



**À Marseille les 5-6-7-8 juin 2013**

Paul Ricœur, un humanisme en dialogue  
Colloque académique

**« Herméneutique philosophique et herméneutique  
biblique chez Paul Ricœur :  
un dialogue fécond »**

Abbé François-Xavier Amherdt  
Professeur de théologie pastorale, pédagogie religieuse et homilétique  
Université bilingue de Fribourg (Suisse)

## INTRODUCTION

### Un christianisme de philosophe

En 1994, l'excellent document de la Commission Biblique Pontificale *L'interprétation de la Bible en Église*<sup>1</sup> mentionnait le philosophe protestant Paul Ricœur au rang des pensées herméneutiques **indispensables à l'intelligence de l'Écriture en Église catholique**. Depuis son décès en 2005, les hommages n'ont cessé de pleuvoir de tous côtés à l'adresse de ce grand penseur humaniste.

Pourtant, il n'en a pas toujours été ainsi. Entre 1950 et 1980, Ricœur a été **victime d'un ostracisme** intellectuel de la part de l'intelligentsia parisienne, [quand ce ne fut pas des sarcasmes d'un Lacan,] au point de dispenser une partie de son enseignement ailleurs qu'en France : en Belgique (Louvain), en Italie (Colloques d'Enrico Castelli) et principalement aux États-Unis (Yale et Chicago).<sup>2</sup>

Le philosophe cumulait en effet le double défaut de ne pas se dire d'obédience marxiste et de se reconnaître chrétien. Au contraire d'un Jean-Paul Sartre, sa **méfiance à l'égard du marxisme** le marginalisait dans un milieu philosophique pour lequel ce courant de pensée constituait l'horizon indépassable du temps.

Quant à son « christianisme de philosophe », il rendait sa pensée **suspecte de contamination théologique**.<sup>3</sup> Il faut dire qu'il n'a jamais renié sa foi protestante et n'a cessé, tout au long des années, de multiplier les incursions au-delà des « frontières » de la philosophie<sup>4</sup>, dans le domaine du Canon scripturaire où advient la nomination du Dieu des chrétiens, dans le « massif hébraïque » comme il l'appelait, jusqu'à son remarquable essai *Penser la Bible* (1998), écrit à deux voix avec l'exégète américain André Lacocque.<sup>5</sup>

[Dans cet ouvrage, les deux critiques se sont appliqués à six grands textes vétérotestamentaires : le récit de la création et de la chute en Gn 2-3 ; l'interdiction du Décalogue « Tu ne tueras pas » en Ex 20,13 ; la vision des ossements desséchés en Ez 37 ; le Ps 22 et son cri « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » repris par le Crucifié ; la révélation du Nom de YHWH au buisson ardent en Ex 3,14 ; enfin le Cantique des Cantiques.]

Dans cet ouvrage, les deux critiques se sont essayés à un exercice de **dialogue stéréophonique** : exégèse historico-critique pour le savant bibliste et, pour le philosophe, réflexion sur la trajectoire historique des textes par l'examen de leur réception successive et contrastée à diverses époques, soit la *Wirkungsgeschichte*, l'histoire des effets du texte, dit-on communément

---

<sup>1</sup> COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible en Église*, Paris, Cerf, 1994.

<sup>2</sup> Dès lors, plusieurs de ses contributions en herméneutique biblique, de ses lectures de textes scripturaires et de ses prédications n'étaient parues qu'en anglais jusqu'à une date récente. Nous en avons assuré la traduction et l'introduction dans *Paul Ricœur. L'herméneutique biblique*, Paris, Éd. du Cerf, Paris 2001, Nous renvoyons également à *L'Herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la New Yale Theology School*, Paris et Fribourg, Éd. du Cerf et Éd. Saint-Augustin, 2004.

<sup>3</sup> Du reste, le récent collectif dirigé par Pierre BÜHLER et Daniel FREY, *Paul Ricœur : un philosophe lit la Bible. À l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique*, Genève, Labor et Fides, 2011, continue de réclamer avec force la nécessité de séparer clairement les deux domaines de la pensée de Ricœur et d'éviter ainsi toute confusion entre eux.

<sup>4</sup> C'est le sous-titre de son ouvrage *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994.

<sup>5</sup> André LACOCQUE et Paul RICŒUR, *Penser la Bible*, trad. de l'anglais par A. Patte, Paris, Seuil, 1998.

aujourd'hui. Ricoeur dégage ainsi un véritable « **penser biblique** » sur la **condition humaine**, de son origine à sa fin, sur la révélation de Dieu dans les événements, sur la réponse de l'homme comme « sujet convoqué », alternant la plainte et la louange, enfin sur le spectre des expériences et attitudes anthropologiques, du cri de la souffrance à la splendeur de l'amour.

