

## Paul Ricœur (1913-2005) : un philosophe aux prises avec la théologie<sup>1</sup>

Par Denis Müller

[www.contrepointphilosophique.ch](http://www.contrepointphilosophique.ch)

Rubrique Philosophie

25 octobre 2006

*Résumé : l'auteur revisite certains textes de Paul Ricœur, textes s'étalant entre 1960 et 1992, afin d'exposer et de discuter le rapport de cette philosophie avec la théologie chrétienne. Il interroge le statut de la théologie spéculative dévolu par cette pensée qui accorde un certain privilège à la théologie herméneutique et à la théologie politique. S'il ne fait pas de doute que Ricœur accepte, comme philosophe, de se mesurer aux questions théologiques sous-jacentes à toute grande philosophie de la religion, comme le montre sa dette envers Hegel et Saint Anselme notamment, la question semble se poser toutefois d'un scepticisme excessif envers les possibilités du penser théologique comme tel et d'une certaine tendance à l'éthicisation des questions métaphysiques ou dogmatiques.*

Il est évidemment impossible, dans le simple cadre d'un article, de prétendre rendre compte de la richesse, de la diversité et de la complexité de l'apport de la pensée de Paul Ricœur à la théologie chrétienne et à la théologie morale en particulier.

La tâche est d'autant plus difficile que Ricœur n'a cessé de revendiquer une parfaite autonomie du labeur philosophique par rapport à toute sollicitation ou récupération de la part de la théologie.

A notre avis, cette mise à distance par rapport à la théologie s'explique par deux types de raisons qui ne se recoupent pas complètement. D'une part, l'intérêt philosophique prioritaire de Ricœur, quand il s'intéresse à des thèmes d'origine biblique ou chrétienne, porte sur leur signification herméneutique et non sur leur élaboration théologique explicite ; d'autre part, Ricœur a clairement voulu se libérer de la réputation de crypto-théologien qui lui a collé aux basques dans les années 60 et il a eu tendance à accentuer de plus en plus l'autonomie de sa réflexion philosophique, comme en témoigna de manière symptomatique le rejet de certains textes d'herméneutique biblique (qui faisaient pourtant partie intégrante de ses *Gifford lectures*) dans la composition finale de *Soi-même comme un autre* (*Soi-même comme un autre*, préface, p. 35). Avec tout le respect que nous devons à ce choix subjectif de Ricœur, force est de constater que cette solution pragmatique n'a pas résolu avec toute la profondeur requise le problème sous-jacent des rapports entre herméneutique et théologie. C'est donc vers lui qu'il importe de se tourner.

Afin de nous tenir dans certaines limites, nous avons choisi d'interroger la signification de certains aspects de la philosophie Paul Ricœur pour la théologie, sous un triple angle de vue :

---

<sup>1</sup> Article publié dans la *Revue théologique de Louvain* 37, 2006/2, p. 161-178.

- Sa contribution à une relecture herméneutique et critique de la tradition biblique et théologique (§ 1 et 2) ;
- Sa vision d'une théologie herméneutique (§ 3) ;
- Sa conception des relations entre philosophie et théologie (§ 4).

## *I. La contribution de Ricœur à une relecture herméneutique et critique de la tradition biblique et théologique*

Plutôt que de tirer les conséquences de la philosophie ricoeurienne pour la théologie en général ou de manière déjà plus limitée pour la théologie morale, nous aimerions interroger et problématiser l'idée d'une vision indirecte de la théologie chrétienne dans la philosophie de Paul Ricœur.

