

Lecture philosophique et lecture théologique de la Bible chez Paul Ricœur

Daniel Frey

Université de Strasbourg

Abstract

Attention to the Bible, though not central, is constant in Paul Ricœur's work, which features a succession of several approaches. In *Symbolique du mal* (1960), Ricœur attempts to think on the basis of biblical symbols with a clear philosophical intent that, however, uses a theological scheme ("believe to understand"). In subsequent essays on biblical hermeneutics, such as *Herméneutique de l'idée de révélation* (1977), Ricœur chooses to distance himself from theological reading in order to enable his philosophical reading to grasp the Bible's strangeness. Later on, his quasi-private meditations on death and its imaginary (*Vivant jusqu'à la mort*, 2007) will lead him to explore anew crossroads of philosophical reading and theological reading of the Bible, so as to offer an astonishing and stimulating critique of biblical resurrection accounts.

Keywords: *Biblical Symbols, Death, The Imaginary, Critique of Resurrection Narratives.*

Résumé

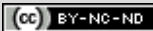
L'attention portée à la Bible, sans être centrale, est constante dans l'œuvre de Paul Ricœur. Plusieurs approches de la Bible s'y succèdent. Dans *La Symbolique du mal* (1960), Ricœur cherche à penser à partir des symboles bibliques dans une intention clairement philosophique, qui fait cependant usage d'un schéma théologique ("croire pour comprendre"). Dans les essais d'herméneutique biblique ultérieurs, comme "Herméneutique de l'idée de révélation" (1977), Ricœur choisit de se placer à distance de la lecture théologique, afin de permettre à sa lecture philosophique de saisir toute l'étrangeté de la Bible. Plus tard, ses méditations quasi-privées sur la mort et son imaginaire (*Vivant jusqu'à la mort*, 2007) le conduiront à nouveau à explorer les zones de croisement entre la lecture philosophique et la lecture théologique de la Bible, et à proposer une très étonnante et stimulante critique des récits bibliques de résurrection.

Mots-clés: *Symboles bibliques, Mort, Imaginaire, Critique des récits de résurrection.*

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 3, No 2 (2012), pp.72-91

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2012.152

<http://ricoeur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

Lecture philosophique et lecture théologique de la Bible chez Paul Ricœur

Daniel Frey

Université de Strasbourg

Paul Ricœur "entre conviction et critique"¹

Ricœur l'a répété à de multiples reprises: son œuvre relève d'un bout à l'autre du logos philosophique, même s'il apparaît que ce dernier est souvent irrigué par des sources bibliques. Il a à intervalles réguliers appelé ses lecteurs à distinguer d'une part les *sources* non-philosophiques de sa pensée, et d'autre part les *arguments* proprement philosophiques qu'il entendait soumettre à la discussion au sein d'un espace public laïc. Les premières, Ricœur les désignait comme ses "*convictions*"; les seconds, qui manifestent une exigence d'universalité et de distanciation vis-à-vis des appartenances, Ricœur les plaçait sous le signe de la "*critique*".² Comme il l'a lui-même souligné dans sa préface à *Soi-même comme un autre*, seuls les arguments importent dans un discours philosophique soucieux de son indépendance.³ La difficulté, s'agissant de l'œuvre de Paul Ricœur, est de prendre acte de cette distinction fondamentale entre conviction et critique, sans pour autant renoncer à comprendre la façon dont le philosophe s'est employé à porter la philosophie aux confins d'elle-même, à la rencontre des discours biblique et/ou chrétien.⁴ Difficulté d'autant plus grande que Paul Ricœur n'a jamais fait mystère de son attachement à la foi chrétienne, ni de son engagement dans l'Église réformée. Il s'est au contraire adressé bien volontiers, avec une remarquable constance, à des auditoires confessionnellement marqués, tant catholiques que protestants. Ces différents publics ont eu très tôt conscience des importantes répercussions que sa pensée pouvait avoir sur l'herméneutique biblique et la réflexion théologique. Ils ont donc souvent privilégié la réception de son œuvre parmi d'autres qui pouvaient elles aussi prétendre éclairer leur démarche de foi, au point parfois de sembler s'accaparer indûment cette œuvre.

Nous souhaitons nous pencher ici, en marge de ses écrits d'herméneutique biblique par ailleurs largement commentés (*Lectures 3, Penser la Bible*), sur les écrits de nature privée dans lesquels Ricœur, s'adressant à lui-même, a tenté d'être au clair avec son statut de "chrétien d'expression philosophique."⁵ Ces notes méditatives, déjà bien connues et traduites, ont été rédigées entre 1995 et 2005 et publiées à titre posthume par le Fonds Ricœur sous le titre *Vivant jusqu'à la mort*. Précisons, à toutes fins utiles, que notre intention n'est aucunement de présenter Ricœur comme un crypto-théologien, mais de chercher à saisir l'originalité de son approche personnelle et philosophique de la Bible.

Contexte et limites de ces fragments sur la mort, par delà la mort

Il nous semble toutefois essentiel de signaler d'emblée que ces textes ne peuvent être abordés sans certaines précautions méthodologiques. En effet, ces essais ne constituent pas à proprement parler une œuvre de Paul Ricœur puisqu'ils n'ont pas été composés, rédigés et relus

par lui dans l'intention d'une publication. Ce sont des pièces disparates où se mêlent des amorces de réflexions philosophiques, des notes de lecture et des essais réflexifs. C'est d'ailleurs l'écriture en *je* qui marque de bout en bout ces quelques 100 pages qui, réunies, forment un ouvrage petit format. À l'origine de ce bref ouvrage se trouve une pochette intitulée "Jusqu'à la mort. Du deuil et de la gaieté. P.R.", réunissant des textes commencés sans doute au début de 1996 selon sa dernière secrétaire, et amie, Catherine Goldenstein.⁶ À ce moment là, écrit-elle, son épouse Simone "s'éteignait doucement, atteinte d'une maladie dégénérative."⁷ Tout en poursuivant ses travaux universitaires et ses déplacements à l'étranger, Ricœur entreprend alors une série de réflexions sur le deuil, la mort et son imaginaire: c'est là l'origine des deux plus longs textes, "Jusqu'à la mort: du deuil et de la gaieté" et "La mort".⁸ Le philosophe décide d'interrompre la rédaction de ces notes en 1997, année au terme de laquelle disparaîtra son épouse; il n'y reviendra plus guère. Les autres écrits, joints à ces deux textes, forment un ensemble encore plus décousu de neuf "fragments" (selon le mot que Ricœur lui-même applique à certains d'entre eux) rédigés entre 2004 et 2005, peu de temps donc avant la mort du philosophe le 20 mai 2005. Ces fragments sont tous peu ou prou consacrés à la question de son rapport propre au christianisme, tout en étant marqués, encore, par le souci de l'ultime "apprentissage" s'offrant à tout homme à la fin de sa vie: "devenir capable de mourir."⁹ Entre le premier et le dernier écrit de ces deux ensembles, huit années ont donc passé, durant lesquelles Paul Ricœur a rédigé et publié deux ouvrages considérables: *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* et *Parcours de la reconnaissance*.¹⁰ La question de la mort apparaît brièvement dans le premier de ces ouvrages, à l'occasion d'une interprétation de la temporalité selon Heidegger: en réponse au thème fameux de l'"être-pour-la-mort", Ricœur évoque le vœu de "demeurer vivant jusqu'à ... et non pour la mort."¹¹ Reconnaissons toutefois que, par comparaison avec ces pages où il est déjà question de la mort, les notes rassemblées présentent indéniablement plusieurs carences. Sur le plan formel, d'abord: nombreux sont les passages où l'expression est contractée, allusive, voire elliptique. Sur le plan des idées ensuite, force est de constater que l'argumentation n'offre pas toute la cohérence requise. Comment s'en étonner, puisqu'il ne s'agit pas là d'un texte argumentatif soumis par le philosophe au jugement de ses lecteurs, mais de notes personnelles, à caractère privé, rédigées – parce que leur auteur est philosophe – dans un style conceptuel!

