

L'Herméneutique Biblique en Contextes Religieux Africains : Théories et Théologies de Texte

Moïse Adéniran Adékambi, *Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest, Côte d'Ivoire*

Résumé : L'herméneutique biblique africaine est contextuelle. L'auteur se propose de se pencher sur le contexte religieux. L'histoire de l'exégèse en Occident, brièvement présentée, montre que les différentes approches sont tributaires de la relation vécue entre foi et raison, entre le sacré et le profane. En Afrique, les approches religieuses de l'interprétation de la Bible sont illustrées par celles des Églises africaines indépendantes. L'article fait une évaluation de ces approches d'un point de vue culturel, herméneutique et théologique. En s'appuyant sur la double nature littéraire et sacrée de l'orature divinatoire des Yoruba, l'auteur propose une théorie et une théologie de texte pour une herméneutique biblique qui tienne compte du religieux. Prenant à témoin la présence de livres sapientiaux dans le canon de la Bible hébraïque, et l'œuvre herméneutique de la Septante (LXX), notamment dans sa relecture sapientielle de la Loi et de toute l'histoire religieuse d'Israël (Siracide 44–50), l'auteur soutient que la « sapientialisation » de la Parole Révélée est la preuve canonique et théologique que le patrimoine littéraire sapientiel des peuples – d'Afrique – est *capax Dei*, à titre de révélation naturelle. Pour cette raison, il est le lieu d'une herméneutique biblique croyante. Et ce, dans une logique de relation théologique et « canonique » entre deux littératures révélées : la Bible et le patrimoine sapientiel pluriséculaire des peuples.

Mots-clés : Révélation; Sagesse; Divination; Sapientiel; Sapientialisation.

L'herméneutique biblique africaine se veut contextuelle avec quatre traits distinctifs majeurs : l'histoire, la culture, la société et la religion, engendrant respectivement, pour les trois premiers, des herméneutiques postcoloniales ou de décolonisation,¹ culturelles ou interculturelles,² militantes³ ou thématiques.⁴ Pour ce qui est du contexte religieux⁵ africain traditionnel quatre tendances sont à signaler : 1) l'utilisation thérapeutique de

1. Cf. Kenneth Ngwa, *Let My People Live: An Africana Reading of Exodus* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2022) et Andrew M. Mbuvi, *African Biblical Studies: Unmasking Embedded Racism and Colonialism in Biblical Studies* (London, T & T Clark, 2023).

2. Voir Justin Ukpong, "Rereading the Bible with African Eyes: Inculturation and Hermeneutics," *Journal of Theology for Southern Africa* vol. 91 (1995): 3–14; Ukachukwu Chris Manus, *Intercultural Hermeneutics in Africa: Methods and Approaches* (Nairobi: Acton, 2003); Jean Claude Moba-Nkole, "Rise of Intercultural Biblical Exegesis in Africa," *HTS Theological Studies* vol. 64, no. 3 (2008): 1347–1364.

3. Par « herméneutiques militantes », l'auteur entend l'herméneutique de libération, l'herméneutique féminine, l'herméneutique de construction, etc. Voir Manfred Oeming, *Contemporary Biblical Hermeneutics: An Introduction* (London and New York: Routledge, 2017), 98–112; Andrew M. Mbuvi, "African Biblical Studies: An Introduction to an Emerging Discipline," *Currents in Biblical Research* vol. 15, no. 2 (2017): 161–165.

4. Les herméneutiques thématiques peuvent être divisées en deux catégories : les herméneutiques comparatives entre la Bible et l'Afrique (cf. Knut Holter, *Old Testament Research for Africa: A Critical Analysis and Annotated Bibliography of African Old Testament Dissertations, 1967–2000* (New York: Peter Lang, 2002) ; et les herméneutiques à visée pastorale motivées par un thème précis. L'illustration typique de cette dernière est offerte par les membres de l'Association Panafricaine des Exégètes Catholiques, à travers les thèmes de leurs congrès depuis la fondation de l'association dans les années soixante-dix. Voir Moïse Adéniran Adékambi, « État de la recherche exégétique en Afrique aujourd'hui », *Kanien* vol.4, no. 1–2 (2016) : 39, texte et note 23.

5. L'auteur entend par contexte(s) religieux les croyances et les pratiques religieuses, dans une relation entre des humains (individus, communautés, cultures) et le divin (dieux/Dieu et leurs représentants).

la Bible;⁶ 2) l'utilisation de la Bible comme instrument de divination;⁷ 3) méthode herméneutique inspirée de la pratique divinatoire;⁸ 4) la problématisation de la relation entre l'herméneutique biblique africaine et l'expérience religieuse africaine, par le biais de la relation entre Révélation Divine et révélation naturelle.⁹

S'il y a un fait qui se dégage de ces tendances, c'est que le contexte religieux semble être propre aux Églises Africaines Indépendantes (ÉAI), dont l'une des particularités est de tenir compte de la vision du monde de l'Africain, y compris sa vision religieuse.¹⁰ D'où les deux questions suivantes : Quelle est la place du contexte religieux africain dans la quête d'une herméneutique biblique africaine authentique ? Quel contexte religieux africain pour quelle herméneutique biblique africaine ?

Démarche et approches

D'un point de vue historique, la question de la relation entre l'approche ou la méthode herméneutique et le contexte religieux culturel n'est pas propre à l'Afrique. Il y a donc lieu d'interroger l'histoire de l'exégèse¹¹ en Occident pour comprendre comment le contexte religieux a influencé les approches et les méthodes exégétiques. Plus particulièrement, l'objectif est de vérifier la relation entre théorie de texte et théologie de texte, en partant de la réalité de la double nature, humaine et divine, de toute littérature sacrée, qu'elle soit écrite ou orale. Il s'ensuit que la première question que l'on est en droit de poser à toute approche ou méthode d'herméneutique biblique est de savoir la théologie du texte qui va de pair avec sa théorie de texte. Nous nous servons des travaux de Michael C. Legaspi¹² et de Manfred Oeming¹³ pour ce survol de l'histoire de l'exégèse en Occident.

Quant à l'herméneutique biblique dans un contexte religieux africain, une évaluation critique des utilisations de la Bible présentées comme des interprétations de la Bible s'impose. Elle se fera d'un point de vue culturel, théologique et herméneutique. D'un point de vue culturel, pour identifier le contexte religieux, issu du patrimoine culturel et religieux africain, capable d'être un contexte adéquat pour une herméneutique biblique authentique. Le point de vue théologique consiste à situer ce patrimoine par rapport à la Bible, dans une relation analogique tant au niveau religieux qu'au niveau littéraire. Enfin, le point de vue herméneutique vise à se demander si ces interprétations utilitaristes sont en adéquation avec « l'intention des Écritures ».

Hypothèse : Herméneutique biblique africaine et patrimoine sapientiel africain

Parmi les différents modules religieux africains, il semble bien que la sagesse africaine, sous sa forme religieuse ou sous sa forme profane, soit le contexte dans lequel une herméneutique biblique africaine religieuse puisse s'enraciner. Pour illustrer cette hypothèse, nous nous basons sur le cas de l'orature sacrée des Yoruba appelée

6. David Tuesday Adamo, *Reading and Interpreting the Bible in African Indigenous Churches* (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2001); "The Task and Distinctiveness of African Biblical Hermeneutic(s)," *Old Testament Essays* vol. 28, no. 1 (2015): 36, 38–40; Clement Adjei-Brown, "A Procedure for Analysis of Contemporary Reception of Biblical Texts in Ghana: A Methodological Consideration," *Conspectus* vol. 31 (April 2021): 7–21.

7. Oakley Gerald West, "The Bible in South African Black Theology: The Bible as Bola and Other Forms of African Biblical Interpretation," in *Biblical Interpretation in African Perspective*, ed. David T. Adamo (Lanham, Md: University Press of America, 2006), 31–59.

8. Musa W. Dube, "Divining Ruth for International Relations," in *Other Ways of Reading: African Women and the Bible* (Atlanta, GA, Geneva: Society of Biblical Literature; WCC Publications, 2001), 179–195.

9. Adamo, "The Task and Distinctiveness": 35.

10. Adamo, *Reading and Interpreting*, 8–19, 36–40.

11. Dans cet article, exégèse et herméneutique sont synonymes.

12. Michael C. Legaspi, *The Death of Scriptures and the Rise of Biblical Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

13. Voir note 3.

Ifá, dans sa double nature d'orature sapientielle et d'orature divinatoire.¹⁴ Par sa nature littéraire, c'est un texte oral composé d'un proverbe et d'un conte, en relation herméneutique, l'un interprétant l'autre et vice versa. Par sa nature divinatoire ou sacrée, ce qui le distingue, ce sont le contexte d'énonciation et la logique de son interprétation, qui déterminent à leur tour la finalité de l'acte divinatoire.

Le fait que la parole divinatoire soit en même temps parole de révélation et de sagesse indique nettement le lien que cette donnée religieuse établit entre les deux.¹⁵ Un tel lien fait penser à celui que le Deutéronome établit entre la Torah et la sagesse d'Israël (Dt 4,6) ainsi qu'à la sapientialisation de la Torah et de toute l'histoire religieuse par le courant sapientiel de l'Ancien Testament, notamment l'œuvre du Siracide.¹⁶ Autrement dit, l'on peut affirmer, à titre d'hypothèse, que la littérature sapientielle des peuples peut être considérée, à raison, comme l'expression littéraire de la révélation naturelle de Dieu à ces peuples.

En restant dans le cadre de l'orature divinatoire d'*Ifá*, la triple identité de la parole sacrée comme « parole littéraire », « parole sapientielle » et « parole de révélation » appelle conjointement une théorie littéraire et une théologie de la parole sacrée, le sapientiel étant à la fois de l'ordre littéraire (phrases et récits proverbes) et de l'ordre sacré (sagesse religieuse).