**Dans le cadre de ce colloque, je désire donc :**

- 1) continuer de montrer que la **philosophie ricœurienne** n'a cessé de se laisser féconder par son **entrecroisement avec les questions théologiques et bibliques** (chapitre 1) ;
- 2) puis tirer succinctement le bilan des **relations complexes de dialogue et d'inclusion mutuelle** qu'entretiennent chez Ricoeur les herméneutiques philosophique et biblique et établir ainsi à la fois la continuité et la discontinuité existant entre les deux disciplines (chapitre 2) ;
- 3) enfin, dégager rapidement dans le troisième chapitre **quelques incidences théologiques et ecclésiales** du recours à Ricoeur dans l'élaboration d'un humanisme de dialogue au sein du monde contemporain.

★ ★ ★

## CHAPITRE 1

### P. RICŒUR : UNE PHILOSOPHIE AU CROISEMENT DES PROBLÉMATIQUES THÉOLOGIQUES ET BIBLIQUES

Tout au long de la carrière de Ricoeur, les questions théologiques et les Écritures bibliques constituent l'une des sources de sa réflexion philosophique.

**1.1** Dès son **premier ouvrage, consacré à Karl Jaspers** (1947)<sup>6</sup>, se manifeste la nécessité pour la philosophie de passer par la lecture des « chiffres » grâce auxquels l'homme exprime sa relation à l'être. Un tel travail d'interprétation connaît son défi le plus exigeant à l'endroit où la réflexion sur la liberté humaine se heurte aux **situations-limites** et aux dimensions tragiques de l'existence, centrales pour la pensée théologique, que sont la mort, la souffrance et la faute.

**1.2** Dans le premier tome de la *Philosophie de la volonté*, **Le volontaire et l'involontaire** (1950)<sup>7</sup>, Ricoeur applique la méthode phénoménologique de Husserl, l'**éidétique**, à la dimension pratique de la volonté comme conscience incarnée. Mais il est confronté à l'opacité irréductible de l'involontaire en proie à la culpabilité et au mal, et doit avoir recours à un autre type de lecture du réel : l'**exégèse des symboles** par lesquels les grands mythes religieux ont essayé d'exprimer l'énigme du mal.

**1.3** Dans le deuxième tome de sa *Philosophie de la volonté*, **Finitude et culpabilité** (1960)<sup>8</sup>, divisé en deux volumes, *L'homme faillible* et **La symbolique du mal**, Ricoeur passe donc à une autre méthode, nommée « **empirique** », qui implique un travail d'interprétation des symboles du mal par lesquels l'homme exprime sa propre culpabilité. Parmi tous les « mythes » examinés, il donne nettement priorité aux **récits bibliques de la Genèse**, d'une part parce que, pour lui, ce

---

<sup>6</sup> P. RICŒUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, 2000<sup>2</sup>.

<sup>7</sup> P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté*. I. *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1988<sup>2</sup>.

<sup>8</sup> P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté*. II. *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1988<sup>2</sup>.

sont les textes qui permettent d'aller le plus loin dans l'élucidation du mystère du mal-déjà-là, d'autre part parce que la Révélation biblique est celle qui ouvre le mieux au troisième moment de la philosophie de la volonté, que Ricœur nomme « **Poétique** ». S'il a souvent promis ce moment, la réfection de la volonté aliénée par la faute, il ne l'a jamais réalisé. Or c'est bien vers une telle recréation de l'homme que pointent les Écritures bibliques, avec ce que Ricœur appelle leur économie de la surabondance, leur kérygme de la liberté selon l'espérance et leur herméneutique du salut.

**1.4** La quasi-totalité des travaux qui font suite à *La symbolique du mal*<sup>9</sup> sont écrits dans la foulée herméneutique de l'empirique de la volonté dont ils entendent affirmer les conditions de possibilité. En effet, cette première plongée dans la pratique effective de l'herméneutique biblique va devenir, pour ce qu'il est convenu d'appeler le « second Ricœur », l'occasion d'une confrontation avec toute une série de problèmes liés à la structure sémantique et à la portée référentielle du langage symbolique et mythique. Premièrement, le double sens propre à la structure du symbole en général entraîne Ricœur **vers des investigations méthodologiques**, successivement sémiologiques, syntaxiques et sémantiques, que ce soit dans son dialogue avec la psychanalyse (*Essai sur Freud*), avec les différents structuralismes (*Le conflit des interprétations*), ou dans son examen de l'augmentation iconique ou de la référence dédoublée de la métaphore (*La Métaphore vive*). Deuxièmement, la dimension temporelle propre à la structure narrative des mythes enrichit les considérations précédentes de réflexions liées à l'historiographie, à la théorie littéraire et à la spéculation philosophique sur le temps ; un défi pluriforme que la trilogie de *Temps et Récit* s'attache à relever.