La génération de théologiens à laquelle nous appartenons a été fortement marquée par l'apport de Ricœur (né en 1947, nous avons effectué nos études de théologie de 1966 à 1970, puis les études postgrades et le doctorat de 1975 à 1981). En 1969-1970, nous avons participé, avec quelques camarades de la Faculté de théologie protestante de l'Université de Neuchâtel, à un séminaire d'herméneutique centré le recueil intitulé *Le conflit des interprétations*, paru en 1969 aux éditions du Seuil. Notre attention portait alors sur des sujets comme l'interprétation des récits bibliques et des traditions théologiques, la relecture des thèmes du péché, du mal et de la culpabilité, le rôle du thème de la paternité de Dieu en lien avec la thématique anthropologique de la parenté et de la filiation, l'articulation de la psychanalyse et de la théologie, l'analyse structurale des récits et les débats théoriques autour du structuralisme, etc. En mettant le pied dans les questions de méthode et de fond abordées par Ricœur dans ce volume, nous découvrons l'ampleur de sa première œuvre majeure, *La philosophie de la volonté*, et en particulier de son deuxième volume intitulé *La symbolique du mal*.

Si nous élargissons quelque peu le projecteur, nous pouvons noter qu'à la fin des années 60, les combats menés par Ricœur sur plusieurs fronts rejoignaient les préoccupations d'une théologie francophone en crise :

- Après Barth et l'influence par trop doctrinaire de ses disciples les plus inconditionnels et les plus scolaires, la route semblait barrée pour une théologie dogmatique<sup>2</sup> ;
- La contribution de Bultmann, de son côté, pour plus pertinente qu'elle pouvait sembler, était grevée d'étroitesse herméneutiques inquiétantes, ne permettant pas de prendre en compte la richesse de la symbolique biblique et des mythes dont elle demeurait tributaire ;
- La théologie, tant dans ses composantes exégétiques que dans sa visée systématique, éthique et pratique, se devait de renouer le fil avec les sciences humaines dans leur ensemble et avec la philosophie tout particulièrement, ce qui supposait de renoncer à l'éclectisme barthien d'une part et au rationalisme bultmannien d'autre part.

Comme nous l'avons annoncé d'emblée, il n'est évidemment pas question de rendre compte ici de l'ensemble des articulations entre la réflexion philosophique conduite par Ricœur et le travail théologique<sup>3</sup>. Car, pour y parvenir, il faudrait embrasser non seulement la diversité et l'évolution considérable de la pensée de Ricœur, mais également la variété de sa réception théologique, dans les domaines aussi différents que les sciences bibliques, l'exégèse et la théologie biblique d'une part, l'herméneutique, la théologie systématique, la dogmatique, l'éthique théologique et la

<sup>2</sup> Cf. mon ouvrage récent *Karl Barth*, Paris, Le Cerf, 2005 (Initiations aux théologiens).

<sup>3</sup> Cf. à ce propos Alain Thomasset, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, Leuven, Leuven University Press, 1996, p. 276ss. L'ensemble de cet ouvrage constitue une mine de renseignements pour saisir à la fois les arguments du philosophe protestant, ses liens avec la pensée théologique et la réception dont il a été l'objet, notamment aux Etats-Unis (Ecole de Yale, etc.).

théologie pratique<sup>4</sup>. Nous avons choisi de procéder par le biais d'un triple sondage, à travers des textes qui nous ont marqués, mais qui sont certainement représentatifs, plus largement, du style et de l'apport de Paul Ricœur à la théologie en général et à l'éthique théologique plus particulièrement.

2. *La contribution ricoeurienne à une relecture herméneutique et critique de la tradition biblique et théologique, à l'exemple de la question du péché et du mal : « Le péché originel, étude de signification » (1960) ; « Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie » (1986).*

A un quart de siècle de distance, Ricœur a abordé la question des relations entre la catégorie théologique du péché et la catégorie philosophique (à la fois métaphysique et morale) du mal. La comparaison entre les deux études – devenues classiques – est fort intéressante.