Développement et articulations de l'article

Des paragraphes précédents, il ressort que l'herméneutique biblique, en Occident comme en Afrique, devrait reposer conjointement sur une théorie et une théologie du texte, pour être, d'une part, en adéquation avec la double nature humaine et divine propre à tout texte sacré, et d'autre part, un acte de raison et de foi.

Le développement de ces différents aspects du sujet se fera en trois points principaux. Le premier traitera de la question des théories et des théologies de texte dans l'exégèse biblique, en se focalisant d'abord sur les grandes étapes de l'histoire des méthodes de l'exégèse biblique en Occident, ensuite sur la problématique des approches, théories et théologies de texte chez les biblistes africains.

Le deuxième point parlera de l'herméneutique biblique et du patrimoine religieux africain, avec deux points à considérer : 1) La réception religieuse africaine de la Bible à travers le *Power Approach*, et 2) La réception religieuse africaine de la Bible sous l'angle de l'usage divinatoire qu'on en fait et de l'herméneutique qui en découle. La relation entre textes sacrés et textes profanes dans les cultures d'*Ifá* servira de cas d'étude.

Le dernier point, à visée illustrative, exposera l'analyse et l'interprétation d'un micro-récit d'*Ifá*, en restant fidèle aux principes culturels qu'applique l'interprète professionnel.

14. Pour comprendre *Ifá*, voir: Wande Abimbola, *Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus* (Ibadan: Oxford University Press, 1976) ; Mahougnon Kakpo, *Introduction à une poétique du Fa*, Deuxième édition (Yaoundé : Presses Universitaires de Yaoundé, 2010); Jacob K., Olupona and Rowland O. Abiodun, eds., *Ifá Divination, Knowledge, Power, and Performance* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2016); Désiré Médégnon, *Le Fa, entre croyances et science : Pour une épistémologie des savoirs africains* (Mankon : Laanga Research & Publishing CIG, 2017).

15. Cf. Moïse Adéniran Adékambi, « Paroles de sagesse et paroles de révélation dans les cultures d'*Ifá* », dans *Sagesse humaine et sagesse divine dans la Bible*. dir. J.-B. Matand Bulembat (Nairobi: Don Bosco Press, 2007), 333–344.

16. Une étude du livre de Siracide, en particulier Si 1,1–10 et de Si 44,1–55,24 serait utile à cet effet. Si 1,1–10 affirme l'origine divine de toute sagesse humaine et Si 44,1–55,24 est une relecture sapientielle de toute l'histoire religieuse d'Israël.

Théories et théologies du texte en herméneutique biblique

Une présentation des méthodes d'herméneutique biblique en Occident

Tous les manuels et livres d'histoire de l'exégèse biblique la présentent comme plongeant ses racines dans l'exégèse du corpus mythologique grec, notamment celui du célèbre Homère (huitième siècle avant l'ère commune). Comme l'écrit F. Siegert, « l'interprétation académique est un produit de la pensée grecque ».¹⁷ Le modèle de l'exégèse homérique s'est donc imposé à l'Occident chrétien, dans un contexte de cultures religieuses grecques, juives, chrétiennes, et ce, jusqu'à la fin du Moyen Âge. Les époques suivantes vont s'inscrire dans une autre perspective, marquées par une culture où la foi et la religion auront moins de place dans la société.

De l'exégèse homérique à l'exégèse biblique médiévale

Sans tenir compte des définitions et des approches des anthropologues et des socio-anthropologues, ce qui intéresse dans la réalité universelle des mythes est d'abord leur contenu moral et religieux, ainsi que leurs fonctions sociales. S'agissant du corpus des mythes (poèmes ?) d'Homère, ce sont précisément ces genres de contenu qui ont été à la base de la démarche herméneutique, surtout que ses mythes étaient devenus des classiques pour l'enseignement, pour la formation de l'humain mineur (pédagogie) et de l'humain adulte (andragogie). Les principaux personnages des mythes sont, dans l'ordre ontologique, d'abord et avant tout, des dieux interagissant avec des humains, des animaux, voire des éléments cosmiques. Leur espace habituel, c'est le ciel, même s'ils agissent sur terre.

L'exégèse homérique est le fait de philosophes grecs postérieurs, mais qui étaient en même temps théologiens, c'est-à-dire capables de porter un discours sur les dieux. C'est pour cela que le contenu religieux et moral des mythes d'Homère a été l'objet de critiques et d'interprétations. L'histoire racontée n'est pas le premier objet des critiques. Ce sont plutôt les vérités éternelles et universelles que celle-ci véhicule : sur le monde, sur les dieux, sur les humains. En un certain sens, c'était l'au-delà de l'historique qui les intéressait. D'où la nature allégorique de leurs herméneutiques fonctionnant sur le modèle « *(réalités) visibles- (réalités) invisibles* », exprimées dans le récit mythologique dont le propre est de convoquer les humains et les divins, la terre et le ciel. La foi qui portait ces récits et leurs interprétations académiques, philosophiques ou religieuses, est l'inséparabilité du visible et de l'invisible ; de l'histoire des humains et de l'histoire des dieux ; de la terre et du ciel ; de l'expression littéraire ou rationnelle des vérités surnaturelles ou irrationnelles véhiculées. L'allégorisme est donc d'abord et avant tout une recherche de vérités transcendantes inséparables des vérités textuelles immanentes. Le texte mythique n'était pas qu'une œuvre littéraire. Il était aussi l'histoire et l'action des dieux.

Même si au niveau philosophique ou théologique, le binôme inséparable que constituent la réalité visible et la réalité invisible est abordé différemment, selon les écoles de pensée (platonicienne ou aristotélicienne), ce binôme à la base de la sacralité des mythes et de leur interprétation, sera transposé au niveau de l'exégèse biblique ; d'abord juive puis chrétienne, surtout à Alexandrie en Égypte. Pour cette raison, il est légitime de parler d'exégèse biblique judéo-hellénistique avec des noms comme celui de l'auteur de la Lettre à Aristée, d'Aristobule et, évidemment, de Philon d'Alexandrie. Le binôme visible-invisible devient *διάνοια-διάθεσις* (ce qui est dit – la disposition spirituelle) pour l'auteur de la Lettre à Aristée ; *lettre* (sens littéral) -*tropes* (sens métaphoriques) pour Aristobule ; et, de façon générale, (sens) littéral- (sens) plus profond ou allégorique.¹⁸

17. Folker Siegert, "Early Jewish Interpretation in a Hellenistic Style," in *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation. Vol. I. From the Beginnings to the Middle Ages*, ed. Magne Sæbo, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 130. La traduction est celle de l'auteur.

18. Oeming, *Contemporary Biblical Hermeneutics*, 11.

Après Saint Paul qui utilise le participe passif du verbe ἀλληγορέω dans le Nouveau Testament (Ga 4,24), l'allégorisme comme méthode d'interprétation biblique sera surtout porté par les Pères de l'Église et ce, jusqu'au Moyen Âge, dans le prolongement de l'exégèse judéo-hellénistique de Philon. C'est au Moyen Âge que l'exégèse biblique allégorique doit la formulation des quatre sens des Écritures : *Littera gesta docet; quid credas allegoria; moralis quid agas; quod tendas anagogia*.¹⁹ Soit : le sens littéral, le sens allégorique, le sens moral et le sens anagogique. Les trois derniers sont « cachés » dans le premier, comme l'invisible dans le visible, le surnaturel dans le naturel, le non-dit dans le dit.

Tout ceci, à l'évidence, suppose non seulement une théologie, c'est-à-dire une conception naturelle, rationnelle ou révélée des dieux, de Dieu,²⁰ mais aussi, et surtout, une théologie du texte qui exprime une telle conception. Elle est déterminée par son narratif humano-divin, terrestre-céleste, temporel-atemporel ; par la nature, humano-divine, rationnelle et croyante, à la fois technique et « inspirée » du texte mythique ; par la finalité andragogique et révélatrice de ses multiples interprétations. Ce sont ces trois éléments (narratif, nature et finalité des interprétations) ainsi définis qui constituent l'identité théologique d'un texte sacré, qu'il s'agisse des mythes homériques ou des mythes des religions traditionnelles africaines, dont ceux d'*Ifá* et, *a priori*, des Écritures saintes des Juifs et/ou des chrétiens, et même du Coran des musulmans.

De l'exégèse biblique théologique à une exégèse biblique littéraire

L'exégèse médiévale scolastique, tout en se situant dans la ligne de l'exégèse allégorique, aura le mérite de la faire entrer, comme matière de théologie, dans l'univers académique, avec une approche scientifique systématique. Un lien académique est établi entre la Bible et la théologie. Cela vaut notamment pour le baccalauréat où l'on distingue les bacheliers biblistes et les bacheliers des Sentences (de Pierre Lombard). L'étudiant ne peut entreprendre le cursus du baccalauréat dans les Sentences qu'après avoir terminé le cursus du baccalauréat en Bible. Les deux baccalauréats font de vous un *baccalaureus formatus* (bachelier formé).²¹ Le lien entre Bible et théologie se reflète dans les distinctions et les qualifications exégétiques pour ce qui est de l'interprétation de la Bible. Le bachelier bibliste est qualifié seulement pour une « lecture », c.-à-d. un commentaire de la Bible, en dégagant essentiellement le sens littéral du passage « lu ». Les considérations sur le(les) « sens plus profonds » (sens spirituels) et sur les questions que soulève le texte relèvent du grade supérieur, celui de « maître » (*master*) ou de docteur, avec ses deux étapes : la licence d'enseignement (*licentia docendi*) et le doctorat proprement dit (*magister*).

19. Voir, pour plus d'explications, Pierre Guillemette et Mireille Brisebois, *Introduzione ai metodi storico-critici* (Roma : Borla, 1990), 43–44.