**1.5** C'est donc à l'occasion des problèmes suscités par l'exégèse biblique de la symbolique du mal que Ricœur a établi l'essentiel de sa méthodologie herméneutique : tout d'abord **les quatre catégories du texte considéré comme une entité dynamique** :

- premièrement, le texte comme **instance de discours**, c'est-à-dire la pétrification de la parole spontanée dans des structures linguistiques stables (1<sup>ère</sup> catégorie « instance de discours ») ;
- deuxièmement, la production d'une **œuvre de discours** en des formes [et genres] littéraires repérables (2<sup>ème</sup> catégorie « œuvre littéraire ») ;
- troisièmement, sa **fixation par l'écriture** comme condition indispensable de distanciation pour que le texte soit comme détaché de l'intention de son auteur historique et puisse être ressaisi par des lecteurs ultérieurs qui n'appartiennent pas au monde de l'auteur (3<sup>ème</sup> catégorie « écriture ») ;
- quatrièmement, la sorte d'autonomie acquise par l'œuvre qui déploie en avant d'elle **son propre monde**, à savoir des possibilités d'habiter la réalité d'une manière nouvelle (4<sup>ème</sup> catégorie « monde du texte »).

S'y greffent alors les catégories ricœurniennes de **l'interprétation**, agencées **selon un arc herméneutique** en trois temps :

- la **précompréhension** ou première *mimésis*, soit la vision de l'univers que tout lecteur apporte avec lui (1<sup>er</sup> temps, préfiguration) ;

---

<sup>9</sup> P. RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965 ; *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I (= CI)*, Paris, Seuil, 1969 ; *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975 ; *Temps et Récit*. I. *L'Intrigue et le récit historique*, II. *La Configuration dans le récit de fiction*, III. *Le Temps raconté*, Paris, Seuil, 1983, 1984 et 1985 ; *Lectures*. I. *Autour du politique*, II. *La Contrée des philosophes*, III. *Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1991, 1992 et 1994.

- les **approches explicatives** « objectifiantes » rendues légitimes par la configuration du réel proposée par le texte en son autonomie (2<sup>ème</sup> temps, deuxième *mimésis*, la configuration du texte à expliquer, « expliquer plus pour comprendre mieux ») ;
- puis, selon la dialectique « explication et compréhension », la rencontre du monde du texte avec le monde d'une multitude de destinataires ultérieurs dans « l'acte de lecture » par lequel chaque lecteur peut se laisser refigurer (troisième *mimésis*, refiguration). Chaque lecteur est ainsi appelé à enrichir sa propre saisie du réel et sa **propre compréhension de soi** par les projections de sens incluses dans le texte (3<sup>ème</sup> temps, acte de lecture, esthétique de la réception, catégorie « appropriation »).

★ ★ ★

## CHAPITRE 2

### HERMÉNEUTIQUE PHILOSOPHIQUE ET BIBLIQUE CHEZ PAUL RICŒUR : UN RAPPORT DE DIALOGUE FÉCOND ET D'INCLUSION MUTUELLE COMPLEXE<sup>10</sup>

C'est en appliquant cette méthodologie philosophique à la lecture des textes de la Révélation judéo-chrétienne que Ricœur dégage à la fois **la continuité et la discontinuité** entre les deux disciplines. Ressaisissons donc de façon synthétique les principales composantes des rapports dialogiques et dialectiques complexes qu'entretiennent dans l'œuvre ricœurienne les herméneutiques philosophique et biblique.

#### 2.1 La constitution herméneutique de la philosophie et de la foi

Dans les deux champs d'investigation de la philosophie et de la foi, Ricœur privilégie **la médiation langagière** [et scripturaire]. Il se méfie aussi bien de l'immédiateté de la transparence à soi-même que l'intuitionnisme de l'expérience religieuse. C'est par le long apprentissage des signes<sup>11</sup> et des textes dans lesquels il s'exprime que le cogito cartésien se laisse appréhender, c'est par le détour des genres littéraires bibliques composant par leur entrecroisement ce que notre penseur appelle **la polyphonie de l'Écriture**, que le croyant se voit interpellé de manière multiforme par le Dieu Père de Jésus-Christ. [Ricœur parle ainsi de la « constitution herméneutique » de la foi judéo-chrétienne.]

#### 2.2 Lecture critique et lecture confessante

Dans l'interprétation des textes, l'exégèse biblique épouse jusqu'au bout **les procédures critiques** mises en œuvre par l'herméneutique philosophique et qui sont valables pour tout texte. C'est au niveau de l'exégèse dite « canonique », c'est-à-dire celle qui reconnaît l'autorité de textes fondateurs que la communauté sépare des autres textes par la clôture du Canon biblique, que se scinde le théologique du philosophique. Dès lors, l'herméneutique biblique ajoute à l'attitude critique de l'herméneutique philosophique **la posture croyante** de la lecture kérygmatique. Celle-

---

<sup>10</sup> Cf. notre introduction à *L'herméneutique biblique* (= HB), pp. 67-80.

