

le portique

Le Portique

Revue de philosophie et de sciences humaines

26 | 2011

Paul Ricœur : une anthropologie philosophique

Incidences de la pensée philosophique de P. Ricœur sur la théologie contemporaine

Impacts of Ricœur's philosophy on contemporary theological thought

Einflüsse der Philosophie Paul Ricœurs auf die zeitgenössische Theologie

Louis-Marie Chauvet



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2512>

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 11 février 2011

ISSN : 1283-8594

Référence électronique

Louis-Marie Chauvet, « Incidences de la pensée philosophique de P. Ricœur sur la théologie contemporaine », *Le Portique* [En ligne], 26 | 2011, document 6, mis en ligne le 11 février 2013, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2512>

Ce document a été généré automatiquement le 20 avril 2019.

Tous droits réservés

Incidences de la pensée philosophique de P. Ricœur sur la théologie contemporaine

Impacts of Ricœur's philosophy on contemporary theological thought
Einflüsse der Philosophie Paul Ricœurs auf die zeitgenössische Theologie

Louis-Marie Chauvet

- 1 Nombreux, très nombreux sont les théologiens qui, depuis une trentaine d'années, ont trouvé dans les écrits philosophiques de Paul Ricœur des outils conceptuels et méthodologiques pour penser le mystère de Dieu dans leur propre discipline. Et pas seulement parmi ceux de langue française, même si c'est à ceux-ci que nous pensons d'abord ici. Il serait à peine exagéré de dire que tout « ce qui » pense en théologie aujourd'hui est ou a été marqué, à un moment ou à un autre de son parcours, quand ce n'est pas dans l'ensemble de sa problématique, par la pensée de Ricœur. Nous-même, personnellement, nous reconnaissons profondément redevable envers cette grande figure, même si, héritier de ce que notre auteur appelle lui-même « *la période polémique des années soixante-dix* »¹, ce ne fut pas toujours sans méfiance au départ. Il nous a même semblé que notre propre cas pouvait constituer un témoignage assez représentatif des incidences de Ricœur sur la théologie contemporaine. C'est la raison pour laquelle nous avons choisi d'analyser ici sous cet angle l'itinéraire théologique qui a été le nôtre dans notre propre discipline : la théologie de la liturgie et des sacrements, à laquelle est venue se joindre plus tard la théologie fondamentale.
- 2 Bien entendu, les thèmes de la pensée philosophique de notre auteur sur lesquels se sont arrêtés les théologiens diffèrent selon leur propre discipline : les théologiens moralistes se sont portés sur la « petite éthique » de *Soi-même comme un autre*, tandis que les biblistes ont fait leur miel de *Penser la Bible*, les liturgistes (et bien d'autres...) de la triple *mimèsis* de *Temps et récit*, la théologie fondamentale, quant à elle, ouvrant quasiment à tout². Mais plus que les thèmes eux-mêmes, ce sont les « fondamentaux » de Paul Ricœur qui ont

marqué une grande partie des théologiens ; les fondamentaux, notamment ce « fondamental » parmi eux qu'est l'attention épistémologique donnée au caractère incontournable des médiations. L'un des effets les plus connus est celui gravé, dans l'œuvre d'un théologien comme Claude Geffré, selon lequel l'herméneutique est « *une dimension intérieure de la raison théologique* »³. La marque de Ricœur sur la théologie contemporaine déborde pourtant largement ce point. C'est bien la trajectoire de sa pensée qui a inspiré les théologiens.

- 3 Compte tenu de sa nécessaire brièveté, la présente réflexion se déroulera en deux temps. D'abord, nous nous arrêterons sur ce qui nous semble avoir été le plus « fondamental » parmi les fondamentaux de notre auteur et qui a le plus marqué notre propre itinéraire théologique : l'importance accordée à la « médiation » comme « milieu dans lequel » s'effectue tout rapport à la vérité. Ensuite, nous avons choisi d'explorer une thématique particulière de cette problématique de la médiation. Notre choix concerne le statut de ce que, pour les raisons que nous indiquerons, nous appelons la « Bible liturgique ». Il a été déterminé par le fait que ce thème croise les ouvertures de Ricœur en direction du « texte » en général et du texte biblique en particulier avec notre propre intérêt pour la mise en œuvre de ce Livre dans ce « site de parole » particulier qu'est la liturgie. Cela nous permettra, espérons-le, de montrer concrètement quelques effets théologiques de la pensée philosophique de notre auteur.

1. Une pensée de la médiation

- 4 Par le biais, que ce soit de la symbolique pour rendre humainement viable l'excès du mal, de la pertinence de la métaphore quant au rapport à la vérité, de l'entrecroisement entre la « discordance concordante » de la temporalité et la « concordance discordante » du récit quant à l'identité du soi, de la « refiguration » d'existence que permet la « configuration » d'un récit, etc., la pensée de Paul Ricœur est constamment celle du détour obligé par les médiations. Nous en voyons volontiers le point culminant dans le titre même de l'un de ses derniers ouvrages : « *Soi-même comme un autre* », ce qui va de pair avec la « blessure » infligée par l'auteur, depuis longtemps déjà, au *Cogito* cartésien. Le sujet ne se trouve que moyennant le détour par les médiations « longues » de la psyché, de la culture, de l'histoire, de la narration, des récits de fiction...
- 5 C'est précisément cette importance reconnue aux médiations qui nous a personnellement stimulé sur le plan théologique. Il est vrai que notre discipline, la théologie de la liturgie et des sacrements, y portait... La question de départ qui fut la nôtre était précisément centrée sur la médiation. Comment se fait-il, demandions-nous alors, que dans une religion qui requiert, plus que tout autre⁴, d'être vécue « en esprit et en vérité » (c'est-à-dire, selon Jn 4,24, selon l'Esprit Saint qui fait accéder à la vraie connaissance du Père) il faille passer par des médiations institutionnelles et sacramentelles si lourdes ? La réponse par le biais de l'argument de « convenance » avait sans doute du poids dans la théologie hypothético-déductive qui fut celle de la grande scolastique du XIII^e siècle, mais plus guère dans la théologie fondamentalement « narrative » qui est devenue commune depuis plus d'un demi-siècle. Il fallait en fait poser autrement la question. Plutôt que de chercher une réponse apodictique, il fallait partir du fait chrétien et notamment du fait que depuis « toujours » (selon la « tradition » et vraisemblablement selon l'« histoire » elle-même) il y a « du » baptême et de l'eucharistie dans l'Église, et que depuis toujours on ne devient pas chrétien par une simple démarche intérieure mais par intégration dans une

communauté de foi qui s'appelle l'Église. La question devenait alors : que nous dit de ce qu'est l'identité chrétienne le fait qu'elle est toujours-déjà médiatisée par « du » sacrement ? Ou encore, si l'on met l'accent sur la « spiritualité » de la foi chrétienne : que nous dit de ce qu'est la foi chrétienne, en sa plus haute « spiritualité », le fait qu'elle est toujours-déjà « sacramentelle » ?