La constitution herméneutique de la philosophie ricœurienne, ou comment "élaborer la croyance en pari"¹²

Pour se mettre en mesure d'interpréter les méditations récemment parues, il nous faut au préalable rappeler la place que tiennent la littérature et les symboles bibliques dans le projet philosophique de Paul Ricœur. La théologie, considérée en tant que discipline enseignée dans de nombreuses universités à travers le monde, se voit interrogée par le souci, constant dans les essais d'herméneutique biblique de Ricœur, de court-circuiter les "énoncés de forme théologique" de nature spéculative pour "s'adresser en priorité aux modalités les plus originaires de langage d'une communauté de foi, par conséquent aux expressions par lesquelles les membres de la communauté interprètent à titre originaire leur expérience pour eux-mêmes et pour les autres."¹³ "Court-circuiter" est bien le verbe adéquat: à lire Ricœur, il semble que les constructions théologiques élaborées s'interposent entre le philosophe et la littérature biblique. Elles en constituent une première interprétation conceptuelle, dans laquelle il ne reconnaît que trop son bien propre. "Le philosophe", écrit-il dans "Herméneutique de l'idée de révélation", "n'a guère à

recevoir et à apprendre d'un discours organisé au niveau même des catégories spéculatives qui sont les siennes, car il y retrouve des fragments empruntés à son propre discours [...]."¹⁴ Le philosophe entend plutôt s'ouvrir aux discours bibliques (législatifs, prophétiques, narratifs, sapientiaux, hymniques) qui nomment Dieu de façon "originale", sans passer par le "discours de second degré" que constitue le discours théologique.¹⁵ Ce n'est donc pas tant la dimension confessante de ce dernier qui embarrasse le philosophe que son caractère second, dérivé et spéculatif. À telle enseigne que Ricœur a pu écrire (et c'est un propos qu'il a souvent repris): "c'est d'ailleurs pour moi une conviction très ancienne que le vis-à-vis du philosophe, dans ce genre de débat, n'est pas le théologien, mais le croyant éclairé par l'exégète, je veux dire le croyant qui cherche à se comprendre en comprenant mieux les textes de sa foi."¹⁶

Comment ne pas voir dans ce croyant désireux de se comprendre par l'étude et l'interprétation de la Bible le type même du Protestant plaçant au-dessus de toute autre autorité celle des Écritures, et ne déléguant à aucun Magistère sa compétence théologique? Il y a là, à tout le moins, la trace d'un habitus spécifiquement protestant. Cette façon d'approcher les textes bibliques est en tout cas révélatrice de l'ensemble de l'herméneutique biblique de Paul Ricœur. Elle est même plus fondamentalement révélatrice du rapport que la philosophie de Ricœur entretient avec le langage. Car c'est du langage que jaillit l'exigence de la pensée; la pensée est d'abord réception d'un sens inséparable d'une forme. Ce n'est pas un hasard si le dernier tome de la *Philosophie de la volonté* (la première trilogie de Ricœur) a pour titre *La Symbolique du mal*, et se clôt lui-même sur un chapitre, demeuré fameux, intitulé "Le symbole donne à penser".¹⁷ Chez Ricœur, le symbole désigne précisément cette irruption du sens, cette donation du sens "originale", pour reprendre le terme clé employé par lui. L'honnêteté du philosophe, aux yeux de Ricœur, est de reconnaître qu'il ne pense pas à partir de rien, qu'il s'appuie sur un langage préexistant qu'il ne crée pas, mais qu'il reçoit au travers de la tradition judéo-helléno-chrétienne. C'est une étroitesse totalement assumée par le philosophe: pour penser et interroger, il faut d'abord avoir entendu, se situer au sein d'une tradition qui constitue une mise en ordre – jamais définitive, jamais parfaite – du pensable. En d'autres termes, empruntés explicitement à Anselme de Cantorbéry, il faut selon Ricœur "croire pour comprendre", mais aussi – après Bultmann – "comprendre pour croire".¹⁸ Il n'y a pas de vérité sans un spectateur engagé: "il faut quitter la position ou, pour mieux dire, l'exil du spectateur lointain et désintéressé, afin de s'appropriier chaque fois un symbolisme singulier."¹⁹

À ce stade de sa lecture, un lecteur de 1960 aurait été en droit d'interroger l'auteur, de lui demander, notamment, quelle peut être la nature de la vérité recherchée sur la base de telles prémisses. Sera-t-elle théologique ou bien philosophique? Car prendre pour point d'appui les symboles et les Écritures bibliques donnant à penser, n'est-ce pas là le geste même du théologien, articulant son effort de pensée à une Parole incontournable, révélée à sa conscience par Dieu lui-même? En quoi la *constitution herméneutique* de la pensée philosophique diffère-t-elle de celle de la pensée théologique, dès lors que toutes deux s'appuient sur les symboles et les textes bibliques, et revendiquent le *credo ut intelligam*? Allons plus loin, et demandons-nous si, pour ce même lecteur, cette fondation du travail philosophique sur la symbolique biblique ne reviendrait pas, dans la perspective de son auteur, à mettre en œuvre une *philosophie chrétienne*, ne différant de la théologie que par le fait qu'elle se soucierait davantage de ce que la Révélation illumine en l'homme que de ce qu'elle révèle de la volonté de Dieu?²⁰

C'est ici, nous semble-t-il, qu'il importe de prêter une plus grande attention à la spécificité de l'option ricœurienne, telle qu'elle est exprimée dans cette conclusion de *La*

Symbolique du mal. Une lecture orientée par un intérêt théologique peut certes y trouver, sans aucune peine, maints indices semblant attester d'une intention théologique. Sans doute Paul Ricœur n'a-t-il pas eu suffisamment conscience du caractère confessant que pouvait revêtir, aux yeux d'un lecteur chrétien, le vocabulaire théologique employé. Chose étrange pour un auteur à ce point attentif à la polysémie, Ricœur ne semble pas avoir eu conscience de cette ambiguïté! Il n'en demeure pas moins que ces pages indiquent clairement l'intention philosophique de leur auteur, tout en employant un vocabulaire qui, lui, reste pétri de théologie. Voici ce qu'écrit en effet Paul Ricœur:

une *philosophie* qui part du plein du langage est une philosophie avec présupposition. Son honnêteté est d'explicitier ses présuppositions, de les énoncer comme croyance, d'élaborer la croyance en pari et de tenter de récupérer son pari en compréhension. Un tel pari est tout le contraire d'une apologétique qui prétendrait acheminer la réflexion, sans hiatus, du savoir vers la croyance; une philosophie amorcée par le symbole procède en sens inverse selon un schéma essentiellement *anselmien*: elle trouve l'homme déjà installé à titre préliminaire à l'intérieur de son fondement; cette insertion peut paraître contingente et étroite: pourquoi des symboles? Pourquoi tels symboles? Mais à partir de cette contingence et de cette étroitesse d'une culture qui a rencontré tels symboles et non tels autres, la philosophie tâche, par réflexion et spéculation, de découvrir la rationalité de son fondement. Seule une philosophie nourrie au plein du langage peut être ensuite indifférente aux accès de sa problématique et aux conditions de son exercice et demeurer constamment soucieuse de thématiser la structure universelle et rationnelle de son adhésion.²¹

Le pari d'une pensée qui parte du plein du langage, Ricœur en parle donc comme la reconnaissance d'une "croyance", comme si le terme "présupposition" ne suffisait pas. Il s'agit ensuite de légitimer *a posteriori* ce point de départ contingent en pariant que, grâce à lui, le philosophe sera en mesure d'accéder à une meilleure intelligence, un savoir; démarche, on l'a dit, que Ricœur réfère à Anselme. S'agit-il pour autant d'une croyance religieuse, confessée d'abord, puis investie par la pensée, comme on pourrait s'y attendre dans la mesure où Anselme visait, lui, un savoir – par la croyance – de Dieu lui-même? Ce n'est pas le cas. Le terme "croyance" renvoie au caractère donné des symboles, et non à la foi que par eux l'on viserait. L'adoption de croyances ne semble pas visée pour elle-même: elle n'est qu'*une donnée* pour comprendre.²² C'est bien d'ailleurs l'existence humaine qu'il s'agit de comprendre, et non la réalité de Dieu qui demeure ici, en tant que créateur dont proviennent les symboles, hors-champ. Sa nomination n'est pas en elle-même une question philosophique. Le problème de Ricœur, à ce moment précis de son œuvre, est de construire une "ontologie de la finitude et du mal qui élève les symboles [de l'existence humaine face au mal] au rang de concepts existentiels."²³ La philosophie accède à l'universalité par l'étroitesse d'un accès symbolique au monde, qu'elle partage avec la théologie, mais c'est bien l'universel et le rationnel qu'elle vise, en dehors de toute approche confessionnelle. C'est par conséquent son point d'arrivée qui lui importe, davantage que son

point de départ, comme l'indique la dernière phrase du paragraphe reproduit ici, laquelle est également la dernière de l'ouvrage.