<sup>11</sup> Cf. le titre du commentaire de l'œuvre du philosophe français, par Bernard STEVENS, *L'apprentissage des signes. Lecture de Paul Ricœur*, Dordrecht / Boston / London, 1991.

ci confesse sa dépendance vis-à-vis d'une parole antérieure à laquelle la communauté où elle se situe reconnaît autorité.<sup>12</sup>

### 2.3 Autonomie du discours philosophique

Étant donné cette différence fondamentale d'attitude, Ricœur s'est toujours tenu à **sa règle de non-confusion** entre les sources bibliques de ses convictions personnelles et l'argumentation de son discours philosophique (voir son Autobiographie intellectuelle intitulée *Réflexion faite*<sup>13</sup>, pp. 15 et 42). **Au plan des « principes »** de sa philosophie tout d'abord, c'est-à-dire des « étonnements » fondamentaux qui déterminent une sorte d'espace de gravitation pour les explorations ultérieures. Notre auteur considère l'action et le langage comme les deux centres d'organisation autour desquels sa réflexion philosophique s'est déployée [et à partir desquels se sont hiérarchisées les thématiques qu'il a abordées autour de « concepts ultimes » : pour l'action, le volontaire et l'involontaire, le désir d'être et l'effort d'exister, et l'ontologie de l'agir ; pour le langage, le dire de la volonté, le dire des mythes et des symboles, le dire des textes, de la métaphore et du récit.]

Aussi, dans ses grands ouvrages philosophiques comme *La Métaphore vive*, *Temps et récit*, *Soi-même comme un autre* (1990)<sup>14</sup> ou *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000)<sup>15</sup>, le philosophe français pratique consciemment un ascétisme de l'argumentation qui le conduit à **un discours agnostique** d'où la nomination de Dieu est absente, de manière à ce que la position personnelle à l'égard de la foi biblique ne soit jamais engagée (cf. *Soi-même comme un autre*, p. 36).

Cet agnosticisme du « philosophe en tant que philosophe » [dont témoignent les dernières pages de *Soi-même comme un autre* (409-410) : « Peut-être le philosophe, en tant que philosophe, doit-il avouer qu'il ne sait pas ou ne peut pas dire si cet Autre, source de l'injonction, est un autrui que je puisse envisager ou qui puisse me dévisager, ou mes ancêtres dont il n'y a point de représentation, tant ma dette à leur égard est constitutive de moi-même, ou Dieu – Dieu vivant, Dieu absent – ou une place vide. Sur cette aporie de l'Autre, le discours philosophique s'arrête » (*Soi-même comme un autre*, p. 409)], manifeste la volonté affirmée de Ricœur de défendre ses écrits philosophiques **contre l'accusation de « crypto-théologie »** dont certains milieux intellectuels ont pu l'affubler. Inversement, il se refuse de faire jouer à la foi biblique le rôle de solution ultime de toutes les apories laissées par l'analyse philosophique (« le temps, l'Autre, l'identité ») et de lui assigner **une fonction « crypto-philosophique »** (cf. *Soi-même comme un autre*, p. 37).

[C'est pour cela qu'il laisse de côté, dans SA, la perspective nouvelle qu'ajoute la poétique de l'« agapè » biblique à l'éthique philosophique en liant l'amour explicitement à la nomination de Dieu. Pour PR, l'HB ne doit pas sournoisement réintroduire la prétention d'offrir une fondation ultime au discours philosophique, alors que son HP ne cesse de lutter contre cette ambition fallacieuse<sup>16</sup> : « La dépendance du soi à une parole qui le dépouille de sa gloire, tout en confortant

---

<sup>12</sup> Cf. P. Ricœur, *La Critique et la Conviction. Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, pp. 212-219 ; « Toward a Narrative Theology », p. 243 (=HB, pp. 335-336).

<sup>13</sup> P. RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995.

<sup>14</sup> P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

<sup>15</sup> P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.

<sup>16</sup> C'est le combat constant que mène PR contre « l'hubris » hégélienne du savoir et de la fondation dernière (voir *TR III*, pp. 280-299).

son courage d'exister, délivre la foi biblique de la tentation, que j'appelle crypto-philosophique, de tenir le rôle désormais vacant de fondation ultime » (SA, p. 38). Inversement, l'interprétation de la foi biblique dans sa précarité peut contribuer à ce que la philosophie herméneutique ne retombe pas dans les travers de philosophies autosuffisantes du cogito.]

## 2.4 La foi biblique, source et motivation de la philosophie de Ricœur

Dans ce souci de non-confusion, et sous l'influence de K. Barth, P. Ricœur a pu à une certaine époque accentuer le dualisme entre les deux domaines au point de « promulguer une sorte d'interdit de séjour à l'encontre de Dieu en philosophie » (*La critique et la conviction*, p. 226). Depuis lors (1995), Ricœur admet avoir évolué, si bien que dans plusieurs textes ultérieurs, il ne conteste en aucun cas qu'au niveau de **son inspiration** (cf. « Reply to Ihde » (1995)<sup>17</sup>, p. 72 (= *HB*, p. 99)), le langage biblique, ses symboles, ses récits, ses figures discursives, constituent **l'une des sources majeures** de son goût pour la philosophie, une des présuppositions essentielles d'où s'élève son entreprise philosophique, l'une des principales – mais pas unique – « *sources non philosophiques* de sa philosophie » (« Reply To Stewart » (1995)<sup>18</sup>, pp. 443-444 (= *HB*, p. 103), nous soulignons).

