

PAUL RICŒUR ET L'HERMÉNEUTIQUE BIBLIQUE

Wiliam Deuga Tcheugoué
Université de Maroua/Cameroun,
E-mail : wildeuga@yahoo.com

Résumé : Cet article est intitulé « Paul Ricœur et l'herméneutique biblique ». Il s'agit de montrer en quoi l'enracinement de l'herméneutique ricœurienne au sein de la tradition religieuse forme le sol à partir duquel une dialectique vivante de la révélation et de la raison peut manifester une intelligence de la foi. Une telle démarche nous conduit non seulement à la Révélation saisie comme confession de foi et discours de la foi, mais aussi à une réflexion dogmatique qui ne cesse de s'opposer aux vertus de la raison herméneutique qui se veut pure. Soucieux d'honorer le problème de la Révélation, Paul Ricœur nous invite à opérer un retour aux textes de la foi et à l'auto-communication d'avec Dieu dans notre histoire. Ceci nécessite une conversion de notre logos au mode même de l'Écriture, de la Parole divine. Toutefois, une telle conversion ne semble pas toujours capable de penser, d'articuler et de fournir une réponse véritable à la mystique de l'Incarnation.

Mots-clés : christologie, exégèse, Herméneutique biblique, kérygme, narrativité théologique.

Abstract : This article is entitled "Paul Ricœur and the biblical hermeneutic". It is a question of showing how the rooting of ricœurian hermeneutic within the religious tradition forms the ground from which a living dialectic of revelation and reason can manifest an understanding of faith. such an approach leads us not only to Revelation understood as a confession of faith and a discourse of faith, but also to a dogmatic reflection which constantly opposes the virtues of hermeneutic reason which wants to be pure. Anxious to honor the problem of Revelation, Paul Ricœur invites us to operate a return to the texts of faith and to self-communication with God in our history. This requires a conversion of our logos to very mode of Scripture, of the divine Word. However, such conversion does not always seem able to think, articulate and provide a true response to the mystic of the Incarnation.

Keywords : Biblical hermeneutic, exegesis, theological narrativity, kerygma, christology.

Introduction

Dans son ouvrage intitulé *Vérité et Méthode*, Hans-Georg Gadamer jette les bases d'une philosophie herméneutique qui se donne pour tâche de débusquer dans l'art, l'histoire et le langage des expériences fondatrices de vérité qui échappent à la tutelle épistémologique des sciences et à l'idéal de méthode qui en est inséparable. L'intuition directrice de cet ouvrage dans lequel Hans-Georg Gadamer nous exhorte à faire confiance au grand « jeu de la langue elle-même, qui s'adresse à nous, qui propose et se dédit, qui interroge et s'accomplit elle-même dans la réponse » (H-G Gadamer, 1965, p. 515), est qu'en tant « qu'êtres qui comprennent, nous sommes entraînés dans un advenir de vérité et nous arrivons trop tard si nous voulons savoir ce que nous devons croire » (H-G Gadamer, 1965, p. 516).

Par ailleurs, c'est cette intuition qu'illustre le poème de Rainer Maria Rilke placé en exergue dudit ouvrage. Le poète y évoque un jeu dont nous ne sommes ni les inventeurs, ni les maîtres qui en fixent les règles :

Tant que tu n'attrapes que ce que tu as toi-même lancé
Tout n'est qu'adresse et gain futile ;
Ce n'est que si tu deviens soudain celui qui attrape la balle
Qu'une éternelle partenaire de jeu t'a lancée,
Au cœur de ton être, en un juste élan,
En l'une de ces arches des grands ponts de Dieu,
Ce n'est qu'alors que pouvoir attraper est un pouvoir,
Non pas le tien, mais celui d'un monde. (H-G Gadamer, 1965, p. 1)

Quel est ce grand jeu dont nous sommes partie prenante ?
Quelle est cette « éternelle partenaire de jeu » qui nous lance une balle que nous devons attraper au vol, pour pouvoir la relancer à notre tour ?
Une esquisse de réponse nous vient du deuxième volet de la *Philosophie de la volonté* (P. Ricoeur, 1960) qui se présente comme un diptyque : l'esquisse d'une anthropologie de la disproportion, dont le concept directeur est celui de la faillibilité, prolongée par une herméneutique du symbole focalisée sur la symbolique du mal. Il s'ensuit la trilogie *Temps et récit* (P. Ricoeur, 1983, 1984, 1985) qui pose le problème philosophique de la narrativité. C'est surtout avec *Penser la Bible* (A.

LaCocque, P. Ricœur, 1998) qu'une relation d'implication mutuelle et féconde va s'établir entre l'herméneutique philosophique et l'herméneutique théologique.

Désormais, la Parole de Dieu dans son corps biblique va déployer et articuler l'expérience de la Révélation et la révélation de l'expérience. Cette circularité herméneutique, inscrite au sein de la dynamique de la Révélation nous donne l'orientation de la nature de l'intelligibilité du discours théologique. En effet, la requête d'intelligibilité de la révélation biblique nous fait rencontrer le concept et le symbole, non sous le rapport de substitution, mais bien plus sous celui de l'articulation et de la poétique. C'est donc à dire qu'une approche métaphysique du concept de Dieu ne satisfait pas aux exigences ultimes de la révélation biblique et est tentée d'oublier que c'est l'animal symbolique en l'homme qui en fait un animal pensant, puisque, comme ne cesse de le dire Paul Ricœur, « le symbole donne à penser » (P. Ricœur, 1960). Ainsi, le nœud symbolique réalise un mouvement dialectique d'une communication entre transcendance et immanence, grâce à une relation intrinsèque entre le signifié et le signifiant, entre l'infini et le fini. Mais, est-il possible qu'une personne humaine soit le médium identifiable de l'auto-communication d'avec Dieu ? Pour répondre à cette problématique, nous organiserons notre travail autour de trois axes : le premier axe portera sur le rapport entre la narrativité et la théologie ; le deuxième axe tournera autour du rapport entre l'unité et la pluralité et le troisième axe s'intéressera au rapport entre l'herméneutique et le récit biblique.