- 6 Poser ainsi la question, c'était l'inscrire d'emblée dans un champ « confessant », champ qui est épistémologiquement constitutif du discours théologique comme *fides quaerens intellectum* (S. Anselme). En théologie, on va de la foi à la foi en passant par la raison critique. La « réponse » à la question posée ne pouvait dès lors, c'est clair, être déduite d'une quelconque démarche philosophique ou anthropologique. En revanche, dans le champ herméneutique, le détour critique par ce type de discipline était, dans la culture actuelle du moins, requis. Et c'est justement là que l'apport de Ricœur s'est avéré particulièrement précieux.
- 7 Reconnaître d'emblée que l'identité chrétienne est constitutivement faite par de la « sacramentalité » supposait que l'on change radicalement de paradigme dans la manière de concevoir le rapport proprement chrétien à Dieu. L'ensemble de la culture occidentale, héritière de la culture grecque et de sa pente « méta-physique », porte en effet à penser la « spiritualité » de l'être humain par opposition à sa condition corporelle. Le *Cogito* cartésien est l'expression de cette saisie immédiate du sujet par lui-même. En théologie, la représentation selon laquelle le plus spirituel de la relation à Dieu ne peut qu'être gagné contre le plus « corporel » s'est imposée depuis les Pères de l'Église comme une évidence non susceptible d'être remise en question. Même l'aristotélisme de Thomas d'Aquin et son axiome selon lequel « *nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu* » ne corrige pas fondamentalement cette orientation. Car s'il est vrai, selon Thomas, que les opérations de « l'âme végétative », dont l'objet n'est autre que le corps de l'individu lui-même, ainsi que celles de « l'âme sensitive », dont l'objet est tout corps sensible, sont déterminées par la sensibilité, en revanche, l'opération de « l'âme rationnelle » « *dépasse si complètement la nature des corps qu'elle ne s'exerce même pas au moyen d'un organe corporel* » (« *neque etiam exercetur per organum corporale* »)⁵. Bien entendu, cette troisième opération requiert les deux premières : d'où le rapport de l'intellect aux sens. Mais l'intellect est lui-même hors sens...
- 8 C'est précisément ce type de position qu'a remis en cause le tournant épistémologique du xx^e siècle, qu'il s'agisse du *linguistic turn* ou de l'avènement de la phénoménologie puis de l'herméneutique. Tous nous disent, en fin de compte, qu'il n'est pas d'accès immédiat à la vérité. Cette dernière n'est plus pensable qu'au carrefour de la fonction « méta » de la métaphysique, de la phénoménologie et de l'herméneutique. La première indique ce qui, de la grande et longue tradition métaphysique, ne paraît pas pouvoir être abandonné, à savoir que la Vérité a quelque chose d'objectif et d'universel et que, de ce fait, elle excède toujours les discours que l'on tient sur elle, excès qui est précisément marqué au sein de la tradition métaphysique elle-même par les « *oion* », « *quasi* » ou « *quodammodo* » par lesquels les plus grands penseurs pratiquaient humblement ce pas en arrière où ils manifestaient qu'ils n'étaient point dupes quant à l'adéquation de leur discours au réel. Mais cette fonction « méta » ne peut plus aujourd'hui, après la déconstruction de la métaphysique, déconstruction qui a manifesté l'oubli par la métaphysique de sa condition proprement historique (toute proposition est affirmée ou niée au sein d'une culture déterminée, et « *Sein* » va toujours de pair avec « *Zeit* »), être reconduite comme hier. Ce qu'elle indique d'excès de la vérité demande à être vérifié par le patient passage au

travers des « médiations longues » aussi bien des choses, si humbles et ordinaires soient-elles (tels une cruche ou un pont, ou encore dans le domaine liturgique, un ambon, un lectionnaire, un autel, une démarche processionnelle, etc.), que des textes et du « monde » qu'ils ouvrent au sujet lecteur. C'est précisément ce qu'a si bien montré P. Ricœur avec sa « greffe herméneutique de la phénoménologie ». Si la Vérité est une et unique, elle ne nous advient jamais que de manière partielle dans des médiations linguistiques, psychiques, historiques, sociales, etc. : « toute affirmation reste interne à un langage », disait en ce sens M. de Certeau. Ces médiations, il convient de le préciser, ne sont d'ailleurs pas à considérer comme des « obstacles » dont il faudrait autant que possible se débarrasser ; en ce cas, on ne dépasserait pas l'idéal de Platon dans le *Philèbe* qui aspire à un mode de vie où il n'y a « place ni pour la joie, ni pour la peine, mais pour la pensée à son plus haut degré de pureté possible » (*Phil.* 55 a) ; une vie donc hors médiations, dans la pure immédiateté et transparence... Les médiations ne sont pas un mal avec lequel on est pourtant bien obligé de composer. Elles sont le milieu concret dans lequel tout sujet est appelé à faire sa vérité et, en faisant celle-ci, à cor-respondre à « la » Vérité qui le sollicite...