Quand il parle de source, Ricœur désigne quelque chose qui le précède et qu'il ne maîtrise pas<sup>19</sup>, quelque chose « qui lui donne à penser », ajouterions-nous dans le prolongement du fameux aphorisme kantien qu'il reprend dans *La symbolique du mal* (pp. 323-332). Ce qui renvoie autant à l'antécédence du dire poétique sur la parole personnelle qu'au primat de la Parole de Dieu sur l'être de l'homme. Ricœur est bien conscient de cette double démaîtrise : « Il n'est pas étonnant de retrouver dans les deux registres [philosophique et théologique] des analogies qui peuvent devenir des affinités, et je l'assume, car je ne crois pas être le maître du jeu, ni le maître du sens. Toujours mes deux allégeances m'échappent, même si parfois elles se font signe mutuellement » (*La critique et la conviction*, pp. 227-228).

## 2.5 Les langages biblique et théologique comme thèmes de l'herméneutique philosophique

De source, le langage religieux peut devenir **un thème** de l'investigation philosophique, plus ou moins central ou périphérique. Il peut être thématiqué comme **un langage parmi d'autres** et regardé comme une partie d'une poétique générale, en vertu de son fonctionnement symbolico-métaphorique. C'est de la « philosophie appliquée », selon la terminologie contemporaine (cf. « Reply to Stewart », p. 445 (= *HB*, p. 104)).

Ensuite, lorsqu'il s'élève au niveau spéculatif, le langage religieux peut devenir un des objets de la critique philosophique, sous la rubrique de **la philosophie de la religion**. C'est dans cette seule perspective que Ricœur parle du **langage théologique** dans ses essais sur la philosophie de la religion, dans les limites de la seule raison, de Kant, Hegel, Rosenzweig et Levinas (dans la première section de *Lectures 3*, pp. 19-150). [Là, il se situe aux frontières de la philosophie et de la non-philosophie, mais ne les franchit pas.]

---

<sup>17</sup> P. Ricœur, « Reply to Don Ihde », dans : L.E. HANH (éd.), *The Philosophy of Paul Ricœur*, Chicago, 1995, pp. 71-73.

<sup>18</sup> P. Ricœur, « Reply to Stewart », dans : id., pp. 443-449.

<sup>19</sup> Source au sens que lui donne C. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard, 1989, cité dans CC, p. 227).

Sinon, il n'aborde guère le niveau d'une herméneutique proprement théologique. Il se place presque exclusivement **au plan de l'herméneutique biblique**. Ce qui ne l'empêche pas de reconnaître qu'il faille faire place dans l'Écriture elle-même au registre **spéculatif**, à un « penser biblique » (cf. *La critique et la conviction*, p. 226, et bien sûr l'ouvrage déjà cité *Penser la Bible*), dont ses propres essais de « théologie philosophique » visent à prolonger le mouvement.<sup>20</sup>

■ De plus, PR mentionne quelques problèmes qui se placent au point d'intersection entre la philosophie et la théologie et qui, pour la pensée philosophique, constituent **à la fois une source et un thème**. Parmi eux, il en est deux auxquels il a accordé une attention particulière à travers tout son œuvre : **le défi du mal**<sup>21</sup> et **l'espérance**.

Ainsi, pour prendre le second, l'espérance constitue d'abord, dans la philosophie kantienne, une **source** de la réflexion. En effet, élaborer la philosophie de la religion dans les limites de la seule raison, c'est, pour Kant, déterminer « ce qui est permis d'espérer ». L'espérance est ensuite également un **thème** de la philosophie pratique, parce qu'elle concerne la capacité de régénérer la volonté morale (cf. « Reply to Stewart », p. 446 (= *HB*, p. 105)).

## 2.6 Approximations philosophiques de notions théologiques : la philosophie mène à la source de la théologie

C'est d'ailleurs à l'occasion de sa réflexion sur l'espérance que Ricœur se propose de renouveler le problème du rapport entre la philosophie et la théologie en cherchant un « *intellectus spei* », c'est-à-dire une approximation philosophique de la vertu théologale de l'espérance dans les limites de la seule raison (cf. « La liberté selon l'espérance », *CI*, p. 394 ; « Hope and the Structure of Philosophical Systems »<sup>22</sup>, *HB*, pp. 111-128).