1. 1.Le rapport entre la narrativité et la théologie

1.1. La narrativité biblique

Paul Beauchamp nous invite dans deux de ses ouvrages (P. Beauchamp, 1976, 1982) à prendre la voie de l'exégèse qui, chez lui, prend particulièrement une allure sérieuse, car il accepte d'aller jusqu'au bout de l'exigence d'une double lecture critique et croyante. Il prend ses distances par rapport à tout discours théologique qui se construit à partir du Livre ou par-delà le Livre, et entreprend de sonder, à l'intérieur même de l'histoire du Livre, de sa configuration rédactionnelle, le récit comme confession de foi de l'avènement du peuple, le peuple d'Israël. Une telle entreprise nous ouvre à une nouvelle compréhension des rapports entre les récits et l'histoire d'Israël, entre le récit et la Loi dans la vie de ce peuple. Ce n'est

qu'après avoir établi la trace d'universalité dans la particularité de ce récit que Paul Beauchamp va risquer de nouvelles propositions sur des récits dérivés et situés, comme conséquences de l'accomplissement des Écritures. Selon lui, si l'on respecte la distinction Ancien/Nouveau Testament, on ne cesse de considérer dans l'un et l'autre moment le caractère indéniable de l'unité de la Révélation.

Paul Beauchamp commence par poser cette unité dans l'*Ancien Testament*. Pour lui, le Livre n'est pas une suite de formes isolées, mais il y a des corrélations entre les différentes unités qui constituent l'*Ancien Testament* et chaque unité porte les marques de son appartenance à un ensemble : « Là où il y a une forme, il y a un système de formes » (P. Beauchamp, 1976, p. 230). À Partir de l'Alliance de l'*Ancien Testament* comme structure centrale, Paul Beauchamp va retrouver partout les éléments et les constantes d'une structure qui ne cesse de s'enrichir au rythme de l'expérience d'Israël dans son élection, le don de la Loi, la traversée du désert et l'accession à la terre promise. Ainsi est rendu possible l'établissement d'une structure intertextuelle où diverses formes (lois, hymnes, supplications) trouvent leur place à côté des récits. Le récit nous apparaît alors dans toute son importance dans la relation entre Yahvé et Israël, et dans la temporalité où Israël ne cesse de devenir peuple.

Selon Paul Beauchamp, lorsque Dieu veut faire un don au peuple, on commence par un récit. Le peuple reconnaît les bienfaits de Dieu, il raconte ses bienfaits antérieurs. Quand Israël tente un procès à Dieu, il Lui re-raconte l'histoire de la délivrance d'Égypte. Plus que jamais, une conjonction est établie entre le récit et les autres formes de discours. Cette conjonction engage directement le contenu théologique : « *L'accord entre la Loi et la temporalité éclaire assez bien le fait que la Loi biblique n'aïlle pas sans récit. Le rapport de la Loi aux biens (eau, pain, viande du désert...) est essentiellement narratif* » (P. Beauchamp, 1976, p. 233). La Loi n'est pas une génération spontanée. Elle n'est pas purement objective ni extérieure au peuple d'Israël. Elle est au cœur de son expérience de la rencontre de Dieu. Et le récit est là pour faire mémoire de cette expérience. Le récit raconte l'univers signifiant qui va particulariser Israël, il retrace la constitution du peuple. C'est pourquoi il n'est point exagéré ici de parler du rapport de la Loi au récit comme d'un nouveau cercle herméneutique. Désormais, la manière d'être du peuple, c'est inscrire cette Loi dans ses récits quotidiens, de se l'incorporer comme témoin d'une Révélation, inauguration d'une histoire nouvelle. La Bible porte alors la marque de

cette histoire. Le Livre déploie toutes les déclinaisons de la temporalité en faisant jouer la synchronie et la diachronie, en traversant le triple régime Loi-Prophétie-Sagesse. Dès lors, le corps du peuple va osciller entre l'archétypal (Loi) et le terminal où la promesse trace sa réalisation : c'est tout le peuple et c'est chaque membre d'Israël qui est appelé à posséder la connaissance parfaite de la Loi inscrite dans son cœur, et à être prophète.

C'est au sein de ce corps constitué d'Israël que Paul Beauchamp va dégager les passerelles pour l'accès à l'universel. Pour lui, de part en part, le particulier d'Israël est marqué par la présence des nations. La figure du prophète, conscience de la fidélité à la révélation, et celle du roi configurative de la sagesse, manifestent ce caractère omniprésent de l'autre d'Israël. C'est sur fond d'universalité que se dégage la particularité d'Israël. Israël est fidèle et doit témoigner parmi les nations du Dieu du ciel et de la terre. Israël oublie son identité et se dissout dans les pratiques des nations. Israël est en contact avec les nations et convertit tout le meilleur du langage humain en confession de foi du Dieu du ciel et de la terre. La *Bible* témoigne de cette traversée des cultures du monde dans la Révélation : cultures de Mésopotamie et d'Égypte, de Canaan et de Perse, cultures hellénique et gréco-romaine.

Toutefois, il reste une double question décisive : comment Israël atteint-il à l'accomplissement de la promesse et comment les nations accèdent-elles à la Révélation plénière ? Telle est la performance que vient réaliser ce que Paul Beauchamp appelle la lettre finale, à savoir la Croix du Christ qui réalise la Nouvelle Alliance. L'Ancienne Alliance est requise pour qu'il y ait lieu de passer à la Nouvelle. Mais, la Nouvelle, par la présence du pardon et de l'amour sur la Croix, vient révéler l'esprit de la Loi et manifester à tout homme la figure de la Révélation divine. C'est à partir de là que s'ouvre à tout homme, à toute communauté, l'espace pour raconter son propre récit, nourri par le récit d'Israël, régulé par sa foi au Christ : « La pénétration du récit biblique dans une culture, c'est d'abord une version nouvelle de ce récit » (P. Beauchamp, 1976, p. 236). Un tel constat ne cesse de nous renvoyer à la christologie exégétique.

1.2. La christologie exégétique

Dans son ouvrage intitulé *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens. Une christologie exégétique*, Charles Perrot (1977) entend

restituer, à même la lecture de l'Écriture et notamment du Nouveau Testament, le mouvement qui mène du Jésus de l'histoire à sa reconnaissance comme Christ et Seigneur par les premiers confesseurs de la foi chrétienne. Une telle confession de foi, entendue comme reconnaissance, comprend des implications non seulement pour le peuple de l'espérance messianique, mais aussi pour toute l'humanité : « Par elle (cette confession) en effet, les chrétiens déclaraient voir en Jésus de Nazareth non seulement le Messie attendu par l'espérance de leur peuple (Christ dit la même chose en grec que Messie en hébreu), mais finalement, ni plus ni moins que le propre Fils de Dieu et le vrai Sauveur et Seigneur du monde » (C. Perrot, 1977, p. 5).

Une telle christologie exégétique nous plonge au sein de la diversité des communautés chrétiennes néotestamentaires et selon les manières respectives et différentes de leur désignation commune de la figure de Jésus, reconnu dans sa mission et son identité comme Christ-Messie. Ce Jésus de Nazareth est progressivement reconnu, puis proclamé et annoncé comme le Fils de Dieu et le Seigneur du monde et de tout l'univers. Cette approche, par une exégèse méthodologiquement fondée, est seule à fournir une base solide à tout discours christologique. Charles Perrot va préciser les contours de l'utilisation qui est faite de l'Écriture dans les grands discours christologiques sur fond d'une évolution depuis la période intertestamentaire. Il relève d'abord que « les discours sur Jésus trouvent leur expression première et indispensable dans les écrits mêmes du *Nouveau Testament* : dans les confessions de foi, dont 1 Co 12, 36 ; 1 Co 15, 3-4 et Ph 2, 10 gardent l'écho ; dans les premières réflexions christologiques judéo-chrétiennes, pauliniennes et johanniques ; et tout simplement, dans l'écriture des évangiles avec les nuances christologiques propres à chacun » (C. Perrot, 1977, p. 18).

Selon Charles Perrot, l'histoire du rapport entre l'Écriture et la christologie fait l'objet d'une transformation d'après les époques, le type de relations et de problématiques en évolution. C'est pourquoi il en vient à distinguer, pour caractériser ce rapport (Écriture-christologie) : une christologie scripturaire judéo-chrétienne ; des christologies patristiques ; celle de la période scolastique ; et des christologies herméneutiques. La christologie judéo-chrétienne se fonde sur l'Écriture. Sa réflexion sur « la figure du Christ surgit de cette Écriture et cela jusqu'aux titres christologiques qui lui sont attribués, ceux de l'Oint ou de Messie, de Fils de Dieu ou de Seigneur. » (C. Perrot, 1977, p. 19) Charles Perrot va souligner le fait

que l'Écriture revêt une importance fondamentale comme lieu de l'émergence du discours christologique « en raison de la conviction que seul Dieu sait authentiquement désigner son Messie. Dès lors, l'Écriture, ce texte de Dieu, est la première à pouvoir dire Jésus sous le regard de l'Esprit. Au regard judéo-chrétien, Dieu est le seul à savoir parfaitement qui est son Christ. » (C. Perrot, 1977, p. 20) Dans le rapport à l'Écriture, sous sa forme centrale de la *Tora*, on assiste à un changement de paradigme :

L'Écriture devient alors l'instrument herméneutique privilégié, permettant de dire Jésus avec les mots de Dieu, dans le langage de la Révélation. Cependant, un retournement herméneutique s'opère alors. La figure de Jésus devient première et non plus la *Tora* à la manière des midrashim exégétiques ou homilétiques juifs. Par rapport à ces derniers, le midrash chrétien est en quelque sorte retourné sur lui-même. En d'autres mots encore, le midrash est christifié, en sorte que la figure de Jésus transperce l'Écriture et transparait dans le texte de la *Tora* et l'annonce des prophètes. (C. Perrot, 1977, p. 21)

Les christologies patristiques et conciliaires vont progressivement mettre un terme à la démarche christologique judéo-chrétienne. (C. Perrot, 1977, p. 24) Sur fond de grammaire et de philosophie antique, les Pères vont éprouver leurs instruments pour une méthode exégétique qui puisse leur permettre de scruter les Écritures en lien avec la Règle de la foi. Respectivement vont s'affirmer deux traditions d'exégèse différemment qualifiées : l'exégèse littérale d'Antioche (Pères syriaques, entre autres) et l'exégèse plus allégorique d'Alexandrie. Toujours à ce stade, il faut souligner une évolution significative dans l'élaboration du dogme christologique. Le quatrième siècle voit la convocation et la session du premier Concile œcuménique de Nicée (325) sous l'autorité de l'empereur Constantin. D'autres Conciles œcuméniques suivront en ce quatrième siècle, celui de Constantinople (381), puis au cinquième siècle, ceux d'Éphèse (431) et de Chalcédoine (451). De Nicée à Chalcédoine, on est témoin d'un déplacement conceptuel où l'on passe « d'un langage qui reste encore largement biblique, où la relation entre le Père et le Fils demeure au vif du discours, à un langage plus essentialiste, puisant largement sa référence dans une philosophie grecque située souvent en dehors du temps et de l'histoire » (C. Perrot, 1977, p. 25).

C'est ici que Charles Perrot vient présenter le lieu de son entreprise pour une christologie exégétique. Le déplacement et l'évolution vers les définitions conciliaires, dont il n'est nullement

question de remettre en cause ou même entre parenthèses la portée, engage l'exégète à se nourrir de l'Écriture en bonne intelligence avec l'enseignement et les définitions conciliaires, à aider au travail de réception actualisante de la confection christologique en restituant les contextes et les enjeux historico-ecclésiastiques de l'époque : « Certes, la conviction conciliaire découvre un juste équilibre entre l'humanité et la divinité du Christ » (C. Perrot, 1977, p. 26), fait remarquer Charles Perrot, mais il souhaite, face à des définitions, faire entendre la polyphonie et toutes les instances langagières qui, à même l'Écriture, concourent à la désignation de Jésus comme Christ et Seigneur des premiers chrétiens :

On est loin des discours statiques d'autrefois grâce à une écriture néo-patristique où l'éségèse et l'exégèse font de nouveau alliance. La réflexion théologique fait corps avec le développé de la narration évangélique, saisie au niveau synchronique, c'est-à-dire dans le déroulé de sa narrativité actuelle. D'où cette impression d'une jeunesse nouvelle donnée à une expression théologique plus proche du concret de la vie croyante. Le texte biblique se remet à fonctionner, et donc à donner à penser et à vivre christologiquement. (C. Perrot, 1977, p. 27)

Il y a lieu de se demander jusqu'où une telle christologie narrative peut nous permettre d'affronter les aspérités de l'histoire. En effet, une lecture de la narration évangélique peut-elle entièrement se dispenser de l'interrogation diachronique portant sur la genèse littéraire des textes bibliques ?

2. L'unité et le pluralisme

2.1. L'apologie du récit

Jean-Baptiste Metz commence par relever un fait massif : que ce soit dans la *Bible* ou dans l'existence quotidienne, les récits sont là présents, ils viennent situer les actions dans leur origine et leur fin. Ils sont la forme de communication des expériences premières et limites. La genèse du monde, la proximité du Royaume divin, la Résurrection du Christ comme passage de la mort à la vie s'articulent dans une forme narrative. Ainsi, le récit, indépendamment de la considération générale qui fait de lui le commencement rhapsodique de la pensée (Emmanuel Kant), acquiert force de loi dans la capacité de la foi à communiquer : « Une théologie qui a perdu la catégorie du récit ou qui proscrierait théoriquement le récit comme forme d'expression précritique ne peut

que repousser les expériences authentiques et originelles de la foi dans le domaine de l'inobjectif et du silence. » (J-B. Metz, 1973, p. 230) Dès ce moment, il est posé comme condition de fécondité de l'aventure discursive, le maintien d'un ressourcement narratif qui livre l'expérience.

À partir d'exemples tirés du contexte culturel allemand, Jean-Baptiste Metz va évoquer la faculté qu'a le récit d'embrayer sur une visée pratique. L'expérience vécue ou rapportée se tient en parfaite correspondance avec le récit : le contenu tire de l'expérience ce qu'il raconte ; de sa propre expérience ou celle d'autrui. Et il en fait faire à son tour l'expérience à ceux qui écoutent son histoire (Walter Benjamin). Par ailleurs, le récit a partie liée avec l'événement. Il acquiert ainsi un caractère performatif quand il met en scène et réalise l'action de son dire. On peut rattacher cet aspect des choses à la structure fondamentalement narrative de l'événement sacramentel (John-Langshaw Austin).

Évoquant ce qu'il considère comme le thème central de la théologie systématique actuelle, à savoir la relation entre le salut et le champ historique, il institue le récit comme médium de la rencontre du salut et de l'histoire. Selon lui, les tentatives de l'interprétation existentielle, de la théologie utopique ou même la perspective d'une théologie trinitaire échouent dans leur manière notionnelle et raisonneuse d'entreprendre une réconciliation entre l'histoire universelle du salut (accomplie en Jésus-Christ) et l'histoire des conflits et de la souffrance humaine. Jean-Baptiste Metz relève l'impossibilité d'une telle solution théologique si on ne lui associe le souvenir narratif : « *La catégorie du souvenir narratif ni ne laisse retomber le salut et la rédemption dans l'ahistoricité du pur paradoxe, ni ne subordonne le salut et l'histoire à la contrainte logique d'identité d'une médiation dialectique* » (J-B. Metz, 1973, p. 107).

Retraçant l'histoire du triomphe de l'historicisme qui a abouti à la négation du concept de tradition en lui substituant une reconstruction critique du passé par la raison historique, Jean-Baptiste Metz va montrer comment à partir d'une critique de la critique, on est venu à soupçonner le vœu historiciste lui-même. La critique de la raison historique par l'herméneutique existentielle et la philosophie critique de l'histoire et de la société (École de Francfort) ont mis à nu l'idéologie abstraitement progressiste et positiviste d'une manière de lire l'histoire. Ainsi, par la surrection des ressources commémoratives et narratives de la tradition (ruptures et régressions, non-identification

de l'histoire au progrès) ouvrant à une entreprise critique, a été manifestée la structure profonde narrative de la raison critique elle-même : « Comme communauté de ceux qui croient au Christ, le christianisme n'est pas d'abord une communauté d'interprétation et d'argumentation, mais une communauté du souvenir et du récit, avec une perspective pratique : souvenir qui rappelle et appelle la Passion, la Mort et la Résurrection » (J-B. Metz, 1973, p. 110).

C'est donc à dire que la question du récit s'articule chez Jean-Baptiste Metz à la catégorie du souvenir et de la souffrance humaine. C'est ici que la figure du Christ prend tout son relief pour relayer et configurer l'aventure humaine de la libération et de l'émancipation. Dans un monde massifié et technologisé, Jean-Baptiste Metz va plaider pour les droits du sujet et son avènement dans la société. Pour cela, soucieux de ne point abstraire le sujet de ses adhésions et de la totalité historique qui le constitue, il va scruter l'histoire de la souffrance des peuples et des groupes humains. Prenant du recul par rapport à ce qu'est le magistère de l'histoire, il nous convie au magistère des histoires. Par rapport à un souvenir qui prend des allures d'opium et de paradis perdu, il convient d'inscrire résolument notre pèlerinage dans des souvenirs dangereux : « *Ce sont des souvenirs qui nous interpellent et qui nous posent des exigences.* » (J-B. Metz, 1973, p. 115).

Il s'agit désormais de se mettre à l'écoute des récits du monde, d'ouvrir le regard sur le *theatrum mundi*. Dès lors, le récit de la Passion du Christ et la mémoire de sa souffrance viennent se constituer en paradigme pour répondre à la clameur des souffrances humaines. Ainsi, le processus de liberté et de libération que Dieu engage en son Fils Jésus-Christ trouve sa résonance dans l'humanité créée en tant qu'elle est elle-même comprise dans ce processus de liberté. Dans la certitude de foi que Christ est ressuscité, le souvenir et les récits des passions humaines peuvent prétendre à la résurrection. Il va de soi qu'une telle adhésion de foi n'est pas purement intellectuelle ni ne se satisfait des seules formulations doctrinales. Elle a un contenu : la mémoire du Christ entretenue et célébrée tout au long de l'histoire. Le sujet croyant, individu ou communauté, se situe ainsi dans cette insertion de son expérience historique et de son salut dans la reconnaissance de Jésus-Christ. L'humanité divine se veut alors être une histoire à raconter.

2.2. L'humanité de Dieu racontée

Par rapport à la question « Où est Dieu ? », Eberhard Jüngel (E. Jüngel, 1983), rompant aussi bien avec certains courants métaphysiques qu'avec certains discours de sécularisation, va localiser Dieu dans l'identification avec Jésus-Christ crucifié. Selon lui, l'échec de la métaphysique des temps modernes réside dans cette impossibilité à localiser Dieu. Pour y arriver, il faudrait pouvoir émigrer de l'horizon de la raison suffisante qui fait de Dieu quelque chose de nécessaire. Le constat définitif de la non-nécessité de Dieu par Nietzsche consacre la dérive de la métaphysique moderne. Eberhard Jüngel veut soustraire Dieu aux concepts habituels de nécessité, d'inconditionnel et d'absolu qui ont abouti à la mort de Dieu. L'ambiguïté propre à cette mort de Dieu donne elle-même à penser. La théologie aujourd'hui doit se donner comme exigence d'opérer une distinction entre l'origine métaphysique et l'origine chrétienne de ce thème. Une telle distinction qualifie différemment la mort de Dieu et vient opérer un divorce au sein de l'onto-théologie. Le terrain où se décide ainsi la séparation entre la théologie et la métaphysique est la question « Où est Dieu ? ». Par opposition à la pensée métaphysique de Dieu au-dessus de nous ou au-dedans de nous, il faudrait pouvoir penser Dieu parmi nous par le truchement de la Trinité.

Tablant sur la distinction kantienne entre connaître et penser, Eberhard Jüngel va se désintéresser de la question de la cognoscibilité de Dieu, la possibilité de connaître Dieu. À une connaissance qui implique un jugement d'existence, il va préférer la portée plus radicale et fondamentale de la pensée : « La pensabilité suppose que la pensée se connaisse elle-même et ait une idée de la cohérence du réel » (E. Jüngel, 1983, p. 127). Le concept de Dieu, naguère garant d'une telle cohérence (métaphysique traditionnelle), vient se dissoudre au contact du cogito. On peut ainsi suivre, de Descartes à Nietzsche, les variations de l'ébranlement métaphysique du concept de Dieu. La décomposition d'un Dieu pensé dans l'univers du cogito atteint par des voies différentes (Fichte, Feuerbach, Nietzsche) à l'achèvement de la métaphysique. Face à une telle situation de fait, plutôt que de continuer à soumettre Dieu au joug du cogito, la tâche théologique doit trouver une voie à sa pensée. Pour Eberhard Jüngel, cette voie réside dans le mouvement pascal, où Dieu nous est livré dans sa possibilité de s'identifier à l'événement unique de la croix du Christ. Une telle orientation, nouvelle, va prendre son enracinement dans l'*Évangile* et, culbutant dans un dernier corps à corps les tendances traditionnelles de la théologie négative, va fonder son discours par l'analogie de la foi.

Dès lors, dire Dieu consiste à Le rejoindre dans l'événement et le discours où Lui-même s'est dit en termes d'Amour. C'est à partir de cette étape que « l'humanité de Dieu se raconte. » (E. Jünger, 1983, p. 128). C'est dans ce contexte qu'il convient de faire toute sa place à ce que Paul Ricoeur appelle l'innovation sémantique, entre une tradition narrative donnée et la pluralité d'évocations et d'effectuations de sens qu'elle induit.

3. L'herméneutique et le récit biblique

3.1. La poétique et l'herméneutique symbolico-narrative

Paul Ricoeur va mener toute une réflexion importante en matière d'interprétation du symbole et du récit. De *La symbolique du mal* où le symbole donne à penser à la trilogie de *Temps et récit* et la thématization de l'identité narrative dans *Soi-même comme un autre*, nous sommes témoins d'une congruence de l'ordre de l'apparition chronologique d'une œuvre et de son argument logique. Paul Ricoeur écrit : « Après *La symbolique du mal*, je me suis de plus en plus intéressé à la variété des expressions du langage religieux par-delà la question particulière du symbole et du mythe. » (P. Ricoeur, 1995, p. 42). Dans *La symbolique du mal*, Paul Ricoeur donne une définition du mythe qui situe, pour nous, les rapports de compréhension unissant le récit traditionnel et la fonction symbolique :

On entendra ici par mythe ce que l'histoire des religions y discerne aujourd'hui : non point une fausse explication par le moyen d'images et de fables, mais un récit traditionnel, portant sur des événements arrivés à l'origine des temps et destiné à fonder l'action rituelle des hommes d'aujourd'hui et de manière générale à instituer toutes les formes d'action et de pensée, par lesquelles l'homme se comprend lui-même dans son monde. (P. Ricoeur, 1995, p. 12).

S'agissant du conflit avec la modernité, Paul Ricoeur poursuit : « Pour nous modernes, le mythe est seulement mythe parce que nous ne pouvons plus relier ce temps à celui de l'histoire telle que nous l'écrivons selon la méthode critique ni non plus rattacher les lieux du mythe à l'espace de notre géographie ; c'est pourquoi le mythe ne peut plus être une explication » (P. Ricoeur, 1995, p. 12). Dans *La symbolique du mal*, Paul Ricoeur va s'intéresser d'abord et surtout aux mythes qui parlent du commencement et de la fin du mal, plaçant ainsi à dessein son instruction du lien de l'homme à son sacré au stade le plus explicite et le plus éloquent entre le fini et l'infini, l'instance de crise d'où peut

se dégager une compréhension typique d'ensemble. Pour nous, tout mythe en gérance de récits qui reflètent l'expérience et l'existence des humains dans l'horizon d'une dialectique entre le fini et l'infini, doit tirer parti de cette herméneutique ricœurienne : « En racontant comment ces choses ont commencé et comment elles finiront, le mythe replace l'expérience de l'homme dans un tout qui reçoit du récit orientation et sens. Ainsi s'exerce à travers le mythe une compréhension de la réalité humaine en totalité par le moyen d'une réminiscence et d'une expectation » (P. Ricœur, 1995, p. 13).

Grâce à la médiation narrative, la fonction symbolique en travail dans le mythe s'offre à une effectuation de sens dans le réel pour aujourd'hui. Le récit nous apparaît ici dans toute son importance et dans sa capacité à porter au concept la matière de la réflexion. Dès lors, nous pouvons affirmer que le concept réalisé ou devenu, dans son abstraction, ne peut garder sa charge opératoire que dans la mesure où il réalise une tension symbolique et une unité sémantique avec le récit qui l'a institué et dont il est investi. Paul Ricœur montre ainsi, par exemple, comment la recollection du symbole adamique à partir du récit de type mythique de la *Genèse* va constituer rétroactivement dans la christologie paulinienne une référence symbolico-narrative, sur le modèle de la chute et du relèvement pour la théologie (christologie) du nouvel Adam.

S'interrogeant sur la nature du discours religieux, Paul Ricœur fait remarquer que celui-ci est mixte et se caractérise par une dimension à la fois pré-conceptuelle et conceptuelle. L'expérience religieuse doit être portée au langage et peut être promue au statut d'un langage spéculatif. Par exemple, une étude des genres littéraires de l'*Ancien* et du *Nouveau Testament* nous familiarise avec une parole négociée et déclinée sous différentes formes : narrative, législative, prophétique, sapientielle, hymnique, parabolique ou épistolaire. Ce niveau du langage religieux constitue déjà un stade d'élaboration conceptuelle : « Une fois livré à des interprétations divergentes, à des contestations extérieures et à des déchirements internes à la communauté confessante, le langage religieux primaire a été contraint de se préciser dans des doxologies et des confessions de foi où se discerne déjà le travail du concept. » (P. Ricœur, 1982, p. 37). Paul Ricœur souligne l'aspect symbolique du discours religieux et nous donne une définition du symbolique dont il prend le soin de délimiter l'extension du champ sémantique, en lui assignant un cadrage maximal et minimal.

Paul Ricoeur nous donne aussi une définition opératoire de la poétique. Il traite du poétique de manière à en montrer les ouvertures et les applications pour une exploration du symbolique : « Comme le suggère la racine grecque du terme (*poiësis* : fabrication d'une chose distincte de son auteur), la poétique s'attache au caractère productif de certains modes de discours, sans égard pour la différence entre la prose et la poésie (versifiée, rimée ou rythmée). » (P. Ricoeur, 1982, p. 38). Selon cette définition, une poétique du symbolique consiste donc à dégager la puissance d'invention et de création du symbolique, autrement dit, à repérer son caractère d'innovation sémantique (sens) et sa fonction heuristique (recherche et découverte). Ainsi, pour Paul Ricoeur, la mise en œuvre de la poétique sur le terrain de la symbolique articule en celle-ci la double marque d'une innovation sémantique et de la fonction heuristique, opérant ainsi le dépassement d'une fatale distinction méthodologique au sujet du langage. Reconnaisant au langage une fonction majeure de médiation déclinée en trois moments, médiation entre l'homme et le monde (référence), médiation entre l'homme et l'homme (dialogue), médiation entre l'homme et lui-même (réflexion), Paul Ricoeur peut donc assigner la tâche suivante à la poétique dans le champ du symbolisme : « Décrire de quelle façon le symbolisme en produisant du sens accroît notre expérience, c'est-à-dire précisément la triple médiation de la référence, du dialogue et de la réflexion. » (P. Ricoeur, 1982, p. 39).

3.2. La nomination de Dieu

À travers une exploration de ce qu'il appelle les trois écritures, à savoir, la loi, les prophètes, les écrits, Paul Ricoeur va dégager une structure ternaire où se distribuent différentes fonctions de ces écritures, les unes par rapport aux autres. Il explore les ressources d'auto-transcendance contenues dans la loi, dans sa narration des événements fondateurs, dans la prophétie de la fin et de la renaissance, dans les propositions de sagesse (P. Ricoeur, 1994, pp. 307-326). Paul Ricoeur montre qu'à partir de la clôture des écritures juives, l'événement christique et l'aventure chrétienne ne peuvent apparaître que comme un hors-texte qui porte le mouvement d'un peuple à l'autre. Le peuple est engagé dans une dynamique qui est chemin de révélation : « De l'instruction par la Loi et par le récit des origines, celui-ci reçoit la stabilité d'une identité éthico-narrative ; de l'oracle prophétique, il reçoit l'insécurité d'une identité livrée au rythme de la

mort et de la résurrection ; de la sagesse enfin, il reçoit la vocation d'accorder sa singularité à l'universalité des cultures. » (P. Ricœur, 1994, pp. 325-326). Pour Paul Ricœur, une communauté confessante est aussi une communauté interprétante, mais dont l'interprétation, dans son innovation sémantique, ne cesse de vivre de la forme de l'identité narrative et de l'espérance d'Israël. Ici, apparaît le principe qui anime la parole et l'écriture et qui constitue leur source d'inspiration et réalise leur lien, à savoir l'esprit : « C'est l'Esprit (de celui qui est à l'origine de la Parole et qui donne sa Parole) qui dessine le plus grand cercle à l'intérieur duquel la Parole et l'Écriture, l'Écriture et la communauté confessante, se constituent mutuellement. » (P. Ricœur, 1994, p. 325).

Paul Ricœur va insister tant sur le texte et les textes, sur les traces et réservoirs objectivés d'une alliance et d'une mémoire où un peuple a appris à nommer son Dieu. À plusieurs reprises, il revient dans ses écrits sur la polyphonie biblique, pour dire comment les lieux et les voix de la nomination de Dieu dans le corpus biblique sont multiples : ce sont des formes complexes de discours aussi diverses que narrations, prophéties, législations, proverbes, prières, hymnes, formules liturgiques, écrits sapientiaux, etc. Paul Ricœur en vient à dire : « C'est toutes ensemble que ces formes de discours nomment Dieu. Mais elles Le nomment diversement. » (P. Ricœur, 1994, p. 290). Dès lors, il ressort que les différents modes de la nomination de Dieu induisent aussi des contenus spécifiques de la foi biblique. La forme, la structure et le kérygme sont appropriés l'un à l'autre, en chaque forme de discours, récit, hymne, oracle, commandement. D'où la richesse et la diversification de cette nomination de Dieu, grâce à cette appropriation de la forme et de la confession de foi. L'on comprend pourquoi l'ensemble des écrits bibliques peut se présenter comme un grand symbole à travers lequel Dieu se révèle et dont le déchiffrement, au lieu de nous livrer des essentialités ou une pluralité d'éléments disparates et de significations détachées les unes des autres, nous redit l'unité en tension et en articulation de plusieurs discours qui portent sur une seule et même affirmation : Dieu d'Israël, Créateur et Sauveur.

L'analyse ricœurienne nous ramène aux structures et aux formes du langage biblique. En effet, Paul Ricœur nous donne le levier pour penser, apprendre à nommer Dieu entre savoir métaphysique et savoir transcendantal, par le recours à toute l'extension et la pluralité que permet une approche symbolique et narrative de la parole de révélation. En considérant les conséquences de la réflexion

ricœurienne, la théologie de la spéculation métaphysique ou transcendantale ne peut que se sentir provoquée et invitée à rejoindre les sources de la nomination biblique de Dieu. Ainsi, Paul Ricoeur va affirmer : « Le mot même Dieu appartient à titre primordial à un niveau de discours originaire par rapport à des énoncés de type spéculatif, philosophique ou théologique, tels que Dieu existe, Dieu est immuable, tout-puissant, Dieu est la cause première, etc. » (P. Ricoeur, 1994, p. 289). Selon Paul Ricoeur, il y a lieu d'inviter le théologien et le philosophe à se dépouiller de tout savoir sur Dieu : « *Écouter la prédication chrétienne, pour la philosophie, c'est d'abord se dépouiller de tout savoir onto-théologique.* » (P. Ricoeur, 1994, p. 289). Une telle attitude entraîne une seconde conséquence : écouter exclut se fonder. Au renoncement du savoir onto-théologique, il faut ajouter celui qui requiert le dessaisissement du soi humain, dans sa volonté de maîtrise, de suffisance et d'autonomie. À ce dessaisissement s'applique le mot de l'évangile : qui voudra sauver sa vie le perdra. Autant de prolégomènes dont il faut tenir compte pour faire place à l'émergence des modalités originaires où Dieu est nommé :

C'est le prix à payer pour entrer dans une modalité de langage radicalement non spéculative et pré-philosophique. C'est la tâche d'une herméneutique philosophique de reconduire du double absolu de la spéculation onto-théologique et de la réflexion transcendantale vers les modalités les plus originaires du langage par lesquelles les membres de la communauté de foi ont interprété leur expérience pour eux-mêmes et pour les autres. C'est là que Dieu a été nommé (P. Ricoeur, 1994, p. 290).

Il faut préciser que l'entreprise et l'exercice de la pensée ricœurienne ne remettent pas en cause la démarche spéculative. Il s'agit plutôt d'aménager les conditions de possibilité d'un nouveau pèlerinage aux sources et libérer ainsi les autres possibilités. Dès lors, la spéculation, le discours théologique et la confession de foi ne peuvent qu'en recevoir nourriture, ressourcement et émulation. Paul Ricoeur le reconnaît d'ailleurs dans un second temps : « Nous avons été rendus attentifs par tout l'exégèse contemporaine au primat de la structure narrative dans les écrits bibliques. La théologie de l'Ancien Testament s'établit d'abord comme théologie des traditions, autour de quelques événements-noyaux : la vocation d'Abraham, l'Exode, l'onction de David, etc. La nomination de Dieu est ainsi d'abord une nomination narrative » (P. Ricoeur, 1994, p. 291). Nous sommes ici dans un style de nomination de Dieu où s'établit une correspondance

entre l'*Ancien* et le *Nouveau Testament*. En effet, le Dieu qui délivre Israël est le même qui arrache le Juste, Jésus, à la mort : « La nomination de Dieu dans les récits de résurrection est en concordance avec la nomination de Dieu dans les récits de la délivrance d'Israël » (P. Ricœur, 1994, p. 291). Ces opérations se font à partir des récits fondateurs. C'est ici le lieu de la foi d'Israël, le lieu de la confession judéo-chrétienne de la fidélité du seul et même Dieu, hier et aujourd'hui, pour l'avenir.

À partir de là, nous pouvons entrevoir tout le bénéfice qu'une approche de théologie ou de christologie symbolique et narrative tire de ces réflexions qu'il convient de mettre en articulation. La réalité de la vie de foi et de l'espérance d'Israël, et celles de la communauté chrétienne, sont symbolisées à partir des événements fondateurs, dans une confession narrative. C'est donc à dire qu'une christologie symbolique et narrative doit être nourrie des lieux et des événements où advient le salut, là où Jésus-Christ pose le geste de délivrance, les signes de l'avènement du Royaume de son Père, là où il accomplit la promesse faite à Israël, là où en lieutenance unique, il porte le péché de tout le peuple et de toute l'humanité, là où livré, crucifié et mort, il incarne toute l'injustice et la souffrance assumée par le Juste pour la multitude, là où finalement, il est ressuscité et rendu à la vie définitivement victorieuse de la mort et des ténèbres de l'homme. Une telle approche a des incidences dans l'élaboration du discours théologique : « C'est dans la chose racontée que Dieu est nommé. Cela contre une certaine emphase des théologies de la parole qui ne remarquent que des événements de parole. Dans la mesure où le genre narratif est premier, la marque de Dieu est dans l'histoire avant d'être dans la parole. La parole est seconde, en tant qu'elle confesse la trace de Dieu dans l'événement » (P. Ricœur, 1994, p. 291).

Dans ses analyses sur la polyphonie biblique, Paul Ricœur montre comment il y a imbrication entre l'instruction de la Torah et les événements fondateurs racontés, dont l'exode est le noyau : « La promulgation de la Loi est ainsi organiquement liée au récit de la délivrance. » (P. Ricœur, 1994, p. 293). Cette imbrication en entraîne d'autres et met ensemble toutes les réflexions langagières bibliques qui concourent à la nomination de Dieu. Il n'y a donc pas de fonction exclusive de la narrativité, même si elle constitue un des registres que nous pouvons qualifier de majeur. Et Paul Ricœur de conclure :

Ainsi Dieu est-il nommé diversement dans la narration qui Le raconte, dans la prophétie qui parle en Son nom, dans la prescription qui Le désigne comme source de l'impératif, dans la Sagesse qui Le cherche comme sens du sens, dans l'hymne qui L'invoque en deuxième personne. C'est par là que le mot "Dieu" ne se laisse pas comprendre comme un concept philosophique, fût-ce l'être au sens de la philosophie médiévale ou au sens de Heidegger. Le mot "Dieu" dit plus que le mot "être", parce qu'il présuppose le contexte entier des récits, des prophéties, des lois, des écrits de Sagesse, des psaumes, etc. Le référent "Dieu" est ainsi visé par la convergence de tous ces discours partiels. Il exprime la circulation du sens entre toutes les formes de discours où Dieu est nommé (P. Ricoeur, 1994, pp. 294-295).