Lorsqu'il rédige le texte de 1960, issu d'un cours à la faculté de théologie protestante de Paris, Ricœur sort de son imposant parcours herméneutique consacré à la philosophie de la volonté : de la dialectique fine et différenciée qui relie selon lui le volontaire à l'involontaire, il est passé aux relations de la finitude et de la culpabilité, avant de déployer une symbolique du mal qui ne devait pas initialement constituer le terme ultime de la démarche, mais était censée déboucher sur une philosophie systématique du symbolisme. Dans les dernières pages de la *Symbolique du mal*, Ricœur envisage en effet une sorte de « déduction transcendantale du symbole » (p. 330), censée justifier le concept du mal en montrant que le parcours herméneutique de sa symbolique rend possible la constitution d'un domaine d'objectivité. Nous verrons plus loin que Ricœur ne se contente pas d'élaborer cette question dans les termes kantien de la déduction transcendantale, mais qu'il s'interroge, plus en profondeur, à la suite de Hegel et en dialogue critique avec lui, sur le statut conceptuel de la représentation.

Si le symbole donne à penser, selon la formule désormais célèbre qui scandait les conclusions de la *Symbolique du mal*, ce n'est pas au sens d'un élargissement idéaliste (hégélien et surtout fichtéen) de la conscience de soi, mais dans la perspective d'un « ancrage ontologique » de la pensée : « Le symbole donne à penser que le *Cogito* est à l'intérieur de l'être et non l'inverse » (p. 331). En 1960, la formulation est très heideggerienne et la conception de l'être très liée, en conséquence, à une vision existentielle-existentielle de l'être : le cogito blessé est d'abord blessé par la finitude et la singularité du *Dasein*, par l'antécédence de l'être comme *Dasein* (comme existence) sur la conscience de soi et la réflexion théorique. La conséquence que vise Ricœur, à ce stade, est d'élaborer les symboles comme des « concepts existentiels » (p. 331) ou des structures (objectives) de l'existence.

Il est frappant de relire les deux dernières pages de la *Symbolique du mal*. Elles énoncent en effet, sur un mode d'apparence purement philosophique – dans le débat actuel, nous dirions presque « laïque » –, une problématique bien connue de la théologie et somme toute assez classique : le symbole se tient toujours en amont de la pensée, comme sa présupposition incontournable; c'est en s'appuyant sur l'antécédence de la symbolique du mal, en sa différenciation analysée phénoménologiquement tout au long du volume (souillure, culpabilité, faute, péché), que la philosophie peut accéder à la non moins célèbre « seconde naïveté », une naïveté critique ou, plus exactement, post-

---

<sup>4</sup> Un livre de François Dosse donne une idée de l'amplitude de cette réception : *Paul Ricœur, Les sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 1997.

critique (p. 327), parce qu'elle entend abandonner tout aussi bien le fondamentalisme non critique qu'une vision criticiste étroite de la critique.

Le pari philosophique n'a rien d'apologétique, comme s'il fallait remonter, sans rupture, de la pensée à la croyance ; mais, Ricœur lâche le mot, le schéma est *anselmien* (p. 332) : autrement dit, c'est *du dedans* de la croyance, de l'adhésion croyante dont le symbole est l'occasion et le porteur, que la pensée devient possible, à la hauteur et à la profondeur *ontologiques* que, précisément, le symbole *donne* à penser. Si on comprend bien cette conclusion programmatique et assez énigmatique de la *Symbolique du mal*, Ricœur, à ce stade, envisageait de terminer la philosophie de la volonté par une *ontologie de la liberté*.

Tel semble en effet le tracé du questionnement ricœurien : comment, de l'intérieur même de la croyance, le sujet, instruit de sa finitude constitutive et passé au crible de la radicalité du mal, peut-il déboucher téléologiquement sur une ontologie qui motive sa liberté sans jamais parvenir à la fonder ou à la saturer ?

Cette ontologie de la liberté, accessible seulement au registre de la promesse, autrement dit par le biais d'un non-savoir de type exclusivement eschatologique, ouvre-t-elle un passage en direction d'une compréhension de la théologie elle-même ? Ou ne risque-t-elle pas de se replier sur une vision strictement éthique, par crainte d'affronter jusqu'au bout les apories « métaphysiques » ou « spéculatives » du discours théologique ? Comment, autrement dit, l'incontournable orientation vers « l'orbe éthique du mandat » peut-elle non seulement servir de débouché pratique à une herméneutique de la foi, mais également rebondir sur le mystère et le problème de Dieu comme tel, sans rien sacrifier, en conséquence, de la dogmatique à l'éthique ou de l'éthique à la dogmatique ?