En fidélité à son origine révélée, l'herméneutique théologique conçoit la prédication de l'espérance comme l'anticipation de la résurrection des morts. Dans ce sens, le kérygme de l'espérance est à la fois irrationnel et rationnel : **irrationnel**, puisqu'il annonce l'irruption inattendue d'un événement qui échappe à la raison, le jaillissement de la vie au-delà de la mort, mais en même temps **rationnel**, puisqu'il donne à penser à l'intelligence, sinon il demeurerait une fulgurance sans suite. La nouveauté de la résurrection établit une logique nouvelle qui fait sens, la logique de la surabondance qui s'oppose à toutes les lois économiques habituelles (cf. « Foi et philosophie aujourd'hui », p. 9)<sup>23</sup>.

Paul Ricœur cherche alors **un équivalent au kérygme de l'espérance dans la dialectique non close de Kant**. Pour Kant, l'espérance ne se laisse pas englober par la dialectique de la connaissance absolue. Face au mal radical qui affecte notre liberté, nous sommes appelés à postuler la régénération de cette dernière. Corriger nos maximes, nous sommes en mesure de le faire, puisque nous le devons. Restaurer la nature de notre liberté, nous en sommes incapables. Au terme de la dialectique kantienne, la liberté « réelle » de l'homme ne peut jaillir que comme une

---

<sup>20</sup> Comme dans l'article « D'un Testament à l'autre. Essai d'herméneutique biblique » (1991), pp. 307-309, ou la dernière partie de son étude sur les paraboles, intitulée « La spécificité du langage religieux », *HB*, pp. 217-251.

<sup>21</sup> Cf. *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986.

<sup>22</sup> P. Ricœur, « Hope and the structure of Philosophical Systems », dans : G.F. McLEAN – F. DOUGHERTY (eds.), *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, Washington, 1970, pp. 55-69.

<sup>23</sup> P. Ricœur, « Foi et philosophie aujourd'hui », *Foi Éducation* 42 (1972) 1-13.

espérance, par-delà ce « vendredi saint » spéculatif (nuit du savoir) et pratique (nuit du pouvoir à cause du mal radical).

Ricoeur trouve donc entre la dialectique brisée de Kant et la théologie de l'espérance en la résurrection une **relation dynamique d'homologie et d'approximation**. « Par approximation, j'entends l'effort de pensée pour approcher de plus en plus l'événement eschatologique qui constitue le centre d'une théologie de l'espérance. Grâce à cette active approximation de l'espérance par la dialectique, la philosophie sait quelque chose et dit quelque chose de la prédication pascale. Mais ce qu'elle sait et ce qu'elle dit demeure dans les limites de la seule raison. C'est dans cette autorestriction que résident à la fois la responsabilité et la modestie de la philosophie » (Hope, p. 69 (=HB, p. 128).

**Ni abstention, ni capitulation** face à la théologie biblique qui lui donne à penser, telle est la « voie autonome de l'approche philosophique » (« La liberté selon l'espérance », *CI*, p. 394).

## 2.7 Entre herméneutique philosophique et biblique, une relation d'inclusion mutuelle

Enfin, au plan méthodologique de l'interprétation des textes, entre les herméneutiques philosophique et biblique, il n'est pas question de priorité de l'une sur l'autre discipline, mais plutôt d'une relation complexe d'inclusion mutuelle. Si l'on va **du pôle philosophique au pôle biblique**, l'interprétation des Écritures apparaît bien comme une application régionale de la théorie des catégories du texte et de l'interprétation.

Mais si l'on va **au bout de l'herméneutique biblique**, celle-ci présente alors des caractères si originaux du fait de l'unicité de son référent, c'est-à-dire l'inouï de la Révélation, qu'elle tend à inverser le rapport en se subordonnant finalement l'herméneutique philosophique comme son propre *organon* ou instrument. En effet, c'est parce que les textes de la Révélation biblique nomment Dieu, le Christ et le Royaume que **ces référents ultimes** fonctionnent à la fois comme pouvoir infini de rassemblement, comme point de fuite et comme index d'incomplétude de toutes les formes partielles de discours, et donc qu'ils ouvrent un horizon qui échappe à la clôture de tout discours humain, c'est pour cette raison que le langage religieux se distingue des autres langages.

L'herméneutique biblique apparaît alors comme un cas unique de l'herméneutique générale et sert **d'enveloppe** à l'herméneutique philosophique. Il y a relation de mutuelle inclusion parce qu'à tour de rôle l'une englobe l'autre (cf. « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », pp. 216-225)<sup>24</sup>.

Comme l'exprime en synthèse Ricoeur : « L'herméneutique biblique est tour à tour une herméneutique *régionale* et une herméneutique *unique* qui s'adjoit l'herméneutique philosophique comme son propre « organon ». Elle est un *cas particulier* en ceci que la Bible est un des grands poèmes de l'existence. Un *cas unique*, parce que tous les discours partiels sont *référés au Nom* qui est le point d'interprétation et la case vide de tous nos discours sur Dieu, au nom de l'Innommable » (« Herméneutique et l'idée de Révélation », p. 42)<sup>25</sup>.