- 9 L'effet sans doute le plus déterminant de la pensée de Ricœur sur la théologie en général, et la nôtre en particulier, réside sûrement dans cette prise en compte positive des médiations... On le voit dès sa réflexion sur la volonté mauvaise : il ne suffit plus d'une analyse phénoménologique qui décrit les structures formelles de la volonté, y compris avec sa tendance possible au mal, il faut prendre en compte les réalisations historiques de l'« effectivement mauvais ». Cela conduit le philosophe vers la « greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie » dans la mesure où, pour prendre en compte cet « effectif », il effectue le détour par les symboles et les mythes déposés dans les grandes cultures. Comme il l'écrit dans son autobiographie intellectuelle : « *Parlant de détour par le symbolique, je mettais en question une présupposition commune à Husserl et à Descartes, à savoir l'immédiateté, la transparence, l'apodicticité du "Cogito"* »⁶. Par la suite, il n'a jamais abandonné ce chemin. Il l'a au contraire vérifié et en a approfondi la portée. C'est ainsi que dans un article sur le mythe, il en vient à écrire : « *Quelque chose nous dit que le mythe ne s'épuise pas dans sa fonction explicative, qu'il n'est pas seulement une manière préscientifique de chercher les causes et que la fonction fabulatrice elle-même a valeur prémonitoire et exploratoire à l'égard de quelque dimension de la vérité qui ne s'identifie pas avec la vérité scientifique... La question est finalement de savoir [...] si quelque chose est dit par le mythe qui ne pourrait pas se dire autrement* »⁷. Que quelque chose soit ainsi dit par le mythe, dans sa forme même de récit fondateur hors histoire⁸, qui ne pourrait être dit autrement, un quelque chose qui est de l'ordre de la vérité et que l'auditeur ou le lecteur peut appréhender grâce à la « fonction fabulatrice » qui l'habite, voilà qui non seulement remet en cause le soupçon porté antérieurement sur ce type de récit de fiction, mais qui, de manière plus générale, fait écho au célèbre « *expliquer plus pour comprendre mieux* », formule dont l'auteur reconnaît lui-même qu'elle « *devint en quelque sorte la devise de l'herméneutique* »⁹. Chacun sait combien Ricœur a pris soin (méticuleusement toujours, dans son argumentation) de développer cette perspective : c'est la « texture même des textes », dit-il souvent, qui requiert le passage par leur analyse objective comme chemin de leur « compréhension ». Son passage par le « texte » aussi bien de l'inconscient freudien (*De l'interprétation*) que de la sémiotique structurale, l'a conduit à l'immense respect, toujours critique, qui a été le sien envers les disciplines qui ont pris à bras le corps l'épaisseur concrète du « logos », dans sa version de « vécu » ou dans celle

d'« écriture », et qui s'est soldé par la reconnaissance d'un inévitable « *conflit des interprétations* »¹⁰.

- 10 Bien des théologiens ont fait leur ce passage par l'épaisseur, voire l'opacité, des médiations, que ce soit, par exemple, chez le dogmaticien C. Geffré, chez le moraliste X. Thévenot, ou chez le bibliste P. Beauchamp. Impossible pour eux de penser Dieu sans passer par l'épaisseur même des textes où il se dit, que ce soit le texte de la tradition théologique (dire Dieu, pour Geffré, requiert que l'on passe par les discours théologiques tenus sur lui) ou le texte biblique (« *l'Esprit n'est trouvé que si la lettre n'est point esquivée* », a écrit Beauchamp), ou encore le « texte » de la singularité d'un « corps » (le jugement moral serait immoral, selon Thévenot, s'il ne tenait le plus grand compte de la singularité insubstituable de chaque sujet comme lieu d'un désir). Pour les raisons évoquées précédemment, et qui tiennent largement à la discipline qui a été la nôtre, la thèse ricœurienne du passage par les médiations ne pouvait pas ne pas nous donner à penser... Bien entendu, nous l'avons dit, aucune « déduction » d'une quelconque affirmation de la foi ne peut se faire à partir de sa pensée.
- 11 Lui-même d'ailleurs s'est toujours interdit, par probité intellectuelle et par méthode, d'entremêler philosophie et théologie : « *mon souci, jamais atténué, de ne pas mêler les genres m'a rapproché de la conception d'une philosophie sans absolu* »¹¹. On n'est donc pas étonné que la « petite éthique » de *Soi-même comme un autre* qui débouche sur l'aporie d'une « altérité » qui, à travers la « voix » de la conscience, hante l'*ipséité* se termine de manière parfaitement agnostique : vient-elle, cette voix, des ancêtres ou des dieux ou de Dieu ou de quelque place vide ? « *Sur cette aporie de l'Autre, le discours philosophique s'arrête* »¹². Quant au discours théologique, il n'a pas été vraiment tenu par lui : s'il y a bien chez lui un « *rapport conflictuel-consensuel entre sa (ma) philosophie sans absolu et sa (ma) foi biblique* », celle-ci est « *plus nourrie d'exégèse que de théologie* »¹³. Si exception il y a chez lui, elle ne fait que confirmer la règle, comme le montre ce passage (parmi d'autres possibles) d'un discours dont le genre littéraire, il convient de le relever, n'est pas celui d'un écrit « scientifique », puisqu'il s'agit d'une prédication. L'auteur ne craint pas alors de dire, par exemple : « *Prendre la croix de Jésus, pour moi, membre de l'Université, de cette communauté de savoir, signifie ne pas surévaluer une connaissance, prisonnière comme elle l'est de questions de preuves et de garanties, devant la nécessité suivante – plus élevée que toute nécessité logique : « Il était nécessaire que le Fils de l'Homme souffrît et fût crucifié ». Comme seul pouvoir divin, Dieu ne donne aux chrétiens que le signe de la faiblesse divine, qui est le signe de l'amour de Dieu* »¹⁴. Faut-il relever l'extrême pudeur de l'auteur, même dans des affirmations aussi confessantes ?
- 12 Le geste philosophique de notre auteur, geste qui est à la fois celui d'une fondamentale confiance dans la capacité de l'être humain à accueillir la vérité et celui d'une pudique réserve quant à la réception, toujours médiatisée et médiatisée de manière « longue », de celle-ci, devient, dans le texte confessant qui vient d'être cité, geste théologique. Les théologiens savent combien peut être grande la tentation d'« arraisonner » (Heidegger) Dieu, fût-ce dans la plus subtile conceptualité. Ils savent également combien, justement contre cette permanente tentation, a été puissante la tradition de « théologie négative » qui vient rappeler la radicale inadéquation de tout discours sur Dieu, discours qu'il faut pourtant avoir l'humble audace de tenir puisque la négation est un indicatif d'excès (« suréminence ») et non d'« erreur ». Le passage par ce moment négatif est évidemment indispensable au discours théologique. Du point de vue proprement chrétien cependant, c'est bien davantage dans la confession de la « kénose » du « Fils de Dieu » jusque dans la dérélition du « *Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?* » ou, vu du côté du « Père », du côté

du « *il n'a pas refusé son propre Fils* » que dans la négation de toute affirmation sur Dieu que se trouve le lieu ultime de vérité de cette théologie négative. La théologie doit certes être conceptuelle de bout en bout. Mais nous avons précisément appris de P. Ricœur qu'il appartient désormais au cahier des charges du concept et du Dit de montrer en quoi le recours au Dire vivant de l'Événement, que ce soit par le biais de la métaphore ou par celui de la configuration narrative, a lui, aussi une pertinence. Pertinence dans la mesure même où, de par l'impertinence sémantique de la métaphore ou l'intrigue historique, ce Dire renonce à la « prise » (« *Ergreifen* ») de son objet et permet au contraire à celui-ci de venir ou d'advenir dans l'acte même de son énonciation. Les récits bibliques ou les métaphores liturgiques ne sont en tout cas des sous-théologies pour chrétiens mal dégrossis.