L'entreprise projetée par Ricœur échappe donc en partie à la distinction fondamentale opérée par Karl Barth dans *Philosophie et théologie*. Il est vrai qu'elle prend pour objet le *sujet* humain et non l'*objet* divin qui fonde la théologie; en ce sens, elle est caractéristique des efforts de cet "avocat de l'homme et du monde" que représente, aux yeux de Barth, tout philosophe²⁴. Cependant, l'entreprise ricœurienne part des croyances bibliques et non de la pure raison humaine, contrairement à ce que Karl Barth suppose du processus philosophique. Ricœur fréquente de longue main l'œuvre de Karl Barth, puisqu'il la connaît depuis 1935.²⁵ Il ne peut donc ignorer la condamnation barthienne de la philosophie, Barth annonçant en effet "la fin depuis longtemps intervenue de toute philosophie"²⁶. Ricœur n'en tente pas moins, à rebours de cette condamnation, de vérifier le bien-fondé d'un passage par la symbolique biblique pour éclairer l'expérience humaine du mal, qui, sans cela, resterait muette pour la philosophie. En d'autres termes, volontairement empruntés à Kant, Ricœur entend procéder à une "déduction transcendantale" du symbolisme humain du mal, en vue d'une "empirique de la volonté serve."²⁷

À ce moment de l'élaboration de son œuvre, en 1960, Ricœur échappe donc, non à l'alternative barthienne entre théologie et philosophie, qu'il entérine à sa manière, mais plutôt au découpage opéré par Barth entre raison humaine et révélation divine: Ricœur énonce, de fait, une intention philosophique à travers un *schéma théologique*. Le philosophe veut tout comprendre, y compris le mal, et pour ce faire il doit partir de symboles, de récits, par laquelle la conscience religieuse peut se comprendre. Or l'intention de ces symboles, de ces récits, est confessante; le philosophe se doit par conséquent d'approcher cette intention, sans pour autant l'embrasser. Il doit la répéter "en imagination et en sympathie", non dans sa naïveté première, mais en recherchant une "seconde naïveté".²⁸ Les grands symboles permettant d'éclairer la conscience sont ceux qui la fondent; elle les trouve déjà là, et se tourne vers eux pour se comprendre. Mais cette compréhension ne sera plus d'abord religieuse:

Est-ce à dire que nous pourrions revenir à la première naïveté? Non point. De toute manière quelque chose est perdu, irrémédiablement perdu: l'immédiateté de la croyance. Mais si nous ne pouvons plus vivre, selon la croyance originaire, les grandes symboliques du sacré, nous pouvons, nous modernes, dans et par la critique, tendre vers une seconde naïveté. Bref c'est en *interprétant* que nous pouvons à nouveau *entendre*; ainsi est-ce dans l'herméneutique que se noue la donation de sens par le symbole et l'initiative intelligible du déchiffrement.²⁹

Pour le dire autrement: la philosophie de Ricœur part également d'une forme de transcendance, mais c'est de la transcendance des symboles et finalement du langage qu'il s'agit – non de celle de Dieu. L'exigence d'entendre à nouveau les symboles ou récits éclairant la conscience n'est pas rapportée à la nécessité d'entendre une parole venant de Dieu, mais à celle de comprendre la "réalité humaine".³⁰

Sa pensée évoluant, Paul Ricœur a finalement donné à ce projet d'autres expressions, moins liées au vocabulaire théologique. Il n'a par contre jamais renoncé à cette constitution herméneutique de sa philosophie, et n'a pas davantage abandonné le projet de penser à partir des expressions langagières par lesquelles la conscience humaine se révèle à elle-même. Il a en

revanche cessé de penser de façon privilégiée à partir des symboles religieux. La philosophie herméneutique, partie du langage, s'étendra à la sphère de l'action et de l'éthique, comme en atteste le parcours effectué par Ricœur dans *Soi-même comme un autre*, ouvrage qui, on le sait, placera entre parenthèses la question des symboles religieux. L'herméneutique biblique en viendra ainsi à constituer dans l'œuvre de Paul Ricœur un domaine spécifique, important tant par le nombre des essais qui lui sont consacrés que par l'écho qu'ils ont suscité (notamment chez les théologiens), mais non plus prépondérant.³¹

C'est en marge de ces essais d'herméneutique biblique que Ricœur a rédigé les méditations présentées plus haut. Elles illustrent une autre face du rapport qu'il entretient à la tradition biblique. Il s'agit moins, pour le philosophe, de penser à partir de cette tradition, que de s'interroger, à titre personnel, sur la pertinence aujourd'hui de certains symboles bibliques. Le rapport critique à la tradition biblique y est encore plus net, plus incisif que dans les essais d'herméneutique, précisément parce que ces notes ont été moins travaillées, et sont par là-même moins prudentes. Il va de soi que nous ne chercherons pas ici à forcer l'interprétation de ces fragments pour leur faire révéler quelque secret, de nature privée, qui expliquerait en sous-main l'expression publique de Ricœur. Ce genre d'interprétation nous semble toujours suspect. Nous chercherons plutôt à préciser les raisons pour lesquelles le philosophe, lorsqu'il prend la Bible pour objet de pensée, peut à la fois se donner pour tâche de saisir la manière dont les différents genres bibliques nomment Dieu, et par conséquent leur façon d'articuler textualité et théologie, tout en prenant ses distances vis-à-vis de la lecture proprement théologique de la Bible.

Une singulière lecture philosophique de la Bible

Puisque c'est aux textes mineurs de confirmer ou d'infirmier le propos des textes majeurs, et non l'inverse, prenons pour élément de comparaison l'important chapitre intitulé "Lectures et méditations bibliques", dans le recueil d'entretiens que Ricœur a fait paraître chez Calmann-Lévy. Ce texte constitue le meilleur point d'appui pour la lecture de nos fragments, pour plusieurs raisons: Ricœur le tient pour l'un des ouvrages rédigés de sa propre main; il précède de quelques mois la rédaction des méditations qui nous intéressent, et surtout, il offre avec ces dernières de multiples ressemblances thématiques et sémantiques.

Dans ce chapitre, Ricœur commence par indiquer la prépondérance pour lui de la double "médiation langagière et scripturaire" du corpus philosophique et du corpus biblique.³² Nous retrouvons là bien sûr la tension, constitutive de sa pensée, entre critique et conviction. Étant donné nos analyses précédentes, on ne sera pas surpris du soin qu'apporte Ricœur à distinguer la "pensée biblique" de la "théologie confessante", la philosophie s'opposant, selon lui, à la seconde mais non à la première.³³ Cette distinction n'empêche aucunement le philosophe de reconnaître, incidemment il est vrai, l'enracinement des élaborations théologiques dans la pensée biblique. Ainsi lorsque Ricœur se plaît à souligner la singularité de la "pensée biblique", il désigne celle-ci comme étant "à l'origine de *l'immense labeur théologique* qui se déploie à travers les écritures de l'ancien Israël, et ce, à défaut d'un langage spéculatif, ladite pensée biblique ne disposant pour s'exprimer que des genres narratif, législatif, prophétique, hymnique, sapientiel."³⁴ À la même page, tout en précisant une nouvelle fois que "la pensée philosophique, telle qu'elle a été articulée en Grèce, ne s'oppose pas frontalement" à la lecture qu'un penseur de bonne volonté peut avoir de la Bible pour peu qu'il soit informé des récentes recherches exégétiques, il redit que la philosophie s'oppose "seulement aux interprétations kérygmiques qui en sont données par la

théologie *confessante*, à l'œuvre à l'intérieur des écritures bibliques, et surtout par le biais des grandes traditions historiques de la Synagogue et de l'Église.³⁵ La théologie confessante est donc bien l'héritière d'un processus qui s'enracine dans la pensée biblique elle-même. Comment justifier dès lors sa mise à l'écart par le philosophe?