Nous aimerions aiguïser et tester ce questionnement en relisant, d'une part, le texte de 1960 sur le péché originel et, d'autre part, le texte de 1986 sur le mal.

Nous tenons le texte de 1960 sur le péché originel comme un des plus profonds et des plus significatifs, dans toute l'œuvre de Ricœur, quant à la *tension constitutive* qui demeure entre la tentation spéculative et la tâche herméneutique et, plus substantiellement, entre la vision métaphysique-biologique du péché originel et la conception éthique de la volonté passive interprétation de la part d'ombre du libre-arbitre.

En effet, le problème crucial qui a conduit Ricœur à concevoir sa *Philosophie de la volonté* est sans doute le mieux exprimé de la manière suivante : comment le « pouvoir actuel de choix et de délibération » (*Le conflit des interprétations*, p. 282), moteur de la démarche éthique chez Aristote, peut-il s'attester face à la contradiction tragique que lui oppose la radicalité du mal ?

L'énigme nous paraît toucher la question de la présence paradoxale, au cœur de la volonté libre de l'homme, d'une *passivité constitutive* qui peut virer en servitude ou, au contraire, s'ouvrir à une libération de la liberté. Problème que Kant avait affronté, au cœur de la modernité naissante, en osant penser l'inscrutable affectation de la liberté par le mal. La thèse de Ricœur, à la suite de Kant, mais non sans rapport avec Augustin, va privilégier sans doute la dette positive envers la forme heureuse de la passivité, mais il nous semble pour que bien prendre la mesure de cette thèse, il importe de saisir qu'aucune dette heureuse, pour être véritablement et radicalement heureuse, ne peut faire l'économie du détour et de l'épreuve que constitue *la part sombre* de toute passivité.

La démarche herméneutique poursuivie ici par Ricœur ne se limite pas, comme le dit trop modestement le sous-titre, à une étude de signification ; même si le mot ne vient pas sous la plume de Ricœur, c'est bien d'une déconstruction qu'il s'agit. « Défaire le concept » du péché originel, tel était en effet son objectif, afin de le dévoiler comme un pseudo-savoir, certes, mais aussi et surtout d'en dévoiler « l'intention orthodoxe, le sens droit, le sens ecclésial » (p. 277)<sup>5</sup>.

La critique contre Augustin porte alors, centralement, sur la tentation gnostique, ou spéculative, à laquelle il aurait succombé, sous l'influence de son débat avec les pélagiens. Cette tentation n'avait pu se concrétiser, selon Ricœur, tant qu'Augustin avait maille à partir avec les maîtres manichéens de sa jeunesse. Pour faire court, le moment anti-manichéen avait conduit Augustin à affirmer « une vision purement *éthique* du mal où l'homme est intégralement responsable » (*Le conflit des interprétations*, p. 270), contre la vision *tragique* du dualisme manichéen. Mais la contingence du mal (un mal arrivant de l'extérieur mais toujours néanmoins posé par la liberté humaine), à laquelle semblait mener le concept de péché, pouvait-elle être pensée, en régime néo-platonicien, autrement que par un défaut d'être, un *defectus*, concept impossible mais nécessaire ? Face aux pélagiens, Augustin durcit cette contingence du mal, au point d'en faire une sombre nécessité, ou une contrainte héritée, qui le fait retomber dans les filets du tragique. Pélage était resté fidèle au thème biblique de la contingence du mal, là où le vieil Augustin cédait à l'idée de culpabilité biologiquement héritée. « Anti-agnostique à son origine et par intention, puisque le mal reste intégralement humain, le concept de péché originel est devenu quasi gnostique à mesure qu'il s'est rationalisé » (*Le conflit des interprétations*, p. 276).