20. Il faut noter, de ce point de vue, la présentation de Siegert ("Early Jewish Interpretation") qui indique toujours la théologie qui sous-tend les différentes écoles exégétiques de l'antiquité : exégèse homérique et théologie stoïcienne (133–135) ; exégèse biblique de l'Épître d'Aristée et sa théologie (142) ; exégèse biblique d'Aristobule et sa théologie (158–159) ; exégèse biblique philonienne et sa théologie (168–172). De son côté, M. Oeming écrit : « L'interprétation est plus une question de comprendre Dieu que de comprendre le texte » (*Contemporary Biblical Hermeneutics*, 12). Voir aussi la présentation de James Nicholas B. Carleton Paget, "The Christian Exegesis of the Old Testament in the Alexandrian Tradition," in *Hebrew Bible/Old Testament, the History of Its Interpretation: Vol. I. From the Beginnings to the Middle Ages*, ed. Magne Sæbo (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 478–542.

21. Voir Ulrich Köpf, "The Institutional Framework of Christian Exegesis in the Middle Ages," in *Hebrew Bible/Old Testament, the History of Its Interpretation: Vol. I. From the Beginnings to the Middle Ages*, ed. Magne Sæbo (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 173–178. Voir aussi Claire Angotti et Sophie Delmas, « Chapitre XXII. La théologie scolastique », dans *Structure et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179–1449)*, dir. Marie-Madeleine de Cevins et Jean-Michel Matz (Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010), n° 10–11, doi:10.4000/books.pur.131259.

Comme l'affirment de Cevins et Matz, « Le cœur de la formation d'un théologien est l'exégèse ».²² La Bible était alors considérée comme un « livre théologique », avec un sens littéral et des sens théologiques. Parce que « livre théologique », l'axiome scolastique *fides quaerens intellectum* qui définit la théologie, s'applique aussi à la Bible et aux études bibliques universitaires. Autrement dit, la Bible était à la fois objet d'approches intellectuelles (rationnelles) et croyantes, correspondant respectivement à sa dimension littéraire et à sa dimension théologique. La première est la base d'une théorie du texte, la deuxième d'une théologie du texte. De même, l'exégèse d'un tel texte engage la foi (*fides*) et la raison (*intellectus*), et ce, dans le milieu universitaire. L'entrée de la Bible dans une faculté de théologie n'a pas eu pour conséquence l'effacement de la théologie du texte en faveur des théories du texte, ni la réduction de l'exégèse à une science littéraire. C'est plutôt la séparation de la foi et de la raison qui s'opérera, sous plusieurs formes, dans les siècles qui ont suivi, notamment depuis la Renaissance jusqu'à nos jours, qui en est la cause.

En effet, la Renaissance culturelle de l'Occident qui a succédé au Moyen Âge s'est distinguée par deux slogans : *Ad fontes*, pour ce qui est de la culture et du projet d'humanisme qu'elle propose, et *Sola Scriptura*, le slogan de la Réforme, pour ce qui est du domaine religieux, confessionnel. « La spiritualité est devenue plus personnelle et subjective et la fréquentation des sacrements a été progressivement abandonnée ».²³ Le retour aux sources des Antiquités grecques et latines a eu pour effet de considérer la Bible comme l'une des sources des Antiquités juives. Elle sera traitée comme telle. La *Sola Scriptura*, même si c'est d'abord et avant tout un slogan doctrinal, aura des implications pour l'exégèse biblique. Ensemble avec le premier slogan historique et littéraire – *Ad fontes* – elle conduira à ce que Legaspi appelle « une textualisation de la Bible ». D'où le primat du texte sur la théologie ou la foi confessionnelle, et celui de la rationalité ou de l'épistémologie littéraire (études littéraires, philologiques, etc.) sur la foi d'une Église. La foi est mise au second plan sans disparaître.

Le rationalisme – fin du dix-septième, début du dix-huitième siècle – va sonner le glas de la double nature du texte biblique, à la fois paroles humaines et Paroles de Dieu. En effet, le rationalisme cartésien avec son axiome bien connu : « *cogito ergo sum* », s'oppose à tout ce qui est empirique (connaissance expérimentale), irrationnel, métaphysique ou de l'ordre de la révélation. Du binôme raison-foi, il ne reste, au point de vue épistémologique, que la raison. C'est bien d'une révolution épistémologique copernicienne qu'il s'agit, avec un impact du même ordre sur l'exégèse biblique. Désormais, la Bible deviendra un objet d'étude scientifique basé uniquement sur la raison, au même titre que les autres sciences. C'est la naissance d'une « exégèse scientifique littéraire » où la foi est absente ou tout au moins mise en veilleuse. Une telle exégèse est tributaire, même de nos jours, des différentes « théories du texte » des hommes et femmes de lettres, qu'il s'agisse des théories historico-critiques (approches diachroniques) ou des nouvelles théories littéraires (approches synchroniques). Elles ont en commun d'être basées sur une science des lettres.²⁴ Le pôle, voire le caractère, religieux ou théologique, de l'exégèse biblique repose désormais sur la foi ou le manque de foi de l'exégète. Il n'est plus assuré par le texte, comme le demande la foi en la nature humaine et divine d'une littérature sacrée.

Dans un Occident contemporain (vingtième et vingt-et-unième siècles) qui se révèle et se dit de plus en plus postchrétien, les théories du texte ne sont plus seulement diachroniques ou synchroniques. Elles sont aussi déconstructionnistes.²⁵ La déconstruction, comme philosophie, s'applique à tous les domaines, notamment en

22. Angotti et Delmas, « La théologie scolastique », n° 22.

23. Guillemette et Brisebois, *Introduzione ai metodi*, 59. La traduction est celle de l'auteur.

24. L'illustration parfaite de l'exégèse littéraire nous est donnée par la Sorbonne. L'exégèse biblique se fait à la faculté de lettres, et non à la faculté de théologie ou de philosophie. Voir, par exemple, le programme du « Laboratoire d'études sur les monothéismes » de l'année 2023–2024, <https://lettres.sorbonne-universite.fr/structures-de-recherche/laboratoire-detudes-sur-les-monotheismes>, consulté le 30 mars 2024.

25. Pour une présentation de la théorie de la déconstruction en ses fondements et en ses champs d'application, voir Mawazo Kavula Sikirivwa, « Deconstruction Theory and Its Background, » *American Journal of Humanities and Social Sciences*

littérature et en théologie.²⁶ Même si la déconstruction littéraire ne signifie pas une destruction du texte,²⁷ elle produit, avec sa théorie de texte en ses triples libérations,²⁸ une herméneutique subversive, sans compter la déconstruction de la foi. La décolonisation de l'herméneutique biblique et de la Bible elle-même, que l'on trouve sous la plume de certains biblistes africains,²⁹ n'est certainement pas sans lien avec la théorie de la déconstruction.

Herméneutiques bibliques africaines : théories et théologies du texte

La question de théories et de théologies du texte biblique ne semble pas avoir préoccupé la plupart des biblistes africains engagés dans une exégèse biblique contextuelle. Cela se comprend, la plupart des méthodes utilisées étant des adoptions ou des adaptations de méthodes occidentales. Et pourtant, le lien entre les herméneutiques bibliques et les théologies africaines, tel qu'il apparaît dans la plupart des approches, devrait conduire à des théologies du texte biblique. À titre illustratif, les théologies de l'inculturation, de la libération, de la reconstruction, et du féminisme ont leurs correspondantes en herméneutiques bibliques du même nom.³⁰ D'une part, ce lien de correspondance et même d'équivalence requiert de l'herméneutique biblique africaine de rendre explicites ses théologies et ses théories du texte. D'autre part, ce lien exprimé et assumé devrait conduire à une théologie du texte qui fait de la Bible un « livre théologique ou sacré », de nature humano-divine ; de son lecteur un humain doué de raison et croyant ; de son herméneute un croyant et un théologien ; de ses bénéficiaires des croyants et des communautés de foi.³¹ De même, si l'herméneutique biblique africaine n'est pas une herméneutique en soi mais une herméneutique téléologique,³² elle est alors une exégèse biblique pastorale³³ dont les finalités devraient être en adéquation avec l'intention des Écritures interprétées. Tout ceci suppose une foi vécue dans un contexte ecclésial et culturel où la culture est façonnée par le religieux.

Dans un tel contexte et en contemporanéité avec un Occident postmoderne et postchrétien, la décolonisation de l'herméneutique, pour l'Afrique, signifie aussi qu'il lui faut pratiquer une herméneutique biblique dans un contexte non seulement culturel, mais aussi religieux. En conséquence, elle ne peut faire l'économie du religieux dans sa conception de la Bible et dans son interprétation. Reste entier l'identification, dans son patrimoine religieux, du module le plus approprié à « l'intention des Écritures ».

Dans ce sens, l'utilisation de la Bible par les Églises Africaines Indépendantes, le « *Power Approach* », même si elle est considérée comme une décolonisation de l'herméneutique biblique occidentale par Adamo, pose, en plus des questions de méthodes ou d'approches soulevées par Adjei-Brown, des questions de fondements

Research vol. 4, no. 4 (2020) : 44–72. Application de l'exégèse, voir Fernando Fernandod F. Segovia, ““And They Began to Speak in Other Tongues”: Competing Mode of Discourse in Contemporary Biblical Criticism,” in *Reading from this Place Volume 1: Social Location and Biblical Interpretation in the United States*, ed. Fernando F. Segovia and Mary Ann Tolbert (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 28–31.

26. Sikirivwa, “Deconstruction Theory,” 64–69.

27. Sikirivwa, “Deconstruction Theory,” 64.

28. Libération des structures binaires, « des autorités qui produisent des structures » et « de l'autorité du texte » : Simon Archambault, « Les méthodes d'interprétation biblique post-structurales », Sola (20 décembre 2021 [publication]), <https://sola.org/les-methodes-dinterpretation-biblique-post-structurales/?lang=fr>.