En clair, il est important de se reporter théologiquement à Dieu par une modalité qui prend en compte toute l'extension plurielle de Sa nomination. L'approche symbolico-narrative correspond donc à cette modalité, tant elle est à mesure de créer une concordance dans la diversité.

Conclusion

Notre objectif était de mettre en exergue comment Paul Ricoeur repense l'herméneutique biblique. Au terme de notre travail, on peut retenir que Paul Ricoeur a toujours considéré le terrain du discours et du langage religieux comme un lieu privilégié de mise en évidence de la richesse d'une expérience de communication et de son type de fonctionnement. De même, ce terrain se prête au bon déroulement des analyses et des stratégies interprétatives qui constituent son apport à une herméneutique symbolico-narrative. Ces analyses tournent autour de la question de la nature du discours religieux, la question de la métaphore avec en substance l'articulation du symbole à la métaphore, l'articulation du symbole à la narration, la question du symbole comme moment heuristique en lien avec la question des modèles.

S'interrogeant sur la nature du discours religieux, Paul Ricoeur remarque que celui-ci est mixte et se caractérise par une dimension à la fois pré-conceptuelle et conceptuelle. Ce constat le pousse à donner une nouvelle orientation à la poétique. La mise en œuvre de la poétique sur le terrain de la symbolique articule en celle-ci la double marque d'une innovation sémantique et de la fonction heuristique. Ceci permet d'opérer ainsi le dépassement d'une fatale distinction méthodologique au sujet du langage. Désormais, Paul Ricoeur s'appuie sur une exégèse structurale, laquelle nous permet, à l'exemple du récit biblique, d'illustrer et de rendre intelligible la poétique et l'herméneutique

symbolico-narrative. Le récit biblique, l'*Ancien* et le *Nouveau Testament*, est Parole et Écriture. Si l'on prend au sérieux l'avènement et l'événement de cette Parole-Écriture, Parole donnée tendant à l'inscription d'un corps et à la constitution d'un peuple, on est en droit de reconnaître dans son énonciation même, sa fonction et sa signification, son caractère symbolique, c'est-à-dire de corps, de paroles jetées ensemble, articulées les unes aux autres de manière à réaliser l'intrigue narrative qui raconte l'histoire de Dieu avec les hommes : Dieu d'Israël, Dieu de Jésus-Christ, créateur et sauveur.

Références bibliographiques

- AUGUSTIN Saint, 1964, *Les Confessions*, Paris, Garnier-Flammarion.
- AUSTIN John Langshaw, 1970, *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil.
- BEAUCHAMP Paul, 1976, *L'Un et l'Autre Testament*, Paris, Seuil.
- BEAUCHAMP Paul, 1982, *Le récit, la lettre et le corps*, Paris, Cerf.
- BEAUCHAMP Paul, 1987, *Parler d'Écritures Saintes*, Paris, Seuil.
- BEAUCHAMP Paul, 1999, *La loi de Dieu*, Paris, Seuil.
- CHAUVET Louis-Marie, 1987, *Symbole et Sacrement, une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Cerf.
- GADAMER Hans-Georg, 1965, *Vérité et Méthode*, Paris, Seuil.
- EBERHARD Jüngel, 1983, *Dieu, mystère du monde*, Paris, Cerf.
- LACOCQUE André & RICCEUR Paul, 1998, *Penser la Bible*, Paris, Seuil.
- LEVINAS Emmanuel, 1968, *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Minit.
- LEVINAS Emmanuel, 1996, *Nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Minit.
- MARLÉ René, 1963, *Le problème théologique de l'herméneutique*, Paris, Orante.
- METZ Jean-Baptiste, 1972, « La mémoire de la souffrance, facteur de l'avenir », in *Concilium*, n° 76, pp. 107-157.
- METZ Jean-Baptiste, 1973, « Petite Apologie du récit », in *Concilium*, n° 85, pp. 230-245.
- NDI-OKALLA Joseph, 1994, *Inculturation et Conversion*, Paris, Karthala.
- NDI-OKALLA Joseph, 2010, *Récit et théologie. Enjeux de la narrativité en théologie africaine. Une réception de l'herméneutique de Paul Ricœur*, Paris, Karthala.
- PERROT Charles, 1979, *Jésus et l'histoire*, Paris, Desclée.

- PERROT Charles, 1997, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens*, Paris, Desclée.
- POUCOUTA Paulin, 2005, *Et la vie s'est faite chair*, Paris, L'Harmattan.
- RICŒUR Paul, 1950, *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier.
- RICŒUR Paul, 1960, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité. I. L'homme faillible. II. La symbolique du mal*, Paris, Aubier.
- RICŒUR Paul, 1975, *La métaphore vive*, Paris, Seuil.
- RICŒUR Paul, 1979, « La tâche de l'herméneutique, la fonction herméneutique de la distanciation ; herméneutique philosophique et herméneutique biblique », in *Exegesis*, Paris, Neuchâtel, pp. 123-134.
- RICŒUR Paul, 1980, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil.
- RICŒUR Paul, 1983, *Temps et récit 1, L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil.
- RICŒUR Paul, 1984, *Temps et récit 2, La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil.
- RICŒUR Paul, 1985, *Temps et récit 3, Le temps raconté*, Paris, Seuil.
- RICŒUR Paul, 1986, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil.
- RICŒUR Paul, 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- RICŒUR Paul, 1994, *Lectures III. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil.
- RICŒUR Paul, 1995, *Réflexion faite. Autobiographie Intellectuelle*, Paris, Esprit.
- RICŒUR Paul, 1982, « Poétique et symbolique », in *Initiation à la pratique de la théologie*, Paris, Cerf, pp. 37-61.
- RICŒUR Paul, 1995, *La critique et la conviction : Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calman Lévy.
- RICŒUR Paul, 2001, *L'herméneutique biblique*, Paris, Cerf.