à chacun selon ses possibilités (*quantum potest*).

Au-delà de ces possibilités de nous rapporter aux textes origéniens, ce qui est certain c'est que le sens *anagogique* (ἀναγωγή) représente le noyau de l'interprétation chrétienne, en impliquant totalement la personne de celui qui s'est engagé dans l'ascension spirituelle. Pour un ascète, l'exégèse n'était pas exclusivement académique, scolastique, mais elle s'appuyait sur l'expérience quotidienne.

En dernière instance, nous sommes tentés de croire que cette « science oubliée » à présent n'est rien d'autre qu'une manière de vivre les préceptes des Écritures. Dans ce sens, le traducteur A. Muraru affirme, à juste raison, que « toute la biographie origénienne est consommée par un acte unique, celui d'interpréter le texte inspiré » (Muraru 2006c, 13). Ce qui signifie qu'Origène n'a pas vécu qu'en accord avec ce qu'il a écrit ; mais, surtout, qu'il n'a pas écrit que ce qu'il avait vécu.

## Notes

<sup>1</sup> Dans le *Timée* 71a-73b, Platon explique que *μαντική* s'accompagne toujours d'un certain délirer (*μανία*); voir aussi *Ion* 534a où l'on appelle les poètes interprètes des dieux (*ἐρμηνής των θεών*). Dans ce même dialogue – *Ion*, 535a –, Platon parle d'interprètes des interprètes [*ἐρμηνέων ἐρμηνής*]. Philon d'Alexandrie comprend par le terme *ἐρμηνεία* le Logos qui s'extériorise (*De Migratione Abrahami*, I, 2, dans *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, Tome 14, Paris, Cerf, 1965, p. 100: *ἐρμηνεία* est équivalent à *προφορά λόγον*). A son tour, Clément d'Alexandrie, dans *Stromates*, 8, 20, 5, donne au terme *ἐρμηνεία* presque la même acception: *ἡ τῆς διανοίας ἐρμηνεία*, c'est-à-dire de manifestation linguistique de la pensée. M. Eliade donne lui-même au concept d'herméneutique une définition très proche à son acception initiale, sacrée, d'interprétation de la volonté des dieux et des « messages » divins [...]. Ce qui signifie que l'herméneutique sera donc, pour Mircea Eliade aussi, l'« art », la méthode ou la « science » de « déchiffrer » les significations religieuses ou d'autre nature (Marino 1980, 28-31).

<sup>2</sup> Paul, dans son *Épître aux Galates*, 4, 21-31, propose une pareille interprétation « typologique » relative aux deux fils d'Abraham, dont le premier né de l'esclave Agar, et le second de la femme libre : Sarah. Tout ce que Paul dit dans ce passage a un sens allégorique (*ἀλληγοροῦμενα*). L'enfant né de l'esclave symbolise le Jérusalem actuel, sous le joug de la loi, tandis que l'enfant né de la femme libre symbolise le haut Jérusalem, fondé non sur la loi et la chair, mais sur la liberté et l'esprit.



<sup>3</sup> Le thème de la « clé » accompagne constamment le destin entier de l'herméneutique. Nous n'allons pas mentionner ici que deux passages bibliques où l'on invoque le motif de la clé : *Luc* 11, 52 et *Apocalypse* 3, 7; pour d'autres références au motif de la clé dans les Écritures, voir de Lubac 1950, 167.

<sup>4</sup> M. Luther désigne un principe unique relatif à l'interprétation : *sola Scriptura*. Avec la consécration de ce principe, pour citer P. Ricoeur, « L'Évangile lui-même est devenu une lettre, un texte ; et en tant que texte, il exprime une différence et une distance, aussi minime soit-elle, à l'égard de l'événement qu'il proclame » (Ricoeur 1999, 352-353).

<sup>5</sup> Le texte de Jean est ici très apparenté à la conception de Philon d'Alexandrie, qui reprend une doctrine stoïcienne, à savoir : le terme de ἐρμηνεία se réfère au « logos qui se manifeste en dehors de nous » (Aristote, *Poétique*, VI, 1450b 13: « j'entends par langage l'expression [ἐρμηνεία] à l'aide des paroles ». Il est fort possible que ce soit l'expression le sens le plus courant à cette époque-là du christianisme précoce).

## Références

- Aristotel. 1997. *Organon I*. Trad. par M. Florian, București: IRI.
- Buffière, Félix. 1987. *Miturile lui Homer și gândirea greacă*. Trad. par Gh. Ceașescu, București: Editura Univers.
- Cornițescu, Constantin. 1980. „Sf. Vasile cel Mare, interpret al Scipturii”. *Ortodoxia* XXXII (2): 308-320.
- Eco, Umberto. 1996. *Limitele interpretării*. Trad. par Ștefania Mincu și Daniela Bucșă, Constanța: Editura Pontica.
- Evdochimov, Paul. 1993. *Vârstele vieții spirituale*. Trad. par Ion Buga, București: Christiana.
- de Lubac, Henri. 1950. *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. Paris : Aubier-Montaigne.
- de Lubac, Henri. 1959-1964. *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. Paris : Aubier.
- Marino, Adrian. 1980. *Hermeneutica lui Mircea Eliade*. Cluj-Napoca: Dacia.
- Muraru, Adrian. 2006a. “Origen, un faimos literalist”. Dans *Omiliii, comentarii și adnotări la Geneză*. Iași: Polirom: 43-118.
- Muraru, Adrian. 2006b. “Despre o știință uitată”. Dans *Omiliii și adnotări la Exod*, Iași, Polirom: 11-59.
- Muraru, Adrian. 2006c. “Origen și alegoria”. Dans *Omiliii și adnotări la Levitic*, Iași: Polirom: 13-42.
- Neamțu, Mihail. 2007. *Gramatica Ortodoxiei: tradiția după modernitate*. Iași: Polirom.
- Nietzsche, Friedrich. 1999. *Voința de putere. Încercare de transmutare a tuturor valorilor* (fragmente postume). trad. par Claudiu Baci, Oradea : Aion.
- Origen. 2006a. *Omiliii, comentarii și adnotări la Geneză*. Trad. par A. Muraru, Iași : Polirom.
- Origen. 2006b. *Omiliii și adnotări la Exod*. Trad. par A. Muraru, Iași : Polirom.
- Origen. 2006c. *Omiliii și adnotări la Levitic*. Trad. par A. Muraru, Iași: Polirom.
- Philon din Alexandria. 2006. *Comentariu alegoric al legilor sfinte după lucrarea de șase zile*. Trad. par Zenaida Anamaria Luca, București: Herald.
- Popa, Gheorghe. 2001. Metoda istorico-critică și două limite ale interpretării. Dans Ștefan Afloreaei (coord.), *Limite ale interpretării*. Iași: Editura Fundației Axis: 153-163.
- Ricoeur, Paul. 1999. *Conflictul interpretărilor. Eseuri de hermeneutică*. Trad. par Horia Lazăr, Cluj: Echinox.
- Rorty, Richard. 2004. “Cum evoluează pragmaticul”. Dans Umberto Eco, *Interpretare și suprainterpretare*. Trad. par Ștefania Mincu, Constanța: Pontica.
- Septuaginta*. 2006. vol. 4/I, Cristian Bădiliță et alii (coord.). București-Iași: Colegiul Noua Europă-Polirom.