29. Voir, par exemple, Mbuvi, *African Biblical Studies*, Introduction.

30. Mbuvi, “African Biblical Studies, 161–164.

31. de Cevins, Matz, *Structure et dynamiques religieuses*, no. 22 : « Le cœur de la formation d'un théologien est l'exégèse ».

32. Cf. Adamo, “The Task and,” 45–46.

33. L'expression « exégèse pastorale » est empruntée à Horacio Simian-Yofre, éd., *Metodologia dell'Antico Testamento* (Bologna : EDB, 2002), 9–14. Le titre de l'introduction, 10–22, signée par Simian-Yofre, est : « Introduzione : Exegesi, fede e teologia ». Pour une illustration d'un praticien de l'exégèse pastorale, voir le témoignage de P. Grelot, *Combats pour la Bible en Église* (Paris : Cerf, 1994), 137–160.

littéraires et théologiques et d'adéquation avec l'intention des Écritures. Il en est de même de l'usage divinatoire de la Bible.

L'herméneutique biblique et le patrimoine religieux africain

Les réceptions religieuses de la Bible en Afrique nous sont connues à travers trois auteurs principaux dont les écrits ont inspiré la formulation des sous-titres de ce deuxième sous-titre : D. T. Adamo³⁴ et C. Adjei-Brown³⁵ pour les usages thérapeutiques, Dube³⁶ pour l'usage divinatoire. Un discernement de ces réceptions s'impose d'un point de vue culturel et théologique (théologie du texte biblique).

Des réceptions religieuses africaines de la Bible : usages thérapeutiques

Adamo et Adjei-Brown, et en un certain sens, Dube, exposent chacun les pratiques religieuses dans lesquelles les Églises Africaines Indépendantes (EAI) ou les Églises pentecôtistes (EP) et néo-pentecôtistes (ENP) utilisent la Bible à des fins thérapeutiques. Ces utilisations constituent ce qu'Adamo appelle « *Power Approach* ». À en croire l'auteur, cette approche est basée, dans l'ordre de la foi chrétienne, sur la foi en la Bible « Parole de Dieu et en sa puissance ».³⁷ L'enracinement culturel de cette foi repose sur « l'usage de paroles puissantes, mystérieuses ou efficaces ».³⁸ Les principaux arguments donnés pour défendre les pratiques sont donc d'ordre culturel et historique. Par exemple, l'usage des amulettes dans le Moyen-Orient ancien et chez les Juifs, comme chez d'autres peuples. Ils sont aussi d'ordre scientifique, à savoir le caractère performatif de toute parole prononcée.³⁹

Sans entrer dans les détails, la question que posent ces pratiques est d'ordre culturel et herméneutique. Au niveau de la culture Yoruba qui est celle de l'auteur, « les paroles puissantes, mystérieuses ou efficaces » ont pour domaine et source institutionnels le système d'*Ifá*. Les « produits d'*Ifá* » pour guérir, se protéger et réussir dans la vie sont en réalité des matérialisations d'un micro-texte d'*Ifá*, principalement des sentences proverbiales qui en constituent la première partie.⁴⁰ Dans un ouvrage récent de vulgarisation, nous avons montré comment ces « paroles efficaces » sont des proverbes et comment leur efficacité repose davantage sur les évidences de la nature qu'ils expriment. Nous avons montré également comment ces paroles-proverbes, matérialisées ou non, sont, en dernière analyse, des souhaits et des prières.⁴¹ Ce n'est donc pas anodin que les Psaumes soient les plus utilisés dans la « *Power Approach* ».⁴² De fait, les Psaumes et les autres Livres des Écritures peuvent être priés et inspirer des prières à leurs lecteurs et interprètes. Mais les paroles et histoires bibliques sont-elles faites pour guérir, se protéger et réussir dans la vie ?

L'objection contre l'utilisation de la Bible à des fins thérapeutiques n'est pas d'abord de l'ordre de la foi, de la croyance ou de la superstition. Elle relève de « l'intention des Écritures ». La Bible, comme Parole de Dieu,

34. Adamo, *Reading and Interpreting*.

35. Adjei-Brown, "A Procedure for."

36. Musa W. Dube, "Divining Texts for International Relations: Matt 15:21–28," in *Transformative Encounters: Jesus and Women Re-Viewed*, ed. I. R. Kitzberger (Leiden-Boston: Brill, 2000), 315–328.

37. Cf. Adamo, "The Task and Distinctiveness," 36, 38.

38. Adamo, *Reading and Interpreting*, 48–49: "These ways include the use of herbs, powerful, mysterious or potent words, animal parts, living and non-living things, water, fasting, prayers, laying of hands, and other rituals for restoration of harmony among the people and the environment."

39. Adamo, "The Task and Distinctiveness," 39–40.

40. Voir note 37.

41. Moïse Adéniran Adékambi, *L'Africain-chrétien et Ifá Orunmila* (Cotonou: les Éditions IdS, 2024), 93–102.

42. Cf. Adamo, "The Task and Distinctiveness," 39.

existe d'abord et avant tout pour être écoutée et mise en pratique. Cette écoute nécessite évidemment une interprétation, qu'il s'agisse de la traduction et/ou de la compréhension du contenu. C'est dans ce contexte d'écoute ou d'herméneutique de la Parole qu'il faut également situer son efficacité évidente dans le langage proverbial d'Is 55,10-11 (la pluie et la neige) et d'He 4,12 (le glaive à deux tranchants) cités par Adamo. Elle est efficace lorsqu'elle transforme la réalité existentielle des auditeurs et herméneutes. L'efficacité première de la Parole consiste à transformer le cœur, la pensée et l'agir de ses auditeurs et herméneutes. Son efficacité à transformer les situations existentielles dépend de la première.

En somme, puisque la théologie de la puissance et de l'efficacité de la Parole qui sous-tend le « *Power Approach* » a, selon Adamo, son référent culturel dans les « paroles efficaces » des cultures d'*Ifá*, l'on peut affirmer qu'une telle théologie repose plutôt sur l'efficacité d'une parole-proverbe ; laquelle, à son tour, repose sur les évidences de la nature ou de la société que contient tout énoncé proverbial. Pour le système d'*Ifá*, cela se comprend aisément, car la même logique proverbiale est à l'œuvre dans toutes ses composantes, notamment dans l'interprétation des micro-textes, en contexte divinatoire.

Des réceptions religieuses africaines de la Bible : divination et herméneutique biblique

M. W. Dube propose une herméneutique divinatoire de la Bible (*Divining Texts*⁴³), en s'appuyant sur un système divinatoire culturel à base d'osselets et sur l'usage divinatoire de la Bible dans des Églises Africaines Indépendantes. Une conception divinatoire de l'herméneutique biblique n'est pas nouvelle. Elle remonte à l'époque patristique et même à l'exégèse juive.⁴⁴ La Bible est alors conçue comme un ensemble de messages mystérieux codés. Le Livre de Daniel fournit l'ensemble des véhicules de tels messages : des rêves (Dn 2 et 4), des écrits (Dn 5) et des visions (Dn 7-8) et présente Daniel comme le type d'interprète-devin.⁴⁵ Autrement dit, dans un contexte intra-biblique où la divination à l'aide d'éléments de la nature est prohibée (cf. Dt 18,10-14 ; Lv 19,26 ; 20,27), les moyens de communication des messages divins ne sont pas des objets ou des éléments du cosmos, mais des « histoires oniriques » (les songes, les rêves et les visions) ou des histoires écrites (quel que soit le genre littéraire utilisé). L'on peut donc affirmer que l'herméneutique divinatoire des deux premiers siècles de notre ère était fondée sur une théologie du texte qui en fait un « livre-mystère » à percer et sur une théorie du texte qui y voit un livre codé à décoder. À la divination ambiante, les herméneutes-divins ont emprunté, dans le cadre de relectures contextuelles de passages bibliques, la théologie, la théorie et probablement la méthode.

Chez Dube, comme dans les ÉAI, les osselets traditionnels, à la fois naturels et sacrés, sont remplacés par la Bible (un passage biblique), par des paroles humaines et par des Paroles de Dieu, tout en gardant la même fonction : être le porte-parole des « Pouvoirs Divins » (Dieu, dieux, Ancêtres). C'est à ce niveau que la différence de nature entre les « porte-parole » pose objectivement un problème. En effet, s'il est vrai que tout système divinatoire utilisant des objets comme moyens de divination engendre un discours interprétatif, il est nécessaire de distinguer les moyens les uns des autres. La divination par les objets se fonde sur une série de « procédés divinatoires » dont la composante lexicale est « -mancie » : astromancie, géomancie, etc. La divination par les osselets fait partie de l'ostéomancie. Même si ceux-ci parlent (*talking bones*), leurs paroles n'existent que sous forme de discours interprétatifs, sur la base de codes conventionnels, et non sous forme de paroles, écrites ou orales,

43. Voir note 36.

44. Paul B. Decock, "The Reading of Sacred Texts in the Context of Early Christianity," *Neotestamentica*, Vol. 27, no. 2 (1993): 263–282.

45. Jonathan Stökl, "Daniel and the 'Prophetization' of Dreams Divination," in *Perchance to Dream: Dream Divination in the Bible and the Ancient Near East*, ed. Esther J. Hamori, Jonathan Stökel, (Atlanta: SBL Press, 2018), 133–155.

auxquelles on peut ajouter les pictogrammes, accompagnés ou non de proverbes : les pictogrammes Moyo,⁴⁶ les *Adinkra* du peuple Akan du Ghana et de la Côte d'Ivoire, les *Aroko* des Yoruba, les bas-reliefs des rois d'Abomey au Bénin, etc. Puisque ce sont des proverbes, ce sont des objets qui, en eux-mêmes, sont des paroles dans un acte de communication entre des locuteurs humains. Du reste, les pictogrammes sont, étymologiquement, de véritables « écritures ».