Ricœur donne lui-même un élément de réponse, lorsqu'à la page suivante il précise la tâche de la théologie: "discerner une parole de Dieu pour aujourd'hui relève d'une herméneutique de l'application centrée sur la prédication, au sens large du terme. À cet égard, Karl Barth continue de me convaincre que ce que les théologiens appellent 'dogmatique' consiste en une mise en ordre, conceptuelle et discursive, de la prédication, laquelle met en rapport une parole tenue pour fondatrice avec un jugement circonstancié portant sur le présent et le futur des communautés confessantes."³⁶ La théologie ne se conçoit guère sans cette reconnaissance d'une parole fondatrice; la lecture philosophique de la Bible peut par contre s'en passer, comme d'ailleurs l'approche, littéraire cette fois, de Northrop Frye, souvent citée par Ricœur.³⁷ Il apparaît ainsi que, pour Ricœur, la lecture philosophique revendique un droit, celui de n'être pas aimantée par cette attente d'une parole divine. Elle se veut ouverte au caractère confessant des symboles et des récits, sans être liée elle-même à une confession au premier degré. Elle est bien naturellement plus critique que croyante. Disons mieux: elle est en retrait par rapport au souci de savoir quelle est la volonté de Dieu, quelle est sa parole aujourd'hui. Le propos de Ricœur dans ces entretiens est parfaitement limpide: c'est, écrit-il, avec "les lectures kérygmiques, ou si l'on veut les théologies confessantes, que l'opposition Jérusalem/Athènes est la plus tranchée"; et plus loin: "Je voudrais finalement ramener la différence des textes à une différence d'attitude de lecture: l'attitude critique sera plutôt du côté philosophique, le moment religieux n'étant pas en tant que tel un moment critique; c'est un moment d'adhésion à une parole réputée venir de plus loin que moi, et ce, dans une lecture kérygmique, confessante. On trouve donc, à ce niveau, l'idée d'une dépendance ou d'une soumission à une parole antérieure", contrairement à la sphère philosophique.³⁸

Derrière l'apparente trivialité de la distinction – la lecture théologique est croyante, la lecture philosophique est critique! – se discerne nous semble-t-il la volonté de justifier la singularité de la lecture philosophique. Comment le philosophe peut-il justifier à ses propres yeux de vouloir entendre les textes bibliques, sans chercher à s'appropriier leur intention confessante? Comment s'expliquer à lui-même cette capacité à discerner l'enjeu des textes bibliques, sans y souscrire? Comme ceci: le philosophe ne lit pas la Bible à la recherche de Dieu; il n'y cherche pas une parole qui serait vraie parce qu'elle vient – d'une manière ou d'une autre – de Dieu. Il se met à l'écoute d'une parole dont il reconnaît le caractère "révélat", propre à tout discours poétique, sans croire rationnellement possible, ni surtout nécessaire, de se prononcer sur son caractère "révélé".³⁹

"L'Essentiel", ou le religieux par-delà les limitations confessionnelles

Répetons-le, nous cherchons ici à comprendre les raisons pour lesquelles Ricœur, en tant que philosophe, n'entre pas dans le jeu théologique bien qu'il partage avec la théologie le présupposé selon lequel le discours biblique est susceptible d'éclairer l'existence humaine, et bien qu'à titre personnel, il se situe lui-même dans une démarche de foi, dont la dimension ecclésiale est importante. Les raisons purement philosophiques, de nature discursive, nous sont déjà apparues à travers l'étude de la conclusion de *La Symbolique du mal*: ce que nous cherchons ici,

c'est saisir ce qui justifie chez Ricœur, sur le plan intellectuel et de façon plus générale, une posture à la fois compréhensive et fondamentalement critique à l'égard de la tradition biblique.⁴⁰ La lecture des fragments à la lumière des entretiens parus sous le titre *La Critique et la conviction* nous paraît conduire à l'hypothèse suivante: le philosophe, quand bien même il soutient comme Ricœur la nécessité de partir de symboles pour penser, ne peut totalement justifier, du point de vue de la raison, le caractère *contingent* de l'appartenance à une religion. Il semble s'étonner – et c'est là un étonnement proprement philosophique – qu'un sujet puisse accorder au fait d'être né dans une sphère religieuse *plutôt qu'une autre* une importance si particulière. "Être un sujet religieux", note Ricœur, "c'est *accepter* d'entrer ou d'être déjà entré dans cette grande circulation entre une parole fondatrice, des textes médiateurs, et des traditions d'interprétation. [...] Quant à entrer dans ce cercle-là, il m'est arrivé de dire que c'était un hasard transformé en destin par un choix continu. Un hasard, parce qu'on pourrait toujours me dire que, si j'étais né ailleurs, les choses n'eussent évidemment pas suivi le même cours. Mais cet argument ne m'a jamais beaucoup impressionné parce que m'imaginer né ailleurs, c'est m'imaginer n'être pas moi. J'accepterais, à la limite, de dire qu'une religion est comme une langue dans laquelle ou bien on est né, ou bien on a été transféré par exil ou par hospitalité; en tout cas on y est chez soi; ce qui implique aussi de reconnaître qu'il y a d'autres langues parlées par d'autres hommes."⁴¹ On le voit ici, Ricœur s'inclut lui-même dans cette logique circulaire par laquelle un croyant, de quelque religion que ce soit, interprète son existence à la lumière d'une révélation qu'il a choisi d'interpréter, au motif qu'il en va des religions comme des langues: c'est à l'intérieur d'une religion particulière que le croyant fait face à l'appel d'une transcendance; c'est dans une langue donnée que s'offre la possibilité, présente en tout langage, d'une compréhension du monde. L'analogie de la langue et de la religion est plus profonde qu'il n'y paraît: pratiquement, l'appartenance à une religion est vécue comme une appartenance *unique*, s'imposant en dépit de la conscience de la *pluralité* des religions.⁴² De la même façon, en tant que locuteur, je parle de façon privilégiée une langue en étant bien conscient que ce n'est qu'une langue parmi d'autres. Dans les deux cas, il y a donc un rapport de priorité, de prévalence d'une seule appartenance sur les autres, alors même que les autres appartenances n'ont pu être vécues de l'intérieur. Si l'on poursuit l'analogie, on dira par contre que si je suis bien conscient, en tant que locuteur, de la possibilité de traduire une langue dans une autre – car bien que théoriquement improbable, la traduction est pratiquement possible, comme Ricœur n'a cessé de le répéter – en tant que croyant, l'idée d'une traduction de mon langage religieux dans un autre idiome religieux m'est difficile, voire pénible.⁴³ Comment atteindre en effet, sur le plan religieux, un rapport plus distant à sa propre tradition religieuse, sans relativiser sa propre appartenance religieuse?

Il se trouve que le parallèle entre l'appartenance à une langue et l'appartenance à une religion se retrouve également, et même davantage marqué, dans les méditations personnelles du philosophe. Dans *Vivant jusqu'à la mort*, comme dans *La Critique et la conviction*, l'analogie de la religion et de la langue aboutit à une réflexion sur la proximité de la mort. Dans ses méditations, Ricœur évoque en effet ses conversations avec le Dr Lucie Hacpille, spécialiste en soins palliatifs, qui lui a appris que les malades en phase terminale "ne se perçoivent pas comme moribonds, comme bientôt morts, mais comme encore vivants", même au plus près de la mort.⁴⁴ Ricœur admire cette capacité à mobiliser jusqu'au bout de l'existence les ressources de la vie. Un être agonisant n'est pas un moribond, mais un vivant. Il lui semble que cette expérience est fondamentalement religieuse, sans être confessionnelle. Là, le religieux s'atteint dans sa pureté, son universalité. Il nous faut ici citer longuement les méditations de Ricœur, qui illustrent, de

façon indirecte, mais réelle, l'embarras qu'éprouve le philosophe – peut-être même tout philosophe – face au caractère contingent de l'adhésion à une confession:

Le fonds du fonds du témoignage du médecin de l'unité de soins palliatifs est que la grâce intérieure qui distingue l'agonisant du moribond consiste dans l'émergence de l'Essentiel dans la trame même du temps de l'agonie. Ce vocabulaire de l'Essentiel m'accompagnera dans toute ma méditation. [...] L'Essentiel, c'est en un sens (que j'essaierai de dire plus loin avec plus d'exactitude) le religieux; c'est, si j'ose dire, *le religieux commun* qui, au seuil de la mort, transgresse les limitations consubstantielles au religieux confessant et confessé. Je le dirai assez, je ne méprise pas ce que j'appelle, pour faire vite, les 'codes' (je pense au *Great Code* de Blake repris par Northrop Frye); non, mais le religieux est comme un langage fondamental qui n'existe que dans des langues naturelles, historiquement limitées. De même que chacun naît dans *une* langue et n'accède aux autres langues que par un apprentissage second, et le plus souvent, seulement par la traduction, le religieux n'existe culturellement qu'articulé dans la langue et le code d'une religion historique; langue et code qui n'articulent qu'à condition de filtrer, et en ce sens de limiter cette amplitude, cette profondeur, cette densité du religieux que j'appelle ici l'Essentiel. Cela dit, ce dont témoigne le médecin de l'unité de soins palliatifs, c'est la grâce accordée à certains agonisants d'assurer ce que j'ai appelé la mobilisation des ressources les plus profondes de la vie dans la venue à la lumière de l'Essentiel, fracturant les limitations du religieux confessionnel. C'est pourquoi, observe ce témoin, il n'est pas important, pour la qualité de ce moment de grâce, que l'agonisant s'identifie, se reconnaisse – aussi vaguement que le permet la conscience déclinante – comme le confessant de telle religion, de telle confession. Ce n'est peut-être que face à la mort que le religieux s'égalise à l'Essentiel et que la barrière entre les religions, y compris les non-religions (je pense, bien sûr, au bouddhisme), est transcendée. Mais parce que le mourir est transculturel, il est transconfessionnel, transreligieux en ce sens: et cela dans la mesure où l'Essentiel perce la grille de lecture des 'langues' de lecture. C'est peut-être la seule situation où l'on puisse parler d'expérience religieuse. Par ailleurs je me méfie de l'immédiat, du fusionnel, du mystique. Il y a une exception, dans la grâce d'un certain mourir.⁴⁵

Dans cette méditation encore, la religion est une langue, offrant simultanément une ouverture sur le religieux et une limitation de ce dernier. Quoique implicitement, il apparaît une fois encore que pour Ricœur aucune tradition religieuse ne permet d'accéder directement à l'expérience religieuse: la médiation est toujours limitation. À l'approche de la mort, un

dépassement des limitations intrinsèques des religions serait possible: si l'on en croit le témoignage rapporté par Ricœur, des malades en phase terminale ont fait l'expérience d'une affirmation vitale, qui a ceci de spécifique, pour le philosophe, qu'elle transcende les particularités confessionnelles. Il deviendrait alors possible – en un bref mais décisif moment – d'accéder à une expérience religieuse dans laquelle l'ouverture ne se paierait pas du prix exorbitant d'une fermeture. Dans ses entretiens, Ricœur écrivait déjà: "il y a peut-être un moment – je l'espère pour moi-même où, face à la mort, les voiles de cette langue [religieuse], ses limitations et ses codifications s'effacent pour laisser s'exprimer quelque chose de *fondamental* qui est peut-être alors, effectivement, de l'ordre de l'expérience."⁴⁶ Dans *La Critique et la conviction*, Ricœur n'hésite pas à dire sa "spéculation" sur la vie l'amène à la considérer, "presque eschatologiquement, comme se dévoilant au mourir."⁴⁷ Vie et religion semblent donc intimement liées, la seconde révélant le sens de la première, la première constituant le plan – immanent – à l'intérieur duquel se déploie la seconde.

Dans un étonnant dialogue avec lui-même, Ricœur s'objecte qu'il s'agit là encore d'un témoignage d'une personne extérieure, donc d'un regard porté sur l'agonisant, alors que ces méditations cherchent précisément à "bataille[r] contre l'imaginaire du mourir attaché au regard du spectateur pour qui l'agonisant est un moribond, celui dont on prévoit, dont on sait avec une précision variable que bientôt il sera mort."⁴⁸ Et Ricœur d'ajouter: "c'est de ce regard du dehors sur le moribond et de l'anticipation intériorisée de ce regard du dehors sur moi moribond que je veux me délivrer."⁴⁹ Dans cet échange avec soi-même, Ricœur trouve néanmoins une raison de ne pas se rendre à l'objection: ce témoin assistant à l'émergence de l'Essentiel dans une vie qui s'affirme jusqu'au bout n'est pas une figure totalement extérieure, puisqu'elle est celle de l'ami(e) accompagnant sans commisération le vivant. L'expérience du fondamental est donc intersubjective; elle est l'ultime partage. "Mais partage de quoi? Du mouvement de transcendance – transcendance immanente, ô paradoxe – transcendance intime de l'Essentiel déchirant les voiles des codes du religieux confessionnel."⁵⁰

À ce moment de sa méditation, Ricœur évoque d'autres témoignages, dont celui de Jorge Semprun accompagnant vers la fin son ami Maurice Halbwachs à Buchenwald: le professionnel des soins palliatifs n'est pas l'unique figure de l'ami au côté de l'agonisant.⁵¹ Il nous faut ici délaissier ces fortes pages, pour rester au plus près de la question des représentations chrétiennes de la mort et de résurrection. Que la méditation sur la mort puisse rejoindre la question du bienfondé des représentations religieuses, c'est ce qui apparaît encore dans le second des grands textes repris dans ce volume, intitulé sobrement "La mort". On y découvre Ricœur tentant à nouveau de se défaire de l'imaginaire de la mort, et plus particulièrement de l'imaginaire de *survie* qui amène le sujet à se représenter après la mort et à s'interroger sur la nature de l'existence des morts. Il s'agit pour le philosophe de croiser "deux lignes de pensée"⁵². Dans la première, il tente de mener jusqu'à son terme le travail de deuil à soi-même: ce qui est visé, c'est un détachement à soi, conduit jusqu'à renoncer à l'idée de sa propre résurrection. Dans sa méditation, Ricœur commence par la nécessité de se détacher de soi, de se libérer de l'obsession de soi. Il rencontre sur ce cheminement les Mystiques rhénans. Il évoque plus particulièrement "le 'détachement', selon Maître Eckhart, poussé jusqu'au renoncement aux projections imaginaires du soi identitaire après la mort du corps propre: le *même* [...] dans le *même* temps, celui de la propre vie avant la mort et celui des survivants qui *me* survivront: voilà ce qu'il faut *perdre*. La mort est vraiment la fin de la vie dans le temps commun à moi vivant et à ceux qui me survivront. La survie, c'est les autres."⁵³ Ricœur précise que ce n'est pas l'héroïsme d'un tel

renoncement, d'allure stoïcienne, qui le rend désirable. C'est plutôt sa portée éthique, puisque le détachement à soi a ceci de singulier qu'il amène à un "transfert sur l'autre de l'amour de la vie": "Aimer l'autre mon survivant. Cette composante 'agapè' du renoncement à la survie propre complète le 'détachement' en deçà de la mort: il n'est pas seulement perte, mais gain: libération pour l'essentiel. Les grands mystiques rhénans ne se sont pas seulement 'niés', mais rendus disponibles pour l'essentiel."⁵⁴ Ils se sont par là-même donnés à autrui, dans une vie active où le service (fondation d'ordre, enseignement) vérifiait et éprouvait la générosité de leur détachement à eux-mêmes.

La seconde ligne de pensée concerne cette fois la confiance en Dieu, lorsque ce travail de dessaisissement de soi, de renoncement même à l'idée de sa propre résurrection, est engagé. Sans se cacher le "caractère purement exploratoire de cette percée", Ricœur commence par reprendre le thème de la "mémoire de Dieu", emprunté à Whitehead et à la *Process Theology*: Dieu est celui qui se souvient de moi.⁵⁵ Mais là encore, il s'agit de ne pas réintroduire en fraude l'imaginaire de ma propre survie, vie *après* la mort. Dire que Dieu se souvient de tous, que chaque existence fait une différence pour lui, c'est risquer de quitter le présent éternel – qui est précisément le temps de l'essentiel, du fondamental – pour conjuguer au futur la mémoire de Dieu: "Dieu se souviendra de moi."⁵⁶ Cela reviendrait à faire une concession à l'imaginaire de la survie, concession consolante certes, mais qui n'en manifesterait pas moins un "détachement imparfait".⁵⁷ Tout porte à croire que ce point est décisif aux yeux de Ricœur: en ne conjuguant pas au futur l'affirmation "Dieu se souvient de moi", l'on parvient à détacher l'affirmation selon laquelle le "sens d'une existence éphémère" est "'marque' en Dieu" de l'image d'une inscription dans le Livre de vie⁵⁸. Cela revient, en d'autres termes, à distinguer l'affirmation du sens de l'existence humaine aux yeux de Dieu du souci du salut qui, jusqu'ici, portait cette affirmation. C'est, pour finir, dévoiler comme *imaginaire* – ou, en des termes plus durs, *mythique* – le thème de la survie après la mort, auprès de Dieu, pour n'en conserver que le sens, dans sa pureté. Ricœur peut ainsi préciser, pour lui-même:

La difficulté immense est de ne pas *représenter* cette 'différence' comme survie, dans ce que j'appelle la temporalité parallèle, conférée par l'imagination aux défunts, comme temporalité *bis* des défunts. À proprement parler: temporalité des âmes-fantômes. Qu'est-ce qui peut m'aider à séparer le 'schématisme' du mémoriel divin du détachement imparfait? Seulement l'idée de la *grâce*. La confiance dans la grâce. Rien ne m'est dû. Je n'attends rien pour moi; je ne demande rien; j'ai renoncé – j'essaie de renoncer! – à réclamer, à revendiquer. Je dis: Dieu, tu feras ce que tu voudras de moi. Peut-être rien. J'accepte de n'être plus.⁵⁹

Ce beau texte en témoigne: ces méditations d'un chrétien philosophe ne font aucunement l'économie de la confiance en Dieu, ni celle de la grâce. Elles montrent aussi que la critique des représentations traditionnelles peut mener aux confins de la prière, quand bien même le philosophe pousse très loin le processus de démythologisation qu'il a engagé. Le recueil d'entretiens déjà évoqué offre ici encore un élément de comparaison: "Que cette culture du 'détachement' – pour reprendre le titre magnifique d'un écrit de maître Eckhart et pour s'inscrire avec lui dans la tradition de la mystique flamande – implique la mise entre parenthèses du souci de la résurrection personnelle me paraît de plus en plus évident. En tout cas, la forme

'imaginaire' du souci me paraît devoir être abandonnée, c'est-à-dire la projection du soi au-delà de la mort en termes de survie."⁶⁰

Le salut ne serait donc, selon le philosophe, qu'une ultime forme du souci de soi auquel la religion chrétienne appellerait à renoncer. À cet instant des méditations, le dépassement de l'attente pour soi d'une résurrection – non-souci de son propre salut – rejoint l'interprétation d'un *logion* de Jésus affirmant que celui qui voudra sauver sa vie la perdra, et que celui qui la perdra la sauvegardera. C'est en effet à travers ce paradoxe, rapporté à six reprises dans les Évangiles (*Mc* 8, 35; *Lc* 9, 24; *Lc* 17, 33; *Mt* 10, 39 et *Jn* 12, 25) que Ricœur tente de "penser ensemble" les deux lignes de pensées précédemment évoquées, résumées en deux formules concises: "le détachement parfait" d'une part et "la confiance dans le souci de Dieu" d'autre part.⁶¹ Ricœur, se référant aux travaux de l'exégète Xavier Léon-Dufour, voit dans ce *logion* (selon lui très vraisemblablement authentique) "l'union *paradoxe* du détachement parfait" que "*Jn* 12, 25 exprime au plus près: Qui *s'attache* à son existence la *perd* et qui ne *s'attache* pas à son existence en ce monde la *gardera* en vie éternelle."⁶² Mais une fois encore, le philosophe refuse de concevoir cette vie gardée comme une survie des défunts parallèle aux temps des vivants. "C'est ici", note-t-il, "que la motivation fondamentale de Jésus est exemplaire, dans la mesure où *l'idée de service* reverse sur le futur des survivants le sens la mort immanente."⁶³ Selon Ricœur, la certitude affichée par Jésus dans les Évangiles est sans aucun doute une projection de la foi pascale des disciples, qui empêche de dire que Jésus est mort comme un homme ordinaire. L'hymne de *Philippiens* 2 ne nous renvoie aucunement à la certitude qu'aurait eu ce dernier de ressusciter, mais à son obéissance, vécue comme service d'autrui: "c'est précisément en ce nœud que [se] conjuguent le détachement de soi, par obéissance à la mission, et le report *sur les autres*. Mourir *au bénéfice de*. Ce lien, qui a été théorisé dans une théologie sacrificielle douteuse comme substitution victimaire, est au cœur des Chants du Serviteur Souffrant comme *mourir pour*."⁶⁴ On voit à cette dernière affirmation combien le philosophe se soucie peu d'être orthodoxe! Ricœur avait d'ailleurs critiqué de longue date la position dominante qu'occupe, parmi les autres traditions interprétatives, la théologie pénale, centrée sur le thème d'un nécessaire sacrifice de Jésus en lieu et place du pécheur coupable. C'est ainsi que, sans nier sa légitimité historique et même biblique, il faisait déjà remarquer, dans "Interprétation du mythe de la peine", que de la théologie pénale n'était à tout prendre qu'"une rationalisation de second degré d'un mystère [de la Croix] dont le centre n'est pas la punition *mais le don*."⁶⁵ En prenant très clairement appui sur le fait que la tradition chrétienne n'est pas univoque sur ce point, Ricœur s'est ainsi ouvertement prononcé en faveur de la tradition johannique du don volontaire. La mise entre parenthèse de la figure de la résurrection relève elle aussi de ce refus d'une "substitution victimaire", qui a selon Ricœur le tort de lier trop étroitement violence et sacré.⁶⁶ Ce que le philosophe propose ici, c'est de mettre en rapport direct le don de la vie et le service, ou, pour le dire autrement, de passer directement de la Croix à la Pentecôte: "le *court-circuit*: donner sa vie [pour la] multitude se suffit, sans nécessairement passer par la résurrection matérielle, corporelle. La *Croix-Pentecôte* en court-circuit. [...] La Cène joint le mourir (de soi) [et] le service (de l'autre) dans le partage du *repas* qui joint l'homme de la mort à la multitude des survivants réunis en *église*. [...] La mort sans survie prend sens dans le *don-service* qui engendre une communauté."⁶⁷

Dans ses méditations, Ricœur se propose de revenir ultérieurement sur "[s]a critique des récits de résurrection physique", liée à ce lien direct entre la Croix et la Pentecôte. Dans la mesure où cette annonce n'est pas suivie d'effet, le lecteur semble ici encore en droit de se tourner vers les entretiens, qui précisent sur ce point la pensée de Ricœur:

J'avoue m'éloigner non seulement de l'interprétation dominante [des récits portant sur la résurrection], mais de ce qui demeure le consensus au moins tacite des théologiens dogmaticiens. Mais c'est peut-être là que le philosophe que je suis anime l'apprenti théologien qui s'agite en moi. Il m'a toujours semblé que l'énorme charge narrative des récits relatant la découverte du tombeau vide et les apparitions du Christ ressuscité faisaient écran à la signification théologique de la résurrection en tant que victoire sur la mort. La proclamation: 'Le Seigneur est vraiment ressuscité' (Lc, 24, 34), me paraît surpasser en vigueur affirmative son investissement dans l'imaginaire de la foi.⁶⁸

Il peut paraître surprenant que l'auteur de *Temps et récit* fasse part d'une forme de méfiance à l'égard du genre narratif. Il semble en effet, à lire ces lignes qui mériteraient assurément une plus longue analyse, que le philosophe sait se montrer à l'occasion particulièrement sensible aux effets négatifs du récit: tout se passe en effet pour lui comme si les récits de la résurrection nous mettaient aujourd'hui sur une fausse piste, en paraissant montrer – ou plus précisément en *donnant à voir* – la résurrection comme un phénomène physique.⁶⁹ Le lecteur ferait ainsi face à un événement éparpillé en une série d'événements susceptibles chacun d'une commémoration distincte: crucifixion, résurrection, ascension, Pentecôte. Le récit serait en la matière une forme de discours un peu trop conforme à notre désir de voir pour croire. En tant que lecteur, dira Ricœur:

je ne sais pas finalement ce qui s'est passé entre la Croix et la Pentecôte. À cet égard, j'admets tout à fait qu'un sens théologique soit véhiculé par la narration du tombeau vide, et par celle des apparitions. Mais ce sens théologique est comme enfoui dans l'imaginaire du récit. Le tombeau vide ne signifie-t-il pas le passage à vide entre la mort de Jésus comme élévation et sa résurrection effective comme Christ dans la communauté? Et le sens théologique des apparitions ne consiste-t-il pas en ce que c'est le même esprit de Jésus, qui offrait sa vie pour ses amis, qui met maintenant la poignée des disciples, transformés, de fuyards qu'ils étaient, en une *ecclesia*? Je ne sais rien sur la résurrection comme événement, comme péripétie, comme retournement. Ici, tout récit empirique me paraît faire écran plus que figure à l'égard de son sens théologique, d'ailleurs lui-même multiple, comme en témoignent la pluralité des Évangiles et les récits discordants de Paul et de Jean.⁷⁰