La spécificité de l'herméneutique biblique confessante se situe donc, pour Ricoeur, **au niveau du cercle** qui s'établit **entre la communauté croyante et les Écritures** qu'elle tient pour inspirées.

---

<sup>24</sup> P. Ricoeur, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », dans : F. BOVON – G. ROUILLER (éds.), *Exegesis*, Neuchâtel / Paris, 1975, pp. 216-258.

<sup>25</sup> P. Ricoeur, « Herméneutique de l'idée de révélation », dans : COLLECTIF, *La Révélation*, Bruxelles, 1977, pp. 15-54.

Confesser son appartenance à la communauté ecclésiale, c'est reconnaître que les textes sacrés canoniques nomment vraiment Dieu, c'est accepter de se laisser interpréter par eux et de prendre le risque de voir son existence complètement bouleversée par cet acte de lecture.

La Commission biblique pontificale dégage les mêmes éléments fondamentaux que Ricœur, quand elle détermine ce qui fait la spécificité de l'herméneutique biblique par rapport à l'herméneutique générale de tout texte littéraire et historique : l'unicité de l'objet des Écritures, le contexte ecclésial de l'interprétation, auxquels elle ajoute encore **l'action de l'Esprit Saint**.

## 2.8 Une exégèse instruite

Enfin, Ricœur franchit parfois les limites de la philosophie pour prendre position sur des **questions frontières de l'exégèse et de la théologie**. Quand il étudie la polyphonie des modalités discursives de la Bible – son polycentrisme – et la variété des façons de nommer Dieu, quand il critique la démythologisation bultmanienne et son interprétation trop exclusivement existentielle, il est au-delà des frontières de la philosophie. Mais toujours il utilise les instruments de sa propre herméneutique philosophique. En somme, Ricœur est un « **professionnel de philosophie et un amateur d'exégèse éclairé** » (« Reply to Stewart », p. 448 (= *HB*, p. 109)).

★ ★ ★

## CHAPITRE 3

### INCIDENCES THÉOLOGIQUES ET ECCLÉSIALES POUR UN HUMANISME DE DIALOGUE

Que retirer de cette double posture ricœurienne, en vue d'un humanisme de dialogue pour aujourd'hui ?

#### 3.1 Critique et conviction articulées l'une à l'autre

« Il me semble, écrit P. Ricœur dans *La critique et la conviction* (1995), qu'aussi loin que je remonte dans le passé, j'ai toujours marché sur deux jambes » (CC, p. 211). C'est par **une articulation de la critique et de la conviction** qu'à la suite de PR, nous pouvons qualifier les relations entre les pans philosophique et biblique de l'herméneutique, un rapport qui est sans confusion ni séparation.

Ainsi, même si nous restons persuadés avec le penseur français que Dieu ne se trouve pas au bout de nos raisonnements, cela ne signifie pas pour autant que la question de Dieu demeure sans réponse. Mais sur ce point, la Révélation en sait davantage que toute la philosophie. Si Dieu ne peut se recevoir que dans l'obéissance de la foi, cela ne signifie pas pour autant qu'il faille soustraire nos convictions à la critique [ou les mettre à l'abri dans une « niche » protégée]. Il s'agit donc de recourir également à la rigueur rationnelle revendiquée par l'exégèse scientifique au service de la lecture croyante de l'Écriture. **Exégèse savante et lecture confessante**, loin d'être en concurrence, peuvent et doivent s'épauler mutuellement.

#### 3.2 Le pari du sens et les détours critiques

Philosophie réflexive du sujet, la démarche de PR part de l'intuition fondamentale que l'existence humaine est porteuse de sens. Le sens, le philosophe essaie d'en quêter la trace dans toutes les œuvres humaines qui témoignent de « notre effort pour exister et notre désir d'être ». Repoussant

le court-circuit de certaines ontologies du savoir absolu d'inspiration hégélienne<sup>26</sup>, il s'est donc engagé dans la **voie longue du dialogue épistémologique avec les « contre-disciplines »** qui se penchent sur les expressions du sujet pendant.

Ces **détours par les différentes sciences humaines**, notamment par la critique des « maîtres du soupçon » (Freud, Marx, Nietzsche), par « la critique des idéologies » (Habermas), ainsi que par la déconstruction selon Derrida sont indispensables, tant pour l'interprétation des Écritures que pour l'exercice de la théologie, au cœur de la grande romance de la culture postmoderne.

Ce n'est que si elle **conjugue le pari de la foi avec la critique des maîtres du soupçon** que la théologie peut démontrer que le discours religieux « n'est pas dénué de sens, ainsi que l'affirme PR, qu'il vaut la peine de l'examiner, parce que, en lui, quelque chose est dit qui n'est pas dit dans les autres modalités de discours : discours ordinaire, discours scientifique, discours poétique » (« La philosophie et la spécificité du langage religieux », p. 13)<sup>27</sup>.