L'usage divinatoire de la Bible par les ÉAI relève de la bibliomancie ou de la divination par le livre ; c'est-à-dire par des textes, des récits, des phrases et même des mots contenus dans une œuvre littéraire. Le référent culturel de la méthode divinatoire proposée par Dube devrait donc être, dans une logique de parallélisme des formes, soit une littérature, écrite ou orale, soit des pictogrammes de la culture setswana.

Certes, aussi bien les ÉAI que M. W. Dube n'ont pris, en réalité, du système divinatoire setswana, que la finalité de l'acte divinatoire qu'ils appliquent à la « divination des textes (bibliques) ».⁴⁷ Le meilleur que l'on puisse obtenir d'une telle démarche est une herméneutique téléologique qui peut être qualifiée d'herméneutique thérapeutique, mais d'une thérapie socio-relationnelle, à la différence de l'usage (interprétation ?) thérapeutique auquel Adamo a consacré son livre. Une herméneutique socio-thérapeutique n'est pas contraire à « l'intention des Écritures », notamment des Prophètes dont Amos, qui représente la dimension sociale du message biblique.

D'autre part, une herméneutique divinatoire fondée sur l'interprétation d'objets ne peut qu'être une herméneutique conventionnelle, avec des codes et un cadre herméneutique, divinatoire ou biblique, prédéfinis. La proposition de Dube en est un exemple, pour ce qui est du cadre herméneutique et des finalités du *Divining Text*.⁴⁸ Et pourtant, il est possible, à partir de la divination en contexte africain, de parvenir à une herméneutique divinatoire qui ne soit pas seulement conventionnelle. À cet effet, nous proposons une démarche à l'inverse de celle des ÉAI et de Dube : partir de la Bible comme littérature religieuse humano-divine pour aller chercher, dans une culture africaine, une orature religieuse humano-divine qui lui corresponde. C'est le cas de l'orature d'*Ifá*.

Ifá est un système complexe intégrant plusieurs réalités : la divination géomantique (écriture d'*Ifá*), une vaste orature (les *Odu Ifá*),⁴⁹ la divinité oraculaire (*Ifá* ou, plus précisément, *Orunmila*), des sacrifices de renversement positif d'une situation négative, des sacrifices découlant de la consultation (*Ebò Ifá*), et enfin « les travaux d'*Ifá* » (*Iṣẹ Ifá*), qui constituent en fait les trois catégories de produits dont parle Adamo.⁵⁰ Pour le sujet qui nous occupe, considérons l'aspect divinatoire.

Le système divinatoire d'*Ifá* comprend aussi des objets divinatoires, dont le principal est constitué des seize « noix sacrées » dont la manipulation permet de déterminer les micro-textes à interpréter. Comme pour les osselets, les noix sont sacrées, c'est-à-dire qu'elles sont à la fois naturelles et divines. Ce qui fait la différence, c'est que la manipulation des « noix sacrées » ou de la chaîne divinatoire (*Opele*) n'a, dans le processus divinatoire, qu'un seul but : déterminer l'ensemble des micro-textes à interpréter pour la personne qui vient consulter *Ifá*. Certes, la manipulation de ces instruments permet à l'herméneute professionnel des micro-textes d'obtenir une première orientation du sens du micro-texte, indiquée par la manipulation, grâce à une répartition préétablie des micro-textes en « groupes de sens » et en tenant compte d'autres conventions d'interprétation. C'est la dimension conventionnelle de l'herméneutique du système divinatoire d'*Ifá*. Mais ce n'est qu'une première étape. Le cœur de l'herméneutique divinatoire d'*Ifá* réside dans l'interprétation des micro-textes. Ce qui fait de la divination par *Ifá*

46. Paulin Poucouta, *Ben Sira, un sage pour notre temps ? Une lecture de Siracide 7* (Paris : L'Harmattan, 2017), 178–179.

47. Dube, "Divining Texts," 320.

48. Dube, "Divining Texts," 320.

49. L'orature est composée de seize ensembles (*Odu Ifá*) majeurs contenant chacun seize micro-unités (*Eṣẹ Ifá*). Soit un total de 256 micro-unités. Les ensembles peuvent être combinés entre eux avec des sélections de micro-unités. Le nombre de micro-unités est donc supérieur à 256.

50. Voir Moïse Adéniran Adékambi, "African Biblical Hermeneutics Considering Ifá Hermeneutic Principles," *Religions* vol. 14, no.11 (2023): 4–6, <https://doi.org/10.3390/rel14111436>.

une véritable bibliomancie. L'interprétation d'un micro-texte en donne d'abord le sens générique, puis, de façon méthodique, le sens personnalisé et contextualisé, que la personne pour laquelle le micro-texte est interprété confirme ou infirme.

Les micro-textes associés aux figures géomantiques sont composés de deux parties : un proverbe ou un jeu de mots, suivis d'un micro-récit. Les protagonistes des micro-récits sont des humains et des non-humains, des divinités et des prêtres d'*Ifá*.⁵¹ Leur caractère religieux est marqué non seulement par la présence de divinités, mais aussi par la structure des micro-récits qui mettent en exergue l'efficacité de la parole d'*Ifá* à travers ses prêtres-herméneutes, protagonistes du récit, ainsi que celle des sacrifices que ces derniers prescrivent.

À ces éléments d'identité religieuse s'ajoute le contexte d'énonciation qui différencie ces micro-textes, sapientiels par leurs deux parties (le proverbe et le micro-récit), des contes, patrimoine sapientiel profane. En effet, les contes sont racontés à des enfants, le soir, à titre récréatif et instructif. Les micro-textes d'*Ifá* sont récités et interprétés, de jour, à des adultes en situation de questionnement sur leur existence et leur vécu, dans le but de leur donner une réponse ou des orientations précises venant d'*Ifá*. La logique d'interprétation de ces micro-textes, selon la pensée culturelle Yoruba, est « le parler en proverbes ». C'est une logique de personnalisation ou de contextualisation sous la forme du passage d'un sens générique à un sens spécifique, parmi tant d'autres pouvant dériver du sens générique. On a donc trois moments marquants de cette interprétation, littéraire et religieuse : le moment du choix du micro-texte à interpréter ; le moment de l'interprétation générique du micro-texte choisi et le moment de l'identification du sens spécifique conforme à l'histoire personnelle ou contextuelle de la personne pour laquelle le micro-texte est interprété. La divination par l'orature d'*Ifá* ne transforme pas cette orature en un instrument divinatoire. C'est une interprétation méthodique de textes, choisis de manière méthodique et objective, par la manipulation d'instruments divinatoires.

La logique culturelle à l'œuvre dans cet art herméneutique culturel littéraire, à la fois profane et religieux, est parémiologique. La théorie de texte qui le porte est parémiologique. Le texte d'*Ifá* est un proverbe. Et parce qu'il s'agit d'un proverbe, lui et *Ifá*, son auteur divin, parlent en proverbe. Or, le proverbe est le genre littéraire sapientiel par excellence. Aussi, il est possible d'élargir à tout le patrimoine sapientiel des peuples d'Afrique et du monde la « nature divine » des proverbes d'*Ifá*, phrases, jeux de mots et récits compris.

En outre, et c'est l'essentiel de la proposition de M. W. Dube, la logique divinatoire est une herméneutique religieuse qui, appliquée à la Bible, devient *de facto* une herméneutique biblique religieuse. Cette dernière a en commun avec l'art divinatoire la théologie du moyen de communication entre le Divin et les humains : l'objet (les osselets consacrés), la littérature orale (*Ifá*) ou écrite (la Bible). Ce moyen est (con)sacré, c'est-à-dire naturel et divin. En perspective herméneutique divinatoire, les objets divinatoires sont plutôt des « générateurs » de discours herméneutiques en fonction d'un ensemble de codes culturels ou religieux préétablis. Le texte biblique est alors conçu comme un texte à décoder. Il n'en est pas ainsi lorsqu'il est conçu comme un proverbe. Il fait l'objet d'une interprétation contextuelle consistant à passer du sens générique à un sens spécifique approprié parmi tant d'autres. Le sous-titre suivant en est une illustration.

Exemple d'une orature d'*Ifá* interprétée dans une logique parémiologique

*Texte choisi et remarques préliminaires : Tula-do-lo-gbe*⁵²

^{L1}Tula-do-lo-gbe dit : ^{L2}Le jour est arrivé ! ^{L3}Dans les temps très anciens ^{L4}Des individus se regroupaient par affinité ^{L5}Pour faire vivre la camaraderie et la fraternité ^{L6}Il advint ainsi que dans un pays nommé *Weké* ^{L7}*Legba*,