Ces remarques attestent, une fois encore, du soin que prend Ricœur à marquer une distance vis-à-vis de certaines interprétations théologiques des récits. Cela ne l'empêche pas de s'inquiéter parfois de la distance prise. Sur la page de couverture de la pochette contenant ses diverses méditations inachevées, on pouvait lire cette question, sans point d'interrogation, comme titre possible d'un développement: "– Suis-je encore chrétien."⁷¹ De la même façon, après avoir critiqué dans ses entretiens le thème néotestamentaire d'une résurrection personnelle, Ricœur s'était ouvertement s'interrogé: "Où me situe-je par rapport à cela, si j'ai la volonté d'accepter en bloc mon héritage? Ai-je le droit de le filtrer, de le cribler? Qu'est-ce que je crois

profondément? Il me suffit pour l'heure de me savoir appartenir à une immense tradition, dont font aussi partie des hommes et des femmes qui ont professé avec assurance et bonne foi des doctrines dont je me sens éloigné."⁷² Dans ce propos, Ricœur fait donc état du trouble qui parfois est le sien: à certains moments, sa lecture critique des textes bibliques semble remettre en cause son appartenance même à la tradition chrétienne. On notera toutefois que le philosophe désamorce sans attendre la question de la fidélité, en remettant immédiatement en avant la possibilité, la légitimité même des conflits herméneutiques à l'intérieur d'une tradition. C'est que, comme l'a montré Gilbert Vincent, le "concept herméneutique de tradition [de Ricœur] est fondé sur la dialectique de la sédimentation et de l'écart, condition de signifiante et de toute innovation."⁷³ S'il en est ainsi, on comprend que pour Ricœur l'enjeu ne soit pas la possibilité de faire le départ entre ce dont il est possible – en toute bonne foi, selon la formule consacrée! – de douter, et ce dont il n'est pas possible de faire la critique sous peine de n'être plus considéré comme chrétien. Car la critique, pour lui, est elle aussi *filie de l'écoute*. Elle est née de cette "donation de sens" évoquée à plusieurs occasions: "cette donation de sens", écrivait-il, "me paraît justement me constituer aussi bien en sujet récepteur qu'en sujet critique. La polarité de l'adhésion et de la critique est elle-même sous le signe de cette donation antérieure."⁷⁴ Pour le dire autrement, la critique, à l'intérieur de la tradition, est la condition d'un sens véritable. À cet égard, la volonté de répéter les Écritures pour leur être fidèle est fondamentalement contradictoire, puisque le sens naît précisément de la tension entre des discours constitués au fil du temps et leur réappropriation à distance – distance temporelle et culturelle, mais également spirituelle.

De ce point de vue, le propos du philosophe nous semble à son tour interroger le théologien. Ce dernier n'est-il pas trop souvent tenté de rapporter le vrai au réel, comme si un sens n'était véritable qu'à la condition d'être historiquement authentique, ou invariable dans le temps? Contre toute attente, le philosophe pourrait bien appeler le théologien à une lecture plus spirituelle, dans laquelle l'adhésion croyante n'aurait pas pour condition l'exactitude des faits annoncés – dans laquelle, autrement dit, la relation confiante à Dieu ne serait plus soumise à la démonstration de la véracité des faits. La pseudépigraphie nous l'a du reste appris: la vérité d'un discours est parfois indépendante de l'exactitude des faits rapportés... en termes théologiques, cela reviendrait à affirmer que la Parole de Dieu, souveraine, jaillit des récits et des symboles pleinement humains.

Cela n'empêche pas de reconnaître, pour finir, que le philosophe travaille dans une forme d'inconfort indépassable, dont le théologien ignore tout. Le philosophe n'entend ni dissimuler ce que ses convictions nourries de sève biblique lui donnent à penser, ni se reposer sur la certitude de sa foi. Il s'autorise à interroger la tradition religieuse qui est la sienne, sans vouloir – laïcité du discours philosophique oblige! – tirer argument des certitudes religieuses qui, à titre personnel, peuvent aussi être les siennes. Il lui faut équilibrer toujours sa foi par la reconnaissance du caractère limité, imparfait, de toute allégeance religieuse. Dans ses méditations, Ricœur exprime ceci par ce qu'il appelle "le paradoxe d'un absolu relatif": d'une part, son adhésion au christianisme ne peut apparaître que comme une adhésion parmi d'autres, dont il lui faut tenter de dire la pertinence dans un espace public de discussion où coexistent, *de droit*, une pluralité d'allégeances.⁷⁵ D'autre part, il peut être donné au philosophe de vivre cette adhésion, en son for intérieur, comme "absolue, en tant qu'incomparable": "Aveu de faiblesse *publique*, d'une adhésion *forte* dans mon cœur."⁷⁶ C'est là, peut-être, la blessure propre du

penseur s'examinant lui-même par souci de "distinguer le philosophe professionnel du chrétien philosopant."⁷⁷

- ¹ Paul Ricœur, *La Critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris: Calmann-Lévy, 1995), 211. Le présent texte est issu d'une communication donnée à Strasbourg lors du colloque des 13 et 14 mai 2011 consacré à "La réception de l'œuvre de Paul Ricœur dans les différents champs de la théologie" (Équipe d'accueil 4378 de la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg/Theologische Fakultät de la Ruprecht Karls Universität de Heidelberg). Les actes de ce colloque sont en cours de publication chez LIT Verlag.
- ² Ricœur, *La Critique et la conviction*, 211.
- ³ Voir Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 36.
- ⁴ Sur ce sujet, voir P. Bühler et D. Frey ed., *Paul Ricœur, un philosophe lecteur de la Bible. À l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique de Ricœur* (Genève: Labor et fides, 2011).
- ⁵ L'expression se lit dans Paul Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort* suivi de *Fragments* (Paris: Seuil, 2007), 107.
- ⁶ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 30 et 138.
- ⁷ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 138.
- ⁸ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, respectivement aux pages 35-73 et 75-91.
- ⁹ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 35 et 142.
- ¹⁰ Voir Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000); *Parcours de la reconnaissance. Trois études* (Paris: Stock, 2004).
- ¹¹ Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, 466.
- ¹² Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté, II. Finitude et Culpabilité, t. 2, La Symbolique du mal* (Paris: Aubier, 1960), 332.
- ¹³ Paul Ricœur, "Herméneutique de l'idée de révélation (1977)," in *Écrits et conférences 2. Herméneutique. Textes rassemblés et annotés par Daniel Frey et Nicola Stricker* (Paris: Seuil, 2010), 225-226.
- ¹⁴ Ricœur, "Herméneutique de l'idée de révélation (1977)," in *Écrits et conférences 2*, 201.
- ¹⁵ Ricœur, "Herméneutique de l'idée de révélation (1977)," in *Écrits et conférences 2*, 225.
- ¹⁶ Ricœur, "Herméneutique de l'idée de révélation (1977)," *Écrits et conférences 2*, 201.
- ¹⁷ Ricœur, *La Symbolique du mal*, 323-332.
- ¹⁸ Ricœur, *La Symbolique du mal*, 329: allusion à la célèbre formule "credo ut intelligam" qui se lit dans le Proslogion (cf. Anselme de Cantorbéry, *Monologion, Proslogion*, trad. M. Corbin (Paris: Cerf, 1986), 242.
- ¹⁹ Ricœur, *La Symbolique du mal*, 329.
- ²⁰ Pour Karl Barth, la philosophie chrétienne ne relève pas d'une simple différence d'accentuation des pôles du divin et de l'humain: elle est une inversion complète de la démarche théologique. Barth écrit en effet dans *Philosophie et théologie*: "le théologien voit le philosophe [chrétien] parcourir le chemin

qui va de la créature au Créateur, de l'homme à Dieu, pour revenir sans cesse à son point de départ, c'est-à-dire à l'objet (désormais auréolé d'un nouveau prestige) de son intérêt primaire: la créature, l'homme. C'est ainsi que le chemin du philosophe se sépare du chemin du théologien. [...] il est clair que ce dernier n'a ni le droit, ni la possibilité de suivre une telle voie, à moins de devenir un pseudo-théologien", un "crypto-philosophe" trad. F. Ryser (Genève: Labor et fides, 1960), 24-25, 27. Dans la perspective de Karl Barth, le théologien ne saurait sans désavouer son point de départ – la Révélation de Dieu en Jésus-Christ – procéder, comme le philosophe, de bas en haut: "Une épée de feu lui barre la voie empruntée par le philosophe" (27). Aux yeux de Barth, la tentative de fonder la philosophie sur les symboles bibliques relèverait, en ce sens, de la sagesse la plus mondaine.