### 3.3 Créativité et imagination

**Le dynamisme créatif** présent dans le texte-œuvre (la métaphore, le récit) et **l'imagination opérant dans l'interprétation** constituent les fils conducteurs de l'entreprise de Ricœur. À sa suite, la théologie se trouve conviée à solliciter davantage le pouvoir créatif de l'imagination dans l'herméneutique des situations et l'élaboration des pratiques ecclésiales.

Grâce à Ricœur, le théologien et l'exégète peuvent abandonner la vaine quête de « l'intention unique de l'auteur » cachée derrière les textes de la Bible et de la Tradition, afin de s'ouvrir à leur **capacité « poétique » de produire des significations nouvelles** et à leur valeur de « révélation » pour aujourd'hui, au nom de l'autonomie sémantique du sens textuel. Car, comme les métaphores et les récits de fiction, les textes scripturaires sont à même de changer la réalité parce qu'ils lui confèrent une configuration nouvelle et la redécrivent à travers leurs modes de discours contrastés. Ils exigent dès lors du théologien une capacité d'innovation polymorphe qui, en fonction des multiples contextes contemporains, réponde à l'appel lui-même pluriel et polyphonique des Écritures Saintes.

### 3.4 Articulation des méthodes, jusqu'au renouvellement du témoignage

Enfin, dans le concert actuel des méthodologies rivales et apparemment irréconciliables, PR adopte la posture humaniste **d'arbitre du conflit des interprétations**. Son herméneutique peut frayer la voie à un essai d'agencement des diverses procédures, selon un arc herméneutique englobant, tant au plan de la philosophie que de l'exégèse biblique : il s'applique en effet autant à la recherche archéologique diachronique du monde **derrière** le texte (les méthodes historico-critiques), qu'à l'examen synchronique du jeu de significations internes au monde **du** texte (les approches structuralistes et sémiotiques et l'analyse littéraire), dans le but de comprendre le monde littéraire et vivant **devant** le texte. Car l'interprétation ne s'achève que si elle donne naissance à des expériences selon le texte.

---

<sup>26</sup> C'est le combat constant que mène Ricœur contre « l'*hubris* » hégélienne du savoir et de la fondation dernière (voir *Temps et récit III*, pp. 280-299).

<sup>27</sup> P. Ricœur, « La philosophie et la spécificité du langage religieux », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse* 55 (1975) 13-26.

Ricœur montre bien que l'acte de lecture débouche sur une attitude de conversion radicale : « J'échange le moi, maître de lui-même, contre le soi, disciple du texte » (*Réflexion faite*, p. 57). Il ne s'agit pas, pour le lecteur, d'imposer au texte sa propre capacité finie de concevoir les choses, mais bien de s'exposer à lui pour en recevoir un soi plus vaste. À cet égard, l'appropriation apparaît moins la possession d'un « message » qu'une **dépossession du soi narcissique** centré sur lui-même. « On ne se trouve qu'en se perdant ».

Ainsi, en assumant sa responsabilité philosophique de **dégager l'horizon de signifiante** où la Parole peut-être aujourd'hui entendue au cœur de la postmodernité corrosive, Ricœur appartient aux penseurs grâce auxquels l'homme, le chrétien, le théologien, le bibliste<sup>28</sup>, le prédicateur<sup>29</sup> peuvent percevoir, envers et contre tout, « la petite voix des Écritures bibliques perdue dans le vacarme incroyable de tous les signaux échangés » (CC, p. 254) et se laisser appeler de nouveau par le pouvoir transformateur des textes de la Révélation, suscitant en eux un acte créatif d'interprétation, un témoignage renouvelé et des expériences selon l'Évangile.

Abbé François-Xavier Amherdt  
Professeur de théologie pastorale, pédagogie religieuse et homilétique  
Université bilingue de Fribourg (Suisse)

---

<sup>28</sup> Cf. notre essai « Théologiens, exégètes et pasteurs à l'école de Paul Ricœur », *Foi et Vie* 105 (2006) 19-34.

<sup>29</sup> Nous essayons de dégager tout le profit que pourraient retirer la théologie pratique en général et l'homilétique en particulier à fréquenter l'œuvre de Ricœur dans plusieurs contributions : « L'art de la prédication. Réflexions et suggestions pour une proposition de foi homilétique », *Revue des sciences religieuses* 82 (2008) 547-566 ; « The Hermeneutics of Paul Ricœur : Implications for Homiletics and Practical Theology », dans J. VERHEYDEN – T.L. HETTEMMA – P. VANDECASTEELE (eds.), *Paul Ricœur : Poetics and Religion*, Leuven / Paris / Walpole MA, 2011, pp. 167-188 ; et surtout notre ouvrage *Prêcher l'Ancien Testament aujourd'hui. Un défi herméneutique*, coll. « Théologie pratique en dialogue », Fribourg, 2006.