Le péché originel est devenu, chez le dernier Augustin, un pseudo-concept, par un durcissement spéculatif qui prétend en faire une explication rationnelle, au lieu d'en saisir l'intention symbolique. Le noyau symbolique du mythe se présente comme une raison, alors qu'il excède, déplace et transforme la raison même. « Pélage peut avoir mille fois raison contre le pseudo-concept de péché originel, saint Augustin fait passer à travers cette mythologie dogmatique quelque chose d'essentiel que Pélage a entièrement méconnu » (*ibid.*, p. 277)<sup>6</sup>.

Entre la profondeur mythologique augustiniennne (avec ses racines pauliniennes et ses effets chez les Réformateurs, ne l'oublions pas) et la plausibilité éthique pélagienne (avec ses effets sur l'humanisme érasmien et le rationalisme éthique des Modernes), Ricœur refuse donc de choisir ; fidèle à ce qu'on pourrait appeler une méthode dialectique non spéculative, il tente d'articuler la profondeur du mythe et la vérité pratique de l'éthique. Ce faisant, il s'inscrit dans la filiation de la pensée kantienne, telle qu'il l'interprète dans la foulée de ses propres travaux sur l'herméneutique des symboles. Car si Kant est, en un sens, resté plus pélagien qu'augustinien dans son refus de penser le principe du mal comme une origine biologique (cf. *Lectures 3*, p., 222), il n'en demeure pas moins que la propension (*Hang*) universelle au mal contredit existentiellement la prédisposition (*Anlage*) universelle au bien et que, dans cette affirmation de la propension au mal qui devait tant choquer Goethe, Kant demeure profondément augustinien.

<sup>5</sup> Les termes employés montent bien, me semble-t-il, combien Ricœur, en 1960, est proche de Barth.

<sup>6</sup> En 1986, dans l'essai sur le mal, Ricœur le reformule et le résume ainsi : « C'est pourquoi Augustin paraît plus *profond* que Pélage : parce qu'il a aperçu que le néant de privation est en même temps une puissance supérieure à chaque volonté individuelle et à chaque volition singulière. En retour, Pélage paraît plus *véridique*, parce qu'il laisse chaque être libre en face de sa seule responsabilité, comme Jérémie et Ezéchiel l'avaient fait jadis en niant que les enfants paient la faute des pères » (*Lectures 3*, p. 220). Mais comment s'articulent alors la profondeur spéculative et la véridicité éthique ? La question reste entière, comme essaie de le montrer cet article.

En 1960, dans la magistrale récapitulation qui servait de conclusion provisoire à la première partie de la *Symbolique du mal* et qui pointe le concept biblique, augustinien et luthérien de serf-arbitre, Ricœur apposait une limite à la radicalité du mal, mais il ne pouvait le faire alors qu'en termes d'origine : « Aussi radical que soit le mal, il ne saurait être aussi originaire que la bonté » (*La symbolique du mal*, p. 150). Cette originarité consonnait encore, nous semble-t-il, avec la tentation gnostique qui sera ultérieurement déconstruite et dénoncée aussi bien chez le dernier Augustin que chez le Karl Barth du § 50 de la Dogmatique sur le néant (*das Nichtige*). En 1986, beaucoup plus clairement, c'est la distinction entre propension au mal et prédisposition au bien, distinction apportée par Kant dans *La religion dans limites de la simple raison*, qui permet d'échapper définitivement au schème de l'origine. Car le dépassement de l'originarité du mal ne se produit pas moyennant un surcroît ou une surenchère d'originarité, mais par un sursaut eschatologique et téléologique que seule la perspective kantienne des fins semble avoir été capable de penser dans la modernité. On observera le déplacement survenu dans le mode d'expression de Ricœur lui-même, dans le texte sur Kant qu'il a offert à Claude Geffré en 1992 : « Si inscrutable que soit l'origine du mal, plus inscrutables encore sont la présence et l'efficacité de l'archétype de l'humanité agréable à Dieu »<sup>7</sup>.