- ²¹ Ricœur, *La Symbolique du mal*, 332. Les italiques sont de Ricœur.
- ²² Précisons que les symboles donnés sont aussi bien grecs qu'hébraïques, mais c'est aux seconds que va la préférence du penseur: "nous avons quitté le plan de la vérité sans croyance pour accéder au cercle de l'herméneutique, au croire pour comprendre qui est aussi un comprendre pour croire. Ce cercle je l'ai assumé dès que j'ai professé que je lisais l'ensemble mythique de quelque part, que l'espace mythique était pour moi un espace orienté et que mon angle de perspective était la prééminence de la confession juive des péchés, de son symbolisme et de sa mythique. À partir de cette adoption d'un mythe, l'appropriation de tous a été possible, du moins jusqu'à un certain point" (*La Symbolique du mal*, 329-330).
- ²³ Ricœur, *La Symbolique du mal*, 332.
- ²⁴ Barth, *Philosophie et théologie*, 41.
- ²⁵ Voir François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie* (Paris: La Découverte/Syros, 1997), 44sq.
- ²⁶ Barth, *Philosophie et théologie*, 37.
- ²⁷ Ricœur, *La Symbolique du mal*, 332 (cf. 330).
- ²⁸ Ricœur, *La Symbolique du mal*, 25 et 326.
- ²⁹ Ricœur, *La Symbolique du mal*, 326.
- ³⁰ Ricœur, *La Symbolique du mal*, 330. Pour être complet, signalons que Ricœur avait tout d'abord envisagé que sa *Philosophie de la volonté*, après avoir fait "abstraction de la transcendance," pourrait déboucher sur celle-ci, comme le montre l'introduction du premier volume: *Philosophie de la volonté. I., Le Volontaire et l'involontaire* (Paris: Aubier, 1950), 31sq. Bien plus tard, Ricœur reconnaîtra que le terme "évidemment jaspersien" de transcendance "désignait pudiquement le Dieu des philosophes": *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (Paris: Éditions Esprit, 1995), 25.
- ³¹ Voir Paul Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* (Paris: Seuil, 1994); *Penser la Bible* (Paris: Seuil, 1998, avec l'exégète A. LaCocque) et *L'herméneutique biblique* (Paris: Cerf, 2001).
- ³² Ricœur, *La Critique et la conviction*, 212.
- ³³ Ricœur, *La Critique et la conviction*, 215.

- ³⁴ Ricœur, *La Critique et la conviction*, 215 (nous soulignons).
- ³⁵ Ricœur, *La Critique et la conviction*, 215 (Ricœur souligne).
- ³⁶ Ricœur, *La Critique et la conviction*, 216.
- ³⁷ Voir Northrop Frye, *Le Grand Code. La Bible et la littérature*, trad. C. Malamoud (Paris: Seuil, 1984).
- ³⁸ Paul Ricœur, *La Critique et la conviction*, respectivement 218 et 219. Précisons que Ricœur dit rechercher, dans ce texte, une lecture canonique comme celle de Paul Beauchamp, qui constituerait un entre-deux entre "lecture descriptive et écoute confessante," 216.
- ³⁹ Cette distinction est présente dans "Herméneutique de l'idée de révélation," 241sq.
- ⁴⁰ Sur le plan intellectuel, et non celui de la foi vécue, de la foi pure dans laquelle un sujet fait face à Dieu: ce plan là échappe bien évidemment à notre regard.
- ⁴¹ Paul Ricœur, *La Critique et la conviction*, 219 (nous soulignons).
- ⁴² Montaigne proposait déjà dans ses *Essais* un parallèle entre appartenance religieuse et appartenance nationale, qui recoupe celui de Ricœur: "Nous sommes chrétiens à même titre que nous sommes ou Périgourdins ou Allemands": *Essais, Livre second*, édition de Pierre Michel (Paris: Gallimard, 1965), 146.
- ⁴³ Voir notamment son ouvrage *Sur la traduction* (Paris: Bayard, 2004).
- ⁴⁴ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 42.
- ⁴⁵ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 44-45 (Ricœur souligne). Cf. *La Critique et la conviction*, 220 et 242.
- ⁴⁶ Ricœur, *La Critique et la conviction*, 220 (Ricœur souligne).
- ⁴⁷ Ricœur, *La Critique et la conviction*, 242.
- ⁴⁸ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 45.
- ⁴⁹ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 45.
- ⁵⁰ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 47.
- ⁵¹ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 48sq.
- ⁵² Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 75.
- ⁵³ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 75-76 (Ricœur souligne). "La survie, c'est les autres" est bien sûr une réponse à Sartre.
- ⁵⁴ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 76.
- ⁵⁵ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 77.
- ⁵⁶ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 77 (Ricœur souligne).
- ⁵⁷ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 77 (Ricœur souligne).

- ⁵⁸ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 78.
- ⁵⁹ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 78-79. La demande adressée à Dieu se retrouve presque mot pour mot dans ses entretiens, à cette différence près que Ricœur l'introduit en disant qu'il emploie là "un langage qui reste très mythique"! (*La Critique et la conviction*, 239).
- ⁶⁰ Ricœur, *La Critique et la conviction*, 235. L'instant précédent, Ricœur précisait: "Tout ce que j'ai essayé de dire sur le soi et l'altérité dans le soi, je continuerai à le défendre sur un plan philosophique; mais, dans l'ordre religieux, peut-être demanderais-je d'abandonner le soi" (idem).
- ⁶¹ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 84 et 75.
- ⁶² Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 85 et 86 (Ricœur souligne). C'est à l'ouvrage de Léon-Dufour intitulé *Face à la mort. Jésus et Paul* (Paris: Seuil, 1979) que se réfère ici Ricœur.
- ⁶³ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 87.
- ⁶⁴ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 89 (les crochets sont des éditeurs).
- ⁶⁵ Paul Ricœur, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris: Seuil, 1969), 353; nous soulignons.
- ⁶⁶ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 90. Le propos est limpide dans *La Critique et la conviction*: "Une tradition majoritaire, qui a une base dans le Nouveau Testament, en particulier chez Paul, a compris cette mort [de Jésus] dans les termes du sacrifice, de la satisfaction vicariante donnée à la colère divine. Jésus puni à notre place. Une tradition minoritaire, mais autrement plus profonde, et véritablement révolutionnaire par rapport aux religions sacrificielles, comme l'a montré éloquemment René Girard, met l'accent principal sur le don gracieux que Jésus fait de sa vie: 'Nul ne m'ôte la vie, je la donne' [Jn 10, 18]. Cette interprétation non sacrificielle est en accord avec un des enseignements de Jésus: 'Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis.' (Jn 1[5], 13). Je tiens beaucoup à la libération de la théologie de la croix à l'égard de l'interprétation sacrificielle. Je rencontre sur ce point l'accord d'aussi bons exégètes que le père Xavier-Léon Dufour," 229-230. Cf., sur un mode beaucoup plus interrogatif, *Vivant jusqu'à la mort*, 109-110.
- ⁶⁷ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 90-91 (les ajouts entre crochets sont proposés par les éditeurs; c'est Ricœur qui souligne).
- ⁶⁸ Ricœur, *La Critique et la conviction*, 230.
- ⁶⁹ De la même façon que le récit de la chute d'Adam et Ève pourrait sembler décrire un événement historique, alors même que, pour Ricœur comme pour Kant, il présente symboliquement la liberté humaine comme ayant mystérieusement déviée de sa destination première, initialement bonne. Le récit donne ainsi à comprendre comme une succession d'événements (interdiction, tentation, désobéissance, punition) ce qui, pour le philosophe, apparaît en surimpression: l'humain est créé bon, et pourtant, dès qu'il a conscience de sa liberté, il l'emploie à se faire lui-même dieu.
- ⁷⁰ Ricœur, *La Critique et la conviction*, 232-233; cf. 230.

- ⁷¹ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 31.
- ⁷² Ricœur, *La Critique et la conviction*, 244-245.
- ⁷³ G. Vincent, "'Encore vivants'. Exorciser l'imaginaire de la mort selon Paul Ricœur," in *Soins et spiritualités*, ed. D. Frey et K. Lehmkuhler (Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 2009), 258.
- ⁷⁴ Ricœur, *La Critique et la conviction*, 221.
- ⁷⁵ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 102.
- ⁷⁶ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 102-103 (Ricœur souligne).
- ⁷⁷ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 108.