51. Voir Abimbola, *Ifá. An Exposition*, 151–231.

52. Kakpo, *Introduction*, 97–102.

*Nan, Xévioso, Gu, Sakpata et Aglavu Wesi*⁵³ L⁸ Se lièrent d'amitié L⁹ Une amitié voulue sincère par tous L¹⁰ Ils avaient l'habitude d'organiser des réceptions L¹¹ Chaque membre de la fraternité accueillait tous les autres L¹² Chez lui L¹³ Il leur offrait tout L¹⁴ Ce qu'on pouvait servir L¹⁵ A manger L¹⁶ A boire L¹⁷ A des amis L¹⁸ A des frères L¹⁹ L'objectif : L²⁰ Faire vivre la convivialité L²¹ Mais surtout permettre à l'amphitryon L²² De procéder à une démonstration L²³ Elle doit confirmer sa puissance L²⁴ Or *Legba* L²⁵ Lorsque ce fut son tour de donner la réception L²⁶ S'en alla trouver Fa L²⁷ Et lui dit : L²⁸ « J'ai un festin à donner chez moi L²⁹ Il y a parmi les invités L³⁰ *Aglavu Wesi* (le chien) L³¹ Il possède un pouvoir L³² Celui de voir dans l'au-delà L³³ J'ai besoin de lui arracher ce pouvoir L³⁴ Comment faire ? » L³⁵ Alors *Tula-do-lo-gbe* apparut L³⁶ Il exigea un *Vɔ* : L³⁷ Une sacoche en cuir L³⁸ Et tous les aliments L³⁹ Que *Legba* souhaiterait servir à ses invités L⁴⁰ *Legba* s'exécuta L⁴¹ Fa remit tous les aliments L⁴² Après les avoir bien ordonnés L⁴³ Dans la sacoche L⁴⁴ Il plaça la sacoche sur le ventre de *Legba* L⁴⁵ Il ceintura la sacoche avec une corde L⁴⁶ Il saupoudra la sacoche avec une poudre L⁴⁷ Il avait préalablement appelé L⁴⁸ Sept fois dans cette poudre L⁴⁹ *Tula-do-lo-gbe* L⁵⁰ Il ordonna alors à *Legba* de rentrer chez lui L⁵¹ Le jour de la réception arriva L⁵² Tous les invités étaient présents L⁵³ Ils étaient dans leurs habits d'apparat L⁵⁴ Ils étaient gais L⁵⁵ Ils chantaient L⁵⁶ Ils exprimaient la joie d'être ensemble L⁵⁷ Ils exprimaient la joie de vivre ensemble L⁵⁸ Il y avait de la bonne ambiance L⁵⁹ Puis *Legba* L⁶⁰ Il servit à boire du bon vin de palme à tous

Sauf à *Gu* – celui-ci ne prend jamais d'alcool L⁶¹ Il exigea du sirop de miel L⁶² Après la boisson *Legba* demanda à chacun de ses invités L⁶⁴ Ce qu'il souhaiterait manger L⁶⁵ Chacun dit sa préférence L⁶⁶ *Legba* ordonna à l'une de ses épouses L⁶⁷ Tout en lui remettant un couteau L⁶⁸ De l'éventrer L⁶⁹ Tous furent stupéfaits L⁷⁰ La femme hésita *Legba* insista L⁷² La femme hésita L⁷³ *Legba* menaça L⁷⁴ La femme céda L⁷⁵ Elle prit alors le couteau L⁷⁶ D'un seul coup L⁷⁷ Elle éventra son mari L⁷⁸ Le couteau en réalité L⁷⁹ Ne toucha point le ventre de *Legba* L⁸⁰ La sacoche en cuir avait fini par adhérer à son ventre L⁸¹ Sans qu'il puisse y avoir le moindre soupçon L⁸² Alors du ventre de *Legba* L⁸³ Sortirent les aliments exigés par chacun des convives L⁸⁴ Tout le monde était agréablement surpris L⁸⁵ Tout le monde était content L⁸⁶ Tout le monde félicita *Legba* L⁸⁷ Tout le monde mangea alors à satiété L⁸⁸ Ce fut fait avec des chansons élogieuses L⁸⁹ En l'honneur de *Legba* L⁹⁰ La fête fut réussie dans la fraternité L⁹¹ Dans la convivialité L⁹² *Aglavu Wesi* L⁹³ En bon observateur L⁹⁴ Ne perdit rien de la démonstration de *Legba* L⁹⁵ Lorsque vint son tour de recevoir à manger ses amis L⁹⁶ Il imita *Legba* L⁹⁷ Mais il n'avait pas consulté Fa L⁹⁸ Il ne savait pas comment *Legba* avait pu réussir son tour L⁹⁹ *Aglavu Wesi* se fit alors mortellement éventré L¹⁰⁰ Il commença à aboyer de douleur L¹⁰¹ Il commença à pleurer de douleur L¹⁰² Il commença à agoniser L¹⁰³ Tout le monde était désagréablement surpris L¹⁰⁴ Tout le monde était mécontent L¹⁰⁵ Tout le monde insulta la bêtise d'*Aglavu Wesi* L¹⁰⁶ Tout le monde était rentré chez soi L¹⁰⁷ *Legba* en profita pour emporter le cadavre d'*Aglavu Wesi* L¹⁰⁸ Afin de lui subtiliser le pouvoir convoité L¹⁰⁹ C'est pourquoi nul ne doit se prévaloir d'un pouvoir L¹¹⁰ S'il ne le détient effectivement L¹¹¹ Il faut éviter d'imiter de façon servile son prochain L¹¹² Sans connaître les réels fondements L¹¹³ De ses aspirations ou de ses actes L¹¹⁴ Depuis ce jour L¹¹⁵ Quiconque veut ériger un *Legba* L¹¹⁶ Doit trouver *Aglavu Wesi* L¹¹⁷ La tête de l'animal devient ainsi un élément capital L¹¹⁸ Parmi les ingrédients entrant dans l'érection de la divinité.

Remarques préliminaires

Ce texte est emprunté à M. Kakpo. L'auteur l'a disposé comme un poème. La disposition précédente est la mienne, étant donné que c'est l'histoire diégétique qu'on interprète. Les « L^x » indiquent la ligne du texte original. En outre, la micro-unité comporte un énoncé proverbial et un texte. L'auteur a séparé ces deux composantes dans son analyse. Cette séparation permet de mieux apprécier la « technique herméneutique » des *Odu Ifá* par l'interprète

53. L'auteur donne la définition de ces divinités à la page 97, note 37. L'auteur note celle de *Legba*, protagoniste principal, avec *Aglavu Wesi*, le chien : « – *Legba* : c'est la divinité protectrice qu'on retrouve à l'entrée d'une maison... ».

professionnel. Enfin, ces micro-récits étant des contes sacrés, le cadre et le contenu narratifs sont ceux des origines absolues ou des temps immémoriaux, et l'interprétation contextuelle s'opère par rapport aux actants et à leurs actions.

Analyse et interprétation

Analyses et structure du micro-texte

L'objectif de M. Kakpo dans son analyse littéraire de ce micro-récit est de prouver que cette orature, comme tous les *Odu Ifá*, est une œuvre littéraire digne de ce nom. Il l'analyse en lui appliquant la méthode et les catégories structuralistes, notamment la notion de structure formelle en narratologie : « État initial/État final » chez Propp ; « But à atteindre/But atteint » ou « But à atteindre/But non atteint » chez Bremond ; « Manque/Manque comblé » chez Paulme.⁵⁴

Toutefois, le contexte étant divinatoire, deux structures formelles, à caractère universel, semblent plus appropriées : « Problème/Solution » et « Caché/Révélé », ou leurs synonymes. En effet, la consultation, du début de la démarche à sa fin, est l'action qui permet au consultant d'avoir une solution à son problème ou de découvrir ce qui lui était caché. Ainsi, en considérant la structure formelle « Problème/Solution » et étant donné que l'organisation des micro-récits d'*Ifá* est autour de deux personnages : l'un modèle et l'autre contre-modèle, nous obtenons cette structure pour le micro-récit objet d'analyse :

1. Formule introductive : L1–L2.
2. L'exposition ou le cadre : L3–L23
 - 2.1. Cadre narratif : L3–L18
 - 2.2. Cadre thématique : L19–L23
3. Le problème (de *Legba*) : L24–L34
4. Solution : L35–L108
 - 4.1. Solution (1) : L35–L91
 - 4.2. Solution (2) : L92–L106
 - 4.3. Solution finale (3) : L107–L108
5. Conclusions : L109–L118
 - 5.1. Interprétation étiologique sapientielle : L109–L113
 - 5.2. Interprétation étiologique culturelle : L114–L118

Comme l'on peut le constater, le micro-récit comporte lui-même deux interprétations. Appelons-les diégétiques, puisqu'elles font partie du récit. Cependant, elles sont inappropriées. En effet, la finalité première d'une démarche de consultation demande à l'interprète professionnel une interprétation révélant l'inconnu (les inconnus) caché(s) dans l'histoire du consultant, à partir de ce qu'il voit à travers le micro-récit qui devient de facto un récit-voyant. Pour y parvenir, la pensée culturelle affirme que « *Ifá* parle en proverbes ». Un parler-en-proverbes à illustrer en l'appliquant au micro-récit que nous venons d'analyser.

54. Voir respectivement Kakpo, *Introduction*, 128–129, 130, 130–133.

Le micro-récit et son interprétation parémiologique

Le parler-en-proverbe du Fa et la parémiologie classique

Beaucoup de théories d'interprétation des proverbes sont proposées par des spécialistes de la linguistique : structuralisme, sémiotique, paradigmatique, sémantique. Mais les éditeurs d'*Introduction to Paremiology* ont raison de parler plutôt d'aspects du proverbe, et non de théories.⁵⁵ L'aspect sémantique est celui que nous privilégions, mais dans une perspective d'appropriation culturelle.

Dans les cultures africaines en général et les cultures Yoruba en particulier, le parler-en-proverbes s'étend à un champ plus étendu que celui de la linguistique. Ensuite, la relation entre la situation du proverbe et les innombrables situations ou contextes de son énonciation n'est pas seulement structurelle, isomorphe, ou analogique. Elle est une relation artistique de cohérence et d'opportunité. Il s'ensuit qu'au lieu d'être des répliques de « l'histoire du proverbe », les « histoires des contextes d'énonciation », en sont des variantes identifiées par des traits fournis par « l'histoire du proverbe ». Ceux-ci sont thématiques, narratifs et sémantiques.

Dans le cas de la consultation par *Ifá*, les traits de « l'histoire-proverbe » font l'objet de deux opérations de l'ordre de la probabilité : la sélection et la combinaison, dans le processus du passage du sens générique de l'histoire à des sens personnalisés ou contextualisés. Le procédé est un choix aléatoire, appelé *ibo* (fait de cacher, en Yoruba), entre deux objets symboliques cachés.

À titre illustratif, la « révélation » de la « personne historique » cachée dans un personnage du micro-récit se fait par des choix aléatoires en réponse à des questions du genre : « Est-ce une femme ou un homme ? ». « La personne est-elle noire ou claire ? », etc. Le tableau ci-dessous permet d'appréhender les sélections et les combinaisons possibles.

Protagonistes historiques possibles pour un actant d'un micro-récit-voyant

	SEXE	ÂGE	TAILLE	PEAU
Être humain	Homme	Adulte	Élancé	Noire
	Femme	Vieux	Court	Claire

Voici les combinaisons possibles pour un homme : Adulte, élancé, peau noire (1) ; Adulte, élancé, peau claire (2) ; Adulte, court, peau noire (3) ; Adulte, court, peau claire (4) ; Vieux, élancé, peau noire (5) ; Vieux, élancé, peau claire (6) ; Vieux, court, peau noire (7) ; Vieux, court, peau claire (8). Si, à chaque combinaison correspond, au moins, une histoire existentielle, nous en avons au moins huit pour un personnage historique de sexe masculin.

Application au micro-récit choisi

Le passage du générique au spécifique, par sélection et par choix, s'applique à toutes les données et à toutes les composantes du micro-récit. C'est de cette manière que le récit-proverbe, le micro-récit, engendre de nombreuses histoires existentielles.

55. Voir Hrisztalina Hrisztova-Gotthardt Melita, Aleksa Varga, eds., *Introduction to Paremiology: A Comprehensive Guide to Proverb Studies* (Warsaw, Berlin: De Gruyter Open, 2014) ; Jean Claude Ascombe, Bernard Darbord, Alexandra Oddo, dir., *La parole exemplaire : introduction à une étude linguistique des proverbes* (Paris : Colin, 2012) ; Yves-Marie Visetti, Pierre Cadiot, *Motifs et proverbes. Essai de sémantique proverbiale* (Paris : PUF, 2006).

L'aphorisme, dans le processus de production de sens du micro-récit, est un « résumé proverbial » et une clé d'interprétation du micro-récit.⁵⁶ En tant que « résumé proverbial », il est susceptible de s'appliquer aux 16 micro-récits appartenant au même *Odu Ifá*, chacun d'entre eux étant un récit découlant de l'aphorisme ou appartenant à la même famille herméneutique.⁵⁷ Pour cette raison, notre première opération d'interprétation consiste à trouver un « résumé herméneutique » de notre micro-récit. Nous le faisons principalement à partir des structures formelles.

La structure formelle existentielle, « Problème/Solution » de l'histoire du consultant, prend la forme de « Non-pouvoir de voir/Pouvoir de voir », la structure formelle du micro-récit ci-dessus. Cette dernière est spécifique par rapport à la première. En tant que telle, elle peut être l'expression particulière d'une structure générique. De fait, la structure « Non-pouvoir de voir/Pouvoir de voir » permet, en omettant le spécifique (voir), d'obtenir le générique « Pas de pouvoir/Pouvoir acquis ».

Or, dans le micro-récit, l'acquisition du pouvoir naturel du chien par le *Legba* passe par la mort du premier. On peut donc formuler un résumé herméneutique, aphoristique, du micro-récit en ces termes : « Acquérir un pouvoir qu'on n'a pas naturellement passe par la mort de qui le possède naturellement ». Les histoires existentielles qui en découlent seront des précisions sur le pouvoir, possédé et à acquérir, et sur le genre de mort. La sélection et la combinaison du pouvoir désiré, du mode de mort de la personne qui le possède, des identifiants de cette personne, etc., engendrent plusieurs récits existentiels, réels ou possibles. Les sous-titres suivants fournissent des exemples.

Composition et sélections de traits thématiques

Les lignes dix-neuf à vingt-trois du micro-récit présentent ses deux thèmes majeurs : la convivialité et la démonstration de puissance dans un cadre compétitif. La suite du récit montrera que des deux thèmes, le deuxième est le principal. Il se décompose en deux sous-thèmes : une démonstration réussie, suivie de l'acquisition d'un nouveau pouvoir, et une démonstration non réussie, suivie non seulement de la perte d'un pouvoir naturel, mais aussi de la vie.

Dans la réalité existentielle, le récit ouvre sur des possibilités thématiques : a) démonstration de pouvoir sans acquisition de pouvoir ; b) démonstration de pouvoir avec acquisition de pouvoir ; c) démonstration de pouvoir non réussie et suivie de mort ; d) démonstration de pouvoir non réussie mais non suivie de mort.

Composantes et sélection de traits narratifs d'un actant : le cas du chien

Les actants sont agissants ou agis. Leurs actions ou leurs passions (actions subies) constituent l'intrigue sous ses diverses formes. Le chien du micro-récit peut servir d'exemple pour le traitement proverbial d'un actant. On distinguera ses traits naturels ; ses traits narratifs ou traits naturels retenus dans le récit ; ses traits sémantiques ou traits utilisés dans d'autres récits de la même famille. De ces trois catégories de traits, par sélection, sortiront les traits parémiques, c'est-à-dire ceux qu'on devrait retrouver dans toute réalisation historique du chien-proverbe, selon le micro-récit analysé.

56. Pour M. Kakpo « Les noèmes fonctionnent comme une introduction, un prologue, une pointe, une accroche dont l'objectif est réellement de *toucher*, de *plaire* et d'*instruire* » (*Introduction*, 93). Nous pensons que la fonction des aphorismes est plus que rhétorique. Elle est plutôt herméneutique.

57. Signifiant, à cet égard, le fait que les six aphorismes accompagnant les six micro-récits présentés par Kakpo comportent chacun la phrase « Tula fait des embarras ! ». Voir Kakpo, *Introduction*, 88–90.

Les traits naturels du chien : Au niveau empirique : a) vision « surhumaine », ⁵⁸ b) aboiement (« cri propre »), c) ne mord pas en profondeur un chiot, d) reconnaît tout chemin une fois qu'il l'a emprunté, e) suit fidèlement (bêtement !?) son maître. ⁵⁹

Les traits narratifs : a) pouvoir de « voir dans l'au-delà », b) sens de l'observation, c) imitation aveugle, d) aboiement de douleurs, e) manque de curiosité intellectuelle ou de sagesse, f) se donne la mort sans le vouloir, g) n'a pas consulté le Fa.

Les traits sémantiques : Des six récits de M. Kakpo, deux parlent du chien : celui que nous analysons et le deuxième récit. ⁶⁰ Dans ce dernier, voici les traits qui apparaissent : a) pouvoir, b) ambitieux et envieux, c) malintentionné, d) stratège, attendant le moment propice pour agir, e) entêté, f) se donne la mort sans le vouloir, i) n'a pas consulté le Fa.

En fusionnant ces traits avec ceux du premier récit, nous obtenons les traits sémantiques suivants : a) pouvoir naturel (2x), b) sens de l'observation, c) imitation aveugle (2x), d) aboiements, e) manque d'intelligence ou de sagesse, f) suicide involontaire (2x), g) n'a pas consulté le Fa (2x), h) ambitieux et envieux, i) malintentionné, j) stratège, k) entêté.

Les traits parémiques : a) un pouvoir, naturel ou envié, b) l'imitation servile des autres, c) un suicide, involontaire et bête, conséquence de l'imitation servile, d) l'ambition et l'envie, e) le manque de sagesse et la non-consultation de personnes sages et avisées.

Des traits parémiques aux personnalisations possibles du chien-proverbe

Le résumé herméneutique comprend déjà l'indication de conditions de réalisations existentielles du micro-récit : toute occasion où quelqu'un veut acquérir un pouvoir qu'il n'a pas naturellement. Cette acquisition passe par la mort de celui qui possède naturellement le don convoité. Les traits parémiques du chien-proverbe ci-dessus identifiés indiquent que cette mort n'advient et, conséquemment, l'acquisition du pouvoir convoité ne se réalise, que si la personne qui le possède remplit l'une ou l'autre des conditions suivantes : a) imite servilement les autres ; b) est ambitieuse et envieuse ; c) manque de sagesse, et d) ne consulte pas des gens sages et avisés. Il suffit qu'au moins l'une de ces trois conditions soit réalisée en un humain λ ⁶¹ pour que la contextualisation du micro-récit qui en découle, en ne considérant que le chien comme actant-proverbe, soit cohérente avec le micro-récit ayant un statut de récit-proverbe ou de récit-voyant. Plus le nombre de conditions que la personne historique remplit, plus elle est proche du chien-proverbe et plus elle en représente la réalisation parfaite.

En sélectionnant, en variant et en combinant chacun des paramètres narratifs du micro-récit et chacun des traits comme on vient de le faire pour l'actant « chien », on obtient assurément un nombre infini de réalisations historiques et donc de contextualisations possibles de tout le micro-récit. Une contextualisation n'est valide et validée que dans la mesure où elle reflète l'un ou l'autre des traits parémiques. Plus elle en reflète la quantité, plus elle est qualitativement conforme au micro-récit, la source de ses traits.

58. Sur le plan scientifique, cette supériorité ne s'étend pas à tous les domaines de la vision. Par exemple, il est prouvé que le champ visuel, la vision nocturne et la perception des mouvements du chien sont plus développés que ceux de l'humain. Ce n'est pas le cas pour l'acuité visuelle, la perception en profondeur et la perception des détails. Voir l'article en ligne : « Vision : comment voit mon chien ? », https://ophtalmoveterinaire.com/maladies_oculaires/vision-comment-voit-mon-chien/, consulté le 23 juillet 2025.

59. Tous ces traits, évidences naturelles selon les proverbes, sont tirés de proverbes Yoruba.

60. Kakpo, *Introduction*, 100–106.

61. Voir ci-dessus le tableau de protagonistes historico-existentiels d'un micro-récit voyant.

Conclusion

L'herméneutique biblique africaine se pratique en coprésence avec une herméneutique occidentale, marquée par une culture postmoderne et postchrétienne, avec une réduction plus accentuée de la Parole de Dieu à une littérature comme les autres. Dans un tel contexte, décoloniser l'herméneutique biblique occidentale revient aussi à décoloniser, par un jugement intellectuel critique, les théories et les théologies de textes sous-jacentes aux approches et méthodes exégétiques occidentales, depuis l'adoption de l'exégèse homérique en exégèse biblique jusqu'à nos jours, où l'approche déconstructionniste a des adeptes en exégèse biblique.

La relation entre les herméneutiques bibliques africaines et les théologies africaines montre que les premières ne peuvent se baser seulement sur des théories de texte. Elles ont aussi besoin de théologies de texte. Le « *Power Approach* » des Églises Africaines Indépendantes montre bien que sans une théologie de texte accordée à l'intention des Écritures, ce qui apparaît comme une lecture et une interprétation du texte biblique peut n'être, en dernière analyse, qu'une utilisation de ce texte à des fins thérapeutiques pour le « *Power Approach* », ou à des fins idéologiques pour tout ce que l'on pourrait qualifier d'herméneutiques militantes ou subversives.

Dans le culturel africain, le patrimoine sapientiel des peuples est le lieu idéal pour une théorie et une théologie du texte qui garantissent la double nature de la Bible, paroles humaines et Paroles de Dieu, et la finalité pastorale de l'herméneutique biblique. Cette affirmation repose sur une donnée culturelle africaine. Dans la culture Yoruba et chez des peuples qui ont le *Fa* en commun, la divination par *Ifá* se fait par des micro-textes qui sont sapientiels de nature. Le contexte divinatoire (religieux) confère à cette littérature sapientielle une nature sacrée. Aussi, « la parole sacrée » est à la fois « parole littéraire », « parole sapientielle » et « parole de révélation ». Nous avons là une théorie et une théologie du texte dans ses différentes natures.

La décolonisation de l'herméneutique biblique requiert que la Bible soit considérée comme « Parole sacrée » avec ces trois déterminants. Pour ce qui est de l'approche et des « techniques » qui en découlent, celles de l'herméneutique des micro-récits de l'orature sacrée d'*Ifá* peuvent inspirer par leurs opérations principales : sélection et combinaison de traits du micro-récit en vue d'en dévoiler ses contextualisations possibles en même temps que les conditions de leur validité.

Bibliographie

- Abimbola, Wande. *Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus: Ibadan: Oxford University Press, 1976.*
- Adamo, David Tuesday. “The Task and Distinctiveness of African Biblical Hermeneutic(s).” *OTE* vol. 28, no. 1 (2015): 31–52.
- . *Reading and Interpreting the Bible in African Indigenous Churches*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2001.
- Adékambi, Moïse Adéniran. *L’Africain-chrétien et Ifá Orunmila*. Cotonou: les Éditions IdS, 2024.
- . “African Biblical Hermeneutics Considering Ifá Hermeneutic Principles.” *Religions* vol. 14 (2023): 1436. <https://doi.org/10.3390/rel14111436>.
- . « État de la recherche exégétique en Afrique aujourd’hui ». *Kanien* vol. 4, no. 1–2 (2016) : 27–58.
- . « Paroles de sagesse et paroles de révélation dans les cultures d’Ifá ». Dans *Sagesse humaine et sagesse divine dans la Bible*, 333–344, édité par J.-B. Matand Bulembat. Nairobi: Don Bosco Press, 2007.
- Adjei-Brown, Clement. “A Procedure for Analysis of Contemporary Reception of Biblical Texts in Ghana: A Methodological Consideration.” *Conspectus* vol. 31 (April 2021): 7–21.
- Angotti, Claire et Sophie Delmas. « Chapitre XXII. La théologie scolastique ». Dans *Structure et dynamiques religieuses dans les sociétés de l’Occident latin (1179–1449)*, sous la direction de Marie-Madeleine de Cevins et Jean-Michel Matz, 269–280. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2010. <https://doi.org/10.4000/books.pur.131259>.
- Archambault, Simon. « Les méthodes d’interprétation biblique post-structurales ». *Sola*, 20 décembre 2021. <https://sola.org/les-methodes-dinterpretation-biblique-post-structurales/?lang=fr>.
- Ascombe, Jean Claude, Bernard Darbord et Alexandra Oddo, dir. *La parole exemplaire : introduction à une étude linguistique des proverbes*. Paris: Colin, 2012.
- Carleton Paget, James Nicholas B. “The Christian Exegesis of the Old Testament in the Alexandrian Tradition.” In *Hebrew Bible/Old Testament, the History of Its Interpretation. Vol. I. From the Beginnings to the Middle Ages*, 478–542, edited by Magne Sæbo. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- Decock, Paul B. “The Reading of Sacred Texts in the Context of Early Christianity.” *Neotestamentica* vol. 27, no. 2 (1993): 263–282.

- Dube, Musa W. "Divining Ruth for International Relations." In *Other Ways of Reading: African Women and the Bible*, 179–195, edited by Musa W. Dube. Atlanta-Geneva: Society of Biblical Literature – WCC Publications, 2001.
- . "Divining Texts for International Relations: Matt 15:21–28." In *Transformative Encounters: Jesus and Women Re-Viewed*, 315–328, edited by I. R. Kitzberger. Leiden-Boston: Brill, 2000.
- Grelot, Pierre. *Combats pour la Bible en Église*. Paris : Cerf, 1994.
- Guillemette, Pierre et Mireille Brisebois. *Introduzione ai metodi storico-critici*. Roma: Borla, 1990.
- Holter, Knut. *Old Testament Research for Africa: A Critical Analysis and Annotated Bibliography of African Old Testament Dissertation, 1967–2000*. New York: Peter Lang, 2002.
- Hrisztova-Gotthardt, Hrisztalina, and Aleksa Varga Melita, eds. *Introduction to Paremiology: A Comprehensive Guide to Proverb Studies*. Warsaw, Berlin: De Gruyter Open, 2014.
- Kakpo, Mahougnon. *Introduction à une poétique du Fa*. 2e édition. Yaoundé: Presses Universitaires de Yaoundé, 2010.
- Kavula Sikirivwa, Mawazo. "Deconstruction Theory and Its Background." *American Journal of Humanities and Social Sciences Research* vol. 4, no. 4 (2020): 44–72.
- Köpf, Ulrich. "The Institutional Framework of Christian Exegesis in the Middle Ages." In *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation. Vol. I. From the Beginnings to the Middle Ages*, 148–179, edited by Magne Sæbo. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- Legaspi, Michael C. *The Death of Scriptures and the Rise of Biblical Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Manus, Ukachukwu Chris. *Intercultural Hermeneutics in Africa. Methods and Approaches*. Nairobi: Acton, 2003.
- Mbuvi, Andrew M. *African Biblical Studies. Unmasking Embedded Racism and Colonialism in Biblical Studies*. London: T & T Clark, 2023.
- . "African Biblical Studies: An Introduction to an Emerging Discipline." *Currents in Biblical Research* vol. 15, no. 2 (2017): 161–165.
- Médégnon, Désiré. *Le Fa, entre croyances et science : Pour une épistémologie des savoirs africains*. Mankon: Laanga Research & Publishing CIG, 2017.
- Moba-Nkole, Jean Claude. "Rise of intercultural Biblical exegesis in Africa." *HTS* vol. 64, no. 3 (2008): 1347–1364.

- Ngwa, Kenneth. *Let My People Live. An Africana Reading of Exodus*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2022.
- Oeming, Manfred. *Contemporary Biblical Hermeneutics*. London and New York: Routledge, 2017.
- Olupona, Jacob K., and Rowland O. Biodun, eds. *Ifá Divination, Knowledge, Power, and Performance*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2016.
- Poucouta, Paulin. *Ben Sira, un sage pour notre temps ? Une lecture de Siracide 7*. Paris : L'Harmattan, 2017.
- Segovia, Fernando F. ““And They Began to Speak in Other Tongues”: Competing Mode of Discourse in Contemporary Biblical Criticism.” In *Reading from this Place Volume I: Social Location and Biblical Interpretation in the United States*, 1–32, edited by Fernando F. Segovia and Mary Ann Tolbert. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Siebert, Folker. “Early Jewish Interpretation in a Hellenistic Style.” In *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation. Vol. I. From the Beginnings to the Middle Ages*, 130–198, edited by Magne Sæbo. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- Sikirivwa, Mawazo Kavula. “Deconstruction Theory and Its Background.” *American Journal of Humanities and Social Sciences Research* vol. 4, no. 4 (2020): 44–72.
- Simian-Yofre, Horacio, ed. *Metodologia dell'Antico Testamento*. Bologna: EDB, 2002.
- Stökl, Jonathan. “Daniel and the “Prophetization” of Dreams Divination.” In *Perchance to Dream: Dream Divination in the Bible and the Ancient Near East*, 133–155, edited by Esther J. Hamori and Jonathan Stökel. Atlanta: SBL Press, 2018.
- Ukpong, Justin. “Rereading the Bible with African Eyes: Inculturation and Hermeneutics.” *Journal of Theology for Southern Africa* vol. 91 (1995): 3–14.
- Visetti, Yves-Marie et Pierre Cadiot. *Motifs et proverbes. Essai de sémantique proverbiale*. Paris, PUF, 2006.
- « Vision des chiens : la vue chez le chien ». *Chien.com*, 4 avril 2020. <https://www.chien.com/anatomie/vision-chien>. Consulté le 11 juillet 2025.
- Wanke, Günther. “fobe, omai.” In *Theological Dictionary of the Bible*. Vol. IX, 201–203, edited by Gerhard Friedrich, Kiel. Grand Rapids, MI: WM. B. Herdmans Publishing Company, 1974.
- West, Oakley Gerald. “The Bible in South African Black Theology: The Bible As Bola and Other Forms of African Biblical Interpretation.” In *Biblical Interpretation in African Perspective*, 31–59, edited by D. Tuesday Adamo. Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford: University Press of America, 2006.