### 3. La compréhension ricoeurienne de la théologie herméneutique dans ses liens avec la théologie politique et la théologie spéculative : « Nommer Dieu » (1977).

Cet article, écrit entre l'essai sur le péché originel et celui sur le mal, nous paraît très typique de la manière ricoeurienne, à l'époque de son « style herméneutique » . Notons que Ricœur, à cette période, n'hésite pas, comme philosophe, à parler de théologie et à se prononcer sur certains types de discours relevant spécifiquement de la théologie. L'écart avec ce qu'il affirmera de l'autonomie de sa philosophie et de l'ascétisme de l'argument dans la préface de *Soi-même comme un autre* (1990) est frappant !

L'accent porte en effet dans le texte de 1977 sur une distinction de base entre la « théologie herméneutique » et la « théologie politique », distinction qui renvoie cependant, de manière plus implicite, à un troisième type de théologie, qu'on pourrait appeler « théologie spéculative » , désignation à laquelle Ricœur ne recourt pas lui-même. Or c'est justement l'articulation de ces trois types de théologie qui, de notre point de vue, mérite considération et approfondissement<sup>8</sup>.

La théologie herméneutique est sans nul doute celle qui colle de plus près à l'idée que Ricœur se fait personnellement de la théologie chrétienne, et qu'on retrouvera, pour l'essentiel, dans son ouvrage à deux voix, avec André LaCocque, intitulé *Penser la Bible* (1998). Elle est sans doute celle qui a exercé l'influence la plus évidente et la plus immédiate sur la théologie chrétienne, ainsi qu'on peut le constater dans les prolongations du moment narratif de la pensée ricoeurienne, chez les exégètes en général, et, de manière plus réflexive et moins immédiate, chez un Alain Thomasset dans sa remarquable tentative d'une poétique de la morale d'inspiration ricoeurienne.

La théologie politique tient cependant elle aussi très à cœur de Ricœur, elle rejoint le projet de Jürgen Moltmann dans sa *Théologie de l'espérance* (voir l'interprétation qu'en a tentée Ricœur avec son article intitulé « La liberté selon l'espérance » dans *Le conflit des interprétations*, article qui tente de relier la perspective philosophique de

<sup>7</sup> Une herméneutique philosophique de la religion : Kant » (1992), repris dans *Lectures* 3, p. 35.

<sup>8</sup> Notre questionnement porte ici sur Ricœur, mais nul doute qu'il pourrait s'appliquer, *cum grano salis*, au « nouvel âge herméneutique de la théologie » développé par Claude Geffré dans l'ensemble de son œuvre.

Kant et l'optique théologique de Moltmann) et ouvre de manière à la fois programmatique et fondamentale sur la dimension éthique et politique de la philosophie elle-même.

Or cette articulation de la théologie herméneutique et de la théologie politique n'est déjà pas sans poser question à son propre niveau. Qu'est-ce qui nous permet de passer directement de la première à la deuxième ? Ricœur n'est pas si clair à ce propos. Si l'on se place d'un point de vue herméneutique, c'est dans les textes bibliques eux-mêmes que le travail du lecteur découvrirait la dimension politique du message biblique. Mais comment élaborer la mise à distance critique des textes du passé afin de répondre vraiment aux questions politiques du lecteur et de son monde à lui ? On retrouve une difficulté symétrique si on se place d'un point de vue politique. A partir de quelles analyses et de quels questionnements politiques actuels en arrive-t-on à solliciter le sens des textes bibliques ? D'une part, Ricœur nous paraît passer de manière trop immédiate de l'herméneutique au politique, ou décider trop vite de la pertinence du biblique pour la politique actuelle. En cela, il n'a pas vraiment dépassé les apories du barthisme de gauche. D'autre part, la traduction de l'herméneutique des textes et de la philosophie politique en termes *directement* théologiques, permettant de faire état d'une *théologie* herméneutique et d'une *théologie* politique, suppose la mise en évidence de la pertinence propre du discours théologique comme tel. Cette élucidation demeure en jachère et en souffrance dans l'argumentation trop allusive du philosophe protestant.

Notre interrogation ne porte donc pas seulement sur le lien entre la théologie herméneutique et la théologie politique. Elle nous conduit à nous demander comment il serait possible de faire l'impasse sur la constitution spécifique du discours théologique, y compris dans sa dimension spéculative, entendu au sens le plus faible et plus basique (pour parler de Dieu et le nommer, pour pouvoir dire « selon la Bible, Dieu dit que », il faut faire de la théologie, se risquer à utiliser le mot Dieu comme un mot de notre langue et de notre monde, ce qui va au-delà de la simple théologie herméneutique et se situe en amont de la seule théologie politique). Ce travail spéculatif (ou plus simplement réflexif) de la théologie comme discours sur Dieu est-il définitivement *condamné, récusé, barré* ? La déconstruction ricoeurienne de la gnose, comme méconnaissance du pouvoir éthique de la liberté et comme chute dans la nature d'une origine métaphysique, déconstruction magistralement pratiquée à propos du pseudo-concept de péché originel en 1960, doit-elle être interprétée, sollicitée et revendiquée comme une *condamnation sans retour* de toute théologie dogmatique, qui ne se ramènerait pas à une combinaison *directe* de la théologie herméneutique et de la théologie politique ? Aucune médiation n'est-elle donc possible ici, qui permettrait non seulement de comprendre la possibilité du passage entre l'herméneutique et la théologie politique, mais de rendre justice, en définitive, à l'idée même d'une théo-logie ? Pour pouvoir parler d'une théologie herméneutique et d'une théologie politique, ne faut-il pas, en amont, savoir ce qu'il y a lieu d'entendre par l'acte même de théologiser ?

La question se pose donc déjà au plan logique, de façon très élémentaire. Or, plus profondément, la problématique n'est pas seulement celle de l'acte de théologiser, mais la possibilité même de pouvoir et de devoir parler rationnellement *de Dieu*, comme objet visé par la théologisation. La théologie herméneutique semble pouvoir se satisfaire d'une reprise de l'herméneutique des textes et des symboles, telle que l'avaient balisée la *Symbolique du mal* d'une part, les écrits ricoeurien ultérieurs sur le monde du texte, la métaphore vive et l'identité narrative d'autre part.

A ce niveau plus explicitement théo-logique, deux lignes d'interprétation semblent s'offrir ici à nous :

1. De manière positive, on pourrait dire qu'en amont de la théologie herméneutique, la nomination de Dieu, loin de se limiter à une nomination narrative et poétique de Dieu, présuppose une idée de Dieu sur laquelle il y a lieu de débattre. Telle serait, dans ce cas, la légitimité d'une théologie spéculative au meilleur sens du terme. Ce meilleur sens reste cependant un sens faible, car au sens fort, proprement théologique, pour qu'une telle nomination puisse humainement se produire, devenir un fait culturel ou social, encore faudrait-il que Dieu lui-même se donne à connaître, se nomme à nous. Admettons toutefois que le philosophe critique, fidèles au scepticisme kantien sur ce point, ne voie aucune possibilité ni aucune nécessité de franchir ce pas. Il est frappant de constater cependant que les théologiens dont Ricœur discute le plus ici quand il est question de théologie politique (Moltmann et Pannenberg, avec l'ombre de Barth derrière eux) ont bien été obligés de présupposer, d'une manière ou d'une autre, un Dieu qui se révèle lui-même, par son auto-révélation historique. Et même Bultmann, dont Ricœur semble vouloir élargir et renouveler plutôt que désavouer l'inspiration herméneutique, n'a pas pu se passer de formules-clefs comme l'agir de Dieu ou Dieu comme la réalité qui détermine tout.
2. De manière plus réservée et plus critique, conformément à ligne du scepticisme évoquée plus haut, on pourrait alors comprendre, au contraire de l'hypothèse précédente, que la théologie spéculative ressortit à la tentation de l'onto-théologie et qu'elle ne peut donc qu'être l'objet d'un soupçon et d'un rejet. Dans ce cas, l'idée et le projet mêmes d'une théologie spéculative sont de part en part illégitimes.