2. Penser théologiquement le statut de la « Bible liturgique »

- 13 Ce qui vient d'être dit nous introduit dans le domaine où P. Ricœur s'est peut-être le mieux illustré : celui de la métaphore vive et de la narration, qu'elle soit historique ou de fiction. Dans les deux cas, tout comme dans son intérêt antérieur pour la symbolique du mal, le médium symbolique (celui de la figure de style ou celui de la configuration narrative) est le milieu dans lequel se donne la vérité en question. Celle-ci n'est donc pas plus séparable du ce-dans-quoi elle se donne que l'oignon n'est séparable de ses pelures. Le « tournant linguistique » et ses diverses déclinaisons a porté ici sa marque indélébile, marque dont les effets, chez notre auteur, se manifestent aussi bien dans son intérêt pour le passage obligé par la « structure » du texte et l'impossibilité de « comprendre mieux » sans d'abord « expliquer plus » que dans ce détour par l'« Autre » sans lequel nul ne peut s'identifier et se connaître soi-même.
- 14 Ce chemin de pensée a eu des échos importants dans notre propre discours de théologie de la liturgie et des sacrements. Pourtant, en dépit de son itinéraire intellectuel, Ricœur n'a guère exploré les immenses possibilités que pouvait lui ouvrir la liturgie, avec son usage constant, que ce soit dans les textes, dans les objets, les lieux, les postures, les gestes ou encore dans son rapport si particulier à la tradition, de symboles, de métaphores, de récits, etc. Sans doute, sa sensibilité et sa tradition protestantes ne favorisaient-elles pas une ouverture de ce côté. Il était plus à l'aise avec les Écritures. Mais, même sur ce terrain, il aurait pu trouver ample matière, comme on va le voir, à enrichir ses propos sur la Bible du simple fait du traitement particulier que la liturgie fait subir à celle-ci dans le site liturgique.
- 15 Comme annoncé, nous avons donc choisi de nous arrêter sur la « Bible liturgique », afin de montrer comment les réflexions philosophiques de notre auteur peuvent être fécondes jusque dans le discours proprement théologique, étant entendu, répétons-le, que le caractère épistémologiquement confessant de ce dernier ne peut aucunement être déduit des premières. Elles peuvent seulement (mais dans ce « seulement » il y a beaucoup...) donner à la théologie comme « foi en quête d'intelligence » la crédibilité qu'elle recherche au regard de la raison. La théologie n'a d'ailleurs jamais prétendu plus que cela, comme on l'a noté plus haut... On s'inspirera ici plus particulièrement de deux concepts majeurs de P. Ricœur : celui, célèbre, de « monde du texte » et celui, moins souvent développé par lui, de « site de parole ».
- 16 a. Relevons d'abord que les textes de l'Écriture, dans leur « textualité » même, sont confessants, et donc qu'ils visent à faire entendre à l'auditeur ou au lecteur un appel de la

part de Dieu même. Selon la problématique de P. Ricœur, cet appel est celui du « monde du texte »¹⁵, à savoir ce monde possible qu'ouvre le texte et que le Nouveau Testament appelle « monde nouveau » ou encore « Royaume de Dieu ». Un tel monde est littérairement fictif, puisqu'il est fait d'une série de renversements : le loup y habite avec l'agneau, les derniers deviennent premiers, les humbles sont élevés et les puissants renversés, les pauvres sont rois, etc. Les textes de l'Écriture sont ainsi lourds de promesses divines qui donnent à vivre aux auditeurs (ou aux lecteurs), à tel point que leur existence peut en être « refigurée » jusqu'à être transformée en cette « *kainè ktisis* » (*nouvelle création*) dont parle Paul en Rm 8. Cette « refiguration » d'ailleurs ne concerne pas seulement leur vie personnelle, elle s'étend au monde et à l'histoire appelés à devenir « cieux nouveaux et terre nouvelle ». Tel est le correspondant biblique de la « *mimèsis III* » de Ricœur, laquelle correspond à l'appropriation du texte en tant que cette appropriation se fait toujours dans et par la distance. Or, et c'est l'un des points d'insistance du philosophe, point capital pour notre propre réflexion, cette opération d'appropriation refigurante n'est pas d'abord l'œuvre du sujet-auditeur ou lecteur, mais l'œuvre *du texte lui-même*, puisque celui-ci, par les relectures successives dont il a fait l'objet pour pouvoir continuer de fonder l'identité d'Israël « de toujours » dans les conditions politiques, économiques et religieuses toujours changeantes, est déjà le fruit d'une inter-textualité. P. Ricœur prend cette inter-textualité au niveau le plus large lorsque, à propos des trois écritures du Premier Testament (Loi, Prophétie, Sagesse), il écrit : « *Le sujet de lecture se trouve lui-même anticipé dans le sujet déjà inscrit dans le texte : sujet triplement structuré par l'ancienneté de la loi, par l'imminence de l'événement prophétique, par la pérennité de la sagesse* »¹⁶. En tout cas, c'est bien cette intertextualité constitutive du texte biblique que donne à voir ou plutôt à entendre, mais cette fois dans son rapport au Christ confessé comme « la » Parole de Dieu¹⁷, le lectionnaire liturgique.

- 17 Celui-ci en effet propose trois lectures bibliques chaque dimanche. Le plus souvent, la première est prise de l'Ancien (ou du Premier¹⁸) Testament et est choisie en fonction de la troisième, laquelle est toujours un passage de l'un des quatre évangiles, tandis que le second passage est souvent tiré d'une lettre des apôtres (Paul le plus souvent) qui fait l'objet d'une lecture semi-continue et qui, de ce fait, n'a pas de rapport direct avec le « thème » dominant des deux autres lectures. Il est bien clair que le choix de la première en fonction de la troisième, l'évangile, ne peut pas ne pas poser un certain nombre de questions : le premier Testament n'est-il pas sommé, jusque dans le découpage du texte qui en est proposé ou dans sa traduction (selon notamment que celle-ci est faite à partir de l'hébreu ou, comme ce fut le plus souvent le cas dans le Nouveau Testament, à partir du grec de la LXX, plus « favorable » à une relecture « chrétienne »¹⁹) de déposer en faveur du second ? Du même coup se pose la question du respect de son autonomie. Les Juifs n'ont pas manqué de se sentir quelque peu agacés par cette herméneutique chrétienne qu'ils jugent « récupératrice », et les chrétiens n'ont pas manqué de répondre que leur relecture de l'Écriture mosaïque par le principe pascal christique ne fait que déployer des virtualités internes à la première Écriture, virtualités qui n'attendaient que cela... Il nous paraît aujourd'hui évident que ce conflit d'herméneutiques est aussi inévitable qu'insurmontable. Il remonte d'ailleurs à l'origine, comme nous le montrent les apologistes chrétiens du II^e siècle, que ce soit l'auteur de l'épître de Barnabé ou le Justin du Dialogue avec le Juif Tryphon... Quoi qu'il en soit, pour reprendre la problématique ricœurienne de la triple *mimèsis*, les extraits de la Bible ainsi choisis forment, à partir de la « préfiguration » première (celle de tout fait qui, devenant « événement » est déjà porteur d'une « pré-narrativité » puisqu'il est alors en attente d'être raconté), une

« configuration » nouvelle, différente en tout cas de celle de la Bible canonique, destinée à « refigurer » l'existence des lecteurs ou auditeurs du dimanche... Cette configuration nouvelle, fondée sur et normée par la Bible canonique, forme ce qu'on peut appeler une « nouvelle Bible » : la « Bible liturgique ».

- 18 P. Ricœur nous aide à légitimer cette nouvelle Bible comme ré-écriture et re-lecture de la Bible canonique, non pas bien sûr au niveau de sa pertinence théologique, mais au niveau de son processus. Si l'on se souvient notamment que le texte biblique lui-même, y compris évidemment dans sa version hébraïque, est le fruit d'une herméneutique d'intrication constante entre des traditions orales et écrites d'origines diverses relues en fonction des conditions historiques toujours changeantes, c'est-à-dire qu'il appartient à sa textualité même d'être inter-textuelle, on peut même considérer notre « Bible liturgique » chrétienne comme l'expression paradigmatique de cette inter-textualité. Un peu comme la métaphore n'est pas une maladie du langage, dont l'idéal serait l'univocité scientifique, mais au contraire sa condition native, la configuration nouvelle que le lectionnaire liturgique donne à la Bible canonique n'est pas une sorte de dégénérescence du texte biblique, mais l'un des déploiements possibles de sa « textualité » ; déploiement qui, selon les chrétiens, vient à sa vérité dans le principe christique.
- 19 b. Il appartient à cette textualité d'être confessante et d'être traversée par une intentionnalité de « parole » en direction de l'auditeur ou du lecteur. Arrêtons-nous quelques instants, à ce propos, sur la dernière catégorie textuelle de Ricœur dans sa célèbre étude sur « la fonction herméneutique de la distanciation » : celle de la « lecture » comme appropriation du texte. Elle rejoint largement celle de la « refiguration » dans sa théorie de la triple *mimésis* de *Temps et récit*, déjà évoquée. C'est là en tout cas qu'aboutit la trajectoire du texte : dans l'appropriation par le lecteur de l'intentionnalité du texte ; ou mieux encore, dans l'intégration du « monde du texte » dans le « monde » du lecteur, ce qui permet en effet à ce dernier de refigurer sa propre existence en y ravivant des « possibles » enfouis.
- 20 Dans la liturgie, l'homélie n'est pas autre chose que le déploiement de cette trajectoire, notamment en sa phase finale. Dans le sillage de Vatican II, la « Présentation Générale du Missel Romain » tient à ce sujet des propos très forts : l'homélie, y lit-on, « fait partie de la liturgie » (n° 41) ou, mieux encore « fait partie de l'action liturgique » (n° 9). S'il en est ainsi, ce n'est pas seulement parce qu'elle a pour fonction d'« expliquer » les lectures (n° 33) – verbe que nous estimons avec d'autres trop faible²⁰ –, mais bien parce qu'elle porte symboliquement (et même « sacramentellement », dirons-nous du point de vue théologique) à son terme l'intentionnalité confessante du texte comme « parole de Dieu ». L'homélie est ainsi parfaitement homogène à la « textualité » biblique. Elle en est comme le revers.
- 21 L'appropriation du texte ne signifie pas, P. Ricœur y insiste, un « retour subreptice de la subjectivité souveraine »²¹. Bien au contraire, elle passe par la critique des illusions du sujet et la désappropriation de soi : « J'échange le moi, maître de lui-même, contre le soi, disciple du texte » (*Ibid.*). Car ce qui est à approprier dans le texte n'est pas « un autrui et ses intentions psychologiques qui se dissimulent derrière le texte », mais « la sorte d'être-au-monde déployé devant le texte »²². Dès lors, puisque la « proposition de monde » que je m'approprie « n'est pas derrière le texte, comme le serait une intention cachée, mais devant lui, comme ce que l'œuvre déploie, découvre, révèle », tout le problème de l'appropriation dans la distance consiste à « s'exposer au texte et à recevoir de lui un soi plus vaste [...], un soi constitué par la "chose" du texte »²³. Telle est bien, on le sait, l'une des idées maîtresses de Ricœur, sur ce point fort

anti-cartésien : « nous ne nous comprenons nous-mêmes que par le grand détour des signes d'humanité déposés dans la culture » ; si bien que « ce qui paraît le plus contraire à la subjectivité [...] est le médium même dans lequel seul nous pouvons nous comprendre »²⁴. Cela vaut pour le rapport aussi bien à soi-même (« soi-même comme un autre » !) qu'à autrui. Au lieu donc d'être captation réductrice du texte par le lecteur, l'appropriation requiert que ce dernier, avec son monde, vienne devant le texte et s'offre à lui ; moyennant quoi, tout en demeurant « objectivement » dans la « mêmeté » de l'*idem*, il peut advenir à l'*ipséité* d'un « Soi » travaillé par l'altérité. Ce travail symbolique de dessaisissement permet au Moi captateur de se découvrir comme un « Soi », un Soi qui dès lors se reçoit comme un don.

- 22 Comment ne pas prêter une oreille théologique attentive à ces propos ? Du point de vue biblique, un tel dessaisissement de soi s'appelle « conversion ». Conversion à ce que Paul appelle la « justification par la foi ». Une « passivité » fondamentale régit ainsi le rapport à Dieu, selon la foi chrétienne, tout comme le rapport à soi-même. Le théologien ne peut manquer de faire résonner ce qui, dans notre problématique personnelle, est interprété comme une homologie, et de le faire résonner comme « salut » ou comme ouverture de soi à ce « monde nouveau » qu'offre la « Parole de Dieu » et qui appelle à risquer sa propre vie sur le renversement de valeurs que cette Parole projette.
- 23 c. Ricœur donne une brillante illustration de son herméneutique biblique dans la lecture qu'il fait, en dialogue critique avec l'exégète américain André Lacocque, du Cantique des Cantiques, ce « *jardin des métaphores* »²⁵. Là où ce dernier s'intéresse, selon la méthode historico-critique classique, à « l'amont » du texte, Ricœur s'intéresse à son « aval » – ce qu'il appelle une « tradition de lecture ». Essayons de résumer. Le Cantique n'est pas un récit, mais un poème où le référent sexuel, sans être aboli, est mis en suspens pour être métaphorisé en référent nuptial (p. 421). Cela facilite évidemment les relectures mystiques, sacramentelles, ecclésiales... qui en ont été faites, identifiant la bien-aimée du cantique qui chante « *rex introduxit me in cubiculum suum* », soit à Israël (Rabbi Akiba), soit à l'âme mystique (Origène), soit au chrétien baptisé (Ambroise), soit à la Vierge Marie (vêpres de la Vierge). Ces relectures produisent des « effets amplifiés » qui « augmentent le sens du texte, en avant de lui en quelque sorte », sans que cela induise nécessairement « que ce sens préexistait dans le texte » (p. 425)²⁶.
- 24 D'ailleurs, ces relectures ne sont pas seulement possibles, elles sont inévitables, dès lors qu'existe un autre « site de parole » (p. 425) que le site originel. Ces nouveaux sites, émergent en fonction soit des changements culturels (par exemple, une relecture néoplatonicienne du Cantique comme chez Origène), soit des lieux ecclésiaux où se fait la lecture : liturgie baptismale, célébration eucharistique, *lectio divina* monastique, prière personnelle, discours théologique (théologie de la libération, théologie féministe...), etc. En chaque cas, la relecture suppose « une position d'écart » entre les deux situations de parole (originelle et nouvelle) et « une abolition d'écart » (p. 426). Le problème épistémologique n'est plus, dans cette perspective, celui du sens originel du texte, mais celui de « l'usage du texte » où s'opère un « transfert analogique ». « Ce transfert audacieux crée une signification nouvelle, laquelle n'était pas nécessairement contenue dans les textes originaires, bien qu'elle soit susceptible de s'inscrire d'une façon durable dans une tradition de lecture » (p. 427).
- 25 Le site liturgique nous intéresse ici particulièrement. P. Ricœur d'ailleurs y reconnaît lui-même, dans le sillage du travail d'A.M. Pelletier qui lui sert de guide, « un lieu privilégié de reproduction du texte » (p. 427)²⁷. Prenons l'exemple d'une célébration baptismale, un peu

comme l'ont fait Ambroise dans son *De Sacramentis* et Cyrille de Jérusalem dans ses *Catéchèses mystagogiques*, qui citent à plusieurs reprises le Cantique²⁸. Qu'est-ce qui légitime la relecture baptismale du Cantique, c'est-à-dire le réinvestissement du lien nuptial dans une figure non érotique de l'amour ? Ce n'est pas une allégorie qui serait immanente au texte lui-même, lequel, on le reconnaît aujourd'hui, résiste à ce genre d'« évaporation ». Ce qui permet le double mouvement d'écart par rapport à l'épithalame biblique et d'abolition de cet écart n'est autre que l'interprétation nuptiale attachée à l'initiation chrétienne « sous l'impulsion de saint Paul lui-même²⁹ selon *Éphésiens* 5,25 (“*Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église*”) et *2 Corinthiens* 1,2 (“*Car je vous ai fiancés à un époux unique, comme une vierge pure à présenter au Christ*”). » Cela signifie que « le geste liturgique resterait muet s'il n'était secouru par les paroles du Cantique », paroles qui lui donnent le lexique d'approche, d'éloignement, de soif d'appartenance mutuelle dont il a besoin. Ainsi le rite ouvre au poème « *l'espace du mystère sacramentel* », tandis que le poème donne au rite « *la justesse d'une parole appropriée* » (p. 428). Ici donc, le Cantique sert d'interprétant de la liturgie avant d'être lui-même interprété par la liturgie ; plus encore, dit Ricœur : le Cantique sert d'interprétant au fidèle lui-même, lequel « *se reconnaît dans la gestuelle du rite* » (p. 428).

- 26 Ainsi, c'est à « la lecture croisée dans l'enceinte canonique », c'est-à-dire « au phénomène général de l'intertextualité, en tant qu'effet de lecture, et non à l'allégorie prétendument immanente à l'écriture » (p. 447), qu'il faut faire appel pour comprendre ces multiples relectures du Cantique. Car il semble bien que, par delà l'exemple du Cantique, dont Ricœur croise la lecture successivement avec Gn 2,23 et avec le thème prophétique de l'alliance (p. 448-455), c'est à la tradition de lecture de la Bible dans son ensemble que l'on ait affaire, tradition de lecture marquée notamment par la « liberté du parcours à travers les Écritures bibliques, dont s'inspire une lecture croisée affranchie de la contrainte des influences et des filiations » (p. 456). Cette liberté, chez les rabbins aussi bien que chez les Pères de l'Église, va souvent fort loin. En ce qui concerne le Cantique, elle va jusqu'à la métaphore « la plus inouïe, la plus impertinente », celle de « l'épouse de l'Agneau » (Ap. 21,9). Et Ricœur de conclure : « Association complètement insolite, c'est le moins que l'on puisse dire ! Parlons plutôt, avec Paul Beauchamp, d'hyperbole et de condensation : hyperbole par quoi “le sens est conduit jusqu'à son excès”, condensation “par quoi le code alimentaire du Banquet (l'Agneau égorgé) et le code de l'union sexuelle (l'épouse) passent l'un dans l'autre à la faveur de la collision hyperbolique” »³⁰.
- 27 Ne pouvons-nous pas étendre à l'ensemble du lectionnaire liturgique ce que P. Ricœur nous a fait observer à propos du Cantique ? Ce lectionnaire en effet est le fruit d'une pratique systématique de sélection intertextuelle et de « lecture croisée ». Lecture croisée au sein même de « l'enceinte canonique » : ce dernier point manifeste que le lectionnaire ne peut se comprendre que comme constamment normé par le canon biblique des Écritures, lequel demeure évidemment bel et bien la *norma normans* de la foi. Peut-être est-il utile de rappeler ici, à ce propos, la doctrine de *Dei Verbum* n° 9 sur le rapport de l'Écriture et de la Tradition : si « *toutes deux, jaillissant de la même source divine, confluent pour ainsi dire pour former un tout* », il n'en demeure pas moins une différence entre elles : l'Écriture « *est* » la parole de Dieu « *en tant que, sous le souffle de l'Esprit divin, consignée par écrit* », tandis que la Tradition « *transmet* » cette même Parole de Dieu pour que, « *sous la conduite de l'Esprit de vérité* », elle soit gardée, exposée et répandue « *avec fidélité* ». Cette transmission se fait de diverses manières, que l'on peut reconnaître comme des « lieux théologiques ». Parmi ceux-ci, la liturgie, pour les raisons déjà

indiquées, joue un rôle de premier plan. Si donc la Bible canonique constitue la référence textuelle normative de la foi, le principe de la relecture « en écart » de cette Écriture normative, ce principe que la liturgie met constamment en œuvre, est pleinement fondé, et il est fondé dans l'intertextualité en tant qu'elle est constitutive de la « textualité » du texte biblique. Ce texte en effet, redisons-le, n'est ce qu'il est que comme fruit d'une tradition de (re-)lectures. Notre Bible liturgique n'est finalement pas autre chose que le déploiement de cette essence intertextuelle de la Bible comme « Parole de Dieu », c'est-à-dire comme atteignant le sujet humain, individuel et collectif, dans les conditions historiques mêmes de son existence concrète.

- 28 Nous venons d'employer, comme nous l'avions annoncé au départ, l'expression de « Bible liturgique ». C'est bien de cela en effet qu'il s'agit, et pas seulement d'usage de la Bible dans la liturgie – usage par ailleurs si prégnant qu'on peut parler d'une sorte de « biblicité » fondamentale de la liturgie et dire de celle-ci qu'elle « coule de Bible », comme on dit de l'eau qu'elle « coule de source »³¹. Ne peut-on appliquer à notre lectionnaire reconnu comme Bible liturgique ce qu'observe P. Ricœur à propos du Cantique : il est interprété par la liturgie, mais il en est également l'interpréteur ? Il fournit notamment à celle-ci les mots dont elle a besoin pour dire l'aujourd'hui du salut qu'elle veut célébrer. Dès lors, c'est précisément dans le moment où on légitime, dans une perspective de tradition de lectures, l'originalité de la Bible liturgique par rapport à la Bible canonique que l'on montre au mieux le caractère toujours normatif de cette dernière...
- 29 Que l'interprétation proprement confessante que nous venons de donner à la « Bible liturgique » ne soit pas partagée par tous est un fait, qui traduit fort bien cet autre fait que personne ne peut méconnaître aujourd'hui, à savoir qu'il y va, en ce domaine comme en beaucoup d'autres, d'un « conflit d'interprétations ». C'est précisément l'un des grands mérites de P. Ricœur d'avoir su théoriser ce type de conflit. L'influence de sa pensée sur la plupart des théologiens contemporains n'en est que plus appréciable : elle leur permet à la fois de ne pas craindre d'affirmer leur particularité et de remédier à la tentation de violence hégémonique qu'induit inévitablement l'affirmation de cette particularité, à savoir la confession du Christ comme « l'Unique ».

NOTES

1. . P. RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, éd. Esprit, 1995, p. 69.
2. . Nous pensons, par exemple, à la très belle thèse d'Elbatrina CLauteaux, « *L'épiphanie de Dieu : anthropophanie, ontophanie, théophanie* », soutenue à l'Institut Catholique de Paris en 2009, qui, à partir notamment de Heidegger et de Ricœur, tente de penser la prétention du discours théologique à dire Dieu.
3. . C. GEFFRE, *Croire et interpréter*, Cerf, 2001, p. 11. Antérieurement, *Un nouvel âge de la théologie*, Cerf, 1972 et *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, Cerf, 1983.
4. . À l'objection possible du caractère « apologétique » de ce « plus que tout autre », je répondrai que l'affirmation n'a rien à voir avec une quelconque « supériorité » morale des chrétiens. Elle

tient au système de significations propre au christianisme, notamment à l'événement central de Pâques et de Pentecôte, c'est-à-dire au fait que, selon la lecture chrétienne des Écritures, « Dieu a pleinement accompli la promesse faite aux pères » en ressuscitant Jésus d'entre les morts (Ac 13,32) et en répandant par lui l'Esprit Saint (2, 33). C'est cet accomplissement par l'Esprit qui justifie la lecture « spirituelle » (pneumatique) de la vie chrétienne, et non pas quelque supériorité morale, laquelle ferait des chrétiens non pas des témoins de la venue eschatologique du Règne de Dieu, mais des donneurs de leçons, chargés de montrer aux autres comment ils devraient vivre...

5. . *Somme Théol.* I, q. 78, a.1.

6. . P. RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Éd. Esprit, 1995, p. 30.

7. . ID., art. « Mythe. L'interprétation philosophique », dans *l'Encyclopaedia Universalis*.

8. . « Genre littéraire » serait ici une expression trop faible, sauf précisément à lui faire dire ce que Ricœur veut faire dire au « mythe », dont la vérité n'est pas traduisible en dehors de l'acte de le raconter et de le raconter pour ce qu'il est, à savoir récit fondateur...

9. . *Réflexion faite, op. cit.*, p. 51.

10. . On pense également, dans cette perspective à l'ouverture intellectuelle de Ricœur aux neurosciences, comme le montre son dialogue, toujours accueillant et toujours critique, avec le « matérialiste » J.-P. CHANGEUX dans *La Nature et la Règle. Ce qui nous fait penser* » (éd. O. Jacob, 1998).

11. . *Ibid.*, p. 26.

12. . *Soi-même comme un autre*, p. 410.

13. . *Réflexion faite*, p. 82.

14. . Prédication prononcée à Chicago en 1984, éditée dans P. RICŒUR, *L'Herméneutique biblique*, Présentation et traduction par F. X. Amherdt, Cerf, 2001, p. 272. F. X. Amherdt y publie plusieurs prédications de Ricœur.

15. . P. RICŒUR, « La fonction herméneutique de la distanciation » dans *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 101-117. Dans cette étude, P. Ricœur cherche à montrer comment on peut dépasser l'opposition de Gadamer entre « distanciation aliénante » (ce qui est le propre des sciences) et « appartenance » (sans laquelle il n'est pas d'appropriation possible de la « chose du texte »). Il effectue ce dépassement en prenant la notion de « texte » comme « paradigme de la distanciation dans la communication », ce qui relève fondamentalement « de l'historicité même de l'expérience humaine, à savoir qu'elle est une communication dans et par la distance » (p. 102). Il traite successivement cinq catégories : celles (1) du langage comme « discours », (2) celle du discours comme « œuvre », (3) celle d'œuvre passant au stade de l'écrit, (4) celle de l'écrit ouvrant un « monde (le « monde du texte ») (5) moyennant la lecture comprise comme « appropriation ». Les deux dernières nous intéressent particulièrement. – On peut noter au passage que c'est dans la catharsis opérée par la tragédie que s'est amorcée pour Ricœur sa théorie de la refiguration, laquelle s'est accomplie dans la notion de « monde du texte ».

16. . Cité par F. X. AMHERDT, *Paul Ricœur. L'herméneutique biblique*, Cerf, 2001, p. 60.

17. . Exemplaire est à cet égard le geste et la parole du prêtre qui, sitôt la lecture de l'évangile, lève le Livre en chantant « Acclamons la Parole de Dieu », tandis que l'assemblée lui répond en chantant également « Louange à toi, Seigneur Jésus ». En termes théologiques, on dira que parce que le Livre est « sacrement » de la Parole, on l'élève (tout comme on l'encense, l'illumine, l'enlumine et le chante...), mais parce qu'il n'est pourtant que sacrement de la Parole, c'est le Christ et non pas lui que l'on acclame...

18. . De point de vue de la théologie chrétienne, les deux expressions sont légitimes. Celle de « premier Testament » signale davantage ce qu'il y a de continuité du second avec lui ; celle d'« Ancien Testament » souligne plutôt au contraire la discontinuité, i.e. la « nouveauté » du Christ, même si cette nouveauté ne peut se comprendre qu'à partir du premier Testament. Ici encore, il ne s'agit pas de supériorité d'ordre moral ou intellectuel. Comme l'a souvent indiqué P.

Beauchamp, ce que les chrétiens appellent « l'Ancien » est déjà plein de « nouveau » (voir notamment les prophètes) ; et, de toute façon, seul le Christ lui-même a pleinement effectué le passage (= « pâque ») de l'ancien au nouveau, ce qui signifie que les chrétiens sont sans cesse menacés de faire régresser la nouveauté eschatologique qui est la leur dans la « vétusté »...

19. . Juste pour mémoire, rappelons, par exemple, la traduction d'Is 7, 14 où « la jeune femme » (l'épouse du roi Achaz) devient dans la LXX « la vierge », ce qui servira d'argument en Mt 1,23 en faveur de l'accomplissement de l'oracle du prophète en Marie enfantant « l'Emmanuel » Jésus...

20. . Voir la critique, à ce sujet de Rémi CHENO, « L'homélie, action liturgique de la communauté eucharistique », *La Maison Dieu* 227, 2001, p. 9-34.

21. . P. RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éd. Esprit, 1995, p. 57.

22. . *Du Texte à l'action*, op. cit., p. 114.

23. . *Ibid.*, p. 116-117.

24. . *Ibid.*, p. 116. C'est très exactement ce que signifie notre propre concept de « médiation » sous lequel nous avons placé l'ensemble de ces réflexions.

25. . P. RICŒUR, « La métaphore nuptiale », dans P. RICŒUR et A. LACOCQUE, *Penser la Bible*, Seuil, 1998, p. 411-457. – On apprend, dans le remarquable ouvrage de François DOSSE, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie* (La Découverte, 2001) que Ricœur, à Chicago, était « très lié » au couple Lacocque (p. 532), ainsi qu'à M. Eliade (p. 535).

26. . À la note 14 de la p. 425, l'auteur précise : *J'aime citer la formule : "L'écriture progresse (crescat) avec ceux qui la lisent"*, employée plusieurs fois par Grégoire le Grand ».

27. . Anne-Marie PELLETIER, *Lecture du Cantique des Cantiques : de l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Rome, Éd. Pontificio Istituto Biblico, 1989.

28. . Voir notamment, AMBROISE, *De sacramentis* V, 5-9 et 14-17 ; *De Mysteriis, passim* (une quinzaine d'occurrences) (Sources Chrétiennes n° 25 bis). – CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Cat. Myst.* II, 2 (*Sources Chrétiennes* n° 126).

29. . P. Ricœur sait bien que l'authenticité paulinienne de la lettre aux Éphésiens est mise en doute depuis plusieurs décennies.

30. . Ricœur cite P. Beauchamp dans *L'Un et l'Autre Testament*, t. II, p. 191-195.

31. . Voir L. M. CHAUVET, « La Bible dans son site liturgique », dans J.-L. SOULETIE et H. J. GAGEY (dir.), *La Bible. Parole adressée*, Cerf, 2001, p. 49-68.

RÉSUMÉS

Tout « ce qui » pense en théologie aujourd'hui a été plus ou moins marqué par la pensée philosophique de P. Ricœur. L'auteur de l'article montre comment l'importance accordée par celui-ci à l'épaisseur concrète des médiations a marqué son propre itinéraire de théologien de la liturgie et des sacrements. Il s'arrête sur un exemple précis, au croisement de l'intérêt de Ricœur pour le « texte », en particulier biblique, et de son propre intérêt de théologien de la liturgie pour la « Parole de Dieu » : celui de la « Bible liturgique ».

Every contemporary theological reflection bears the mark of Ricœur's philosophical thought in some way. His idea of the importance of the "concrete thickness" of mediations greatly influenced the author of this article along his path as a sacraments and liturgy theologian.

Alles was zur Zeit in der Theologie denkt ist mehr oder weniger vom philosophischen Denken Ricœurs beeinflusst. Der Autor zeigt was er ihm als Theologe der Liturgie und der Sakramente verdankt.