A première vue, l'opinion de Ricœur est bien résumée par la deuxième hypothèse. C'est d'ailleurs cette hypothèse qui a conduit certains auteurs (notamment Ch. Theobald) à parler ici d'un scepticisme typiquement protestant chez Ricœur. Ricœur lui-même, tout à sa quête d'une ontologie éthique de la liberté, soulignera, en 1990, toujours dans la préface de *Soi-même comme un autre*, que l'autonomie de la philosophie suppose et exige le refus de tout « amalgame onto-théologique » (p. 37). Mais, comme nous le verrons, la solution ricoeurienne, par sa subtilité, semble échapper à toute objection massive.

4. *La conception ricoeurienne des relations entre philosophie et théologie : « Le statut de la Vorstellung dans la philosophie hégélienne de la religion » (1985) ; « Fides quaerens intellectum : antécédents bibliques ? » (1990)*

Deux articles de 1985 et 1990 fournissent une clef philosophique décisive au questionnement poursuivi jusqu'ici.

Dans le premier article (*Lectures 3*, p. 41-62), Ricœur discute la célèbre distinction hégélienne entre la représentation (*Vorstellung*) et le concept (*Begriff*). Il met surtout en relief la différence entre l'interprétation qu'en donnent la *Phénoménologie de l'Esprit* et les *Leçons sur la philosophie de la religion*. Pour faire court, disons que dans la *Phénoménologie*, la représentation concerne avant tout les figures de la religion, alors que dans les *Leçons* berlinoises, plus tardives, Hegel a passé de l'herméneutique biblique à l'herméneutique de la dogmatique chrétienne, en sa structure trinitaire (p. 59). Or c'est bien dans ce passage que se produit le glissement de l'herméneutique de la religion à la spéculation théologique. Or le problème est bien celui-ci : dans la

*Phénoménologie*, Hegel, impatient, ne se satisfait pas de l'impuissance de la représentation à briser la dialectique de la figuration, c'est pourquoi il a besoin de passer au niveau supérieur du concept. Dans les *Leçons* de Berlin, au contraire, Hegel a enfin compris que la philosophie n'est pas un savoir supérieur à celui qui s'énonce dans les figures religieuses. Le savoir absolu a besoin des figures de la représentation pour pouvoir se déployer. C'est donc une illusion, plaide Ricœur, de vouloir couper la pensée spéculative, propre à la philosophie, de l'herméneutique repré-sensative de ses figures. Herméneutique et spéculation, loin de s'opposer, s'enchâssent et se fécondent (p. 60s).

La philosophie de la religion, comprise selon le dernier Hegel, ne fait donc pas du savoir une spéculation onto-théologique séparée de la représentation, de l'herméneutique des symboles et des mythes, mais une pensée s'appuyant incessamment sur une herméneutique. Ainsi, « penser Dieu » n'est pas une répétition étroitement exégétique ou homilétique des textes de l'Écriture, mais une dialectique incessante de la représentation figurative et de la spéculation. Sur un point important, Ricœur donne donc ici enfin une réponse convaincante à une des questions qui se posait dans son œuvre : la philosophie spéculative n'est pas à rejeter, car, loin de s'opposer à l'herméneutique des textes, elle en constitue bien plutôt la répétition nécessaire et féconde. Mais alors, si cela est vrai, quelle différence convient-il d'établir entre la philosophie spéculative et la théologie elle-même ? N'était-ce pas le problème des hégéliens de droite, au XIX<sup>e</sup> siècle, qui pensaient pouvoir traduire directement la philosophie de la religion des *Leçons* de Berlin en une théologie dogmatique trinitaire bien formée ?

Dans le deuxième article, Ricœur franchit un pas de plus, en dévoilant sa dette envers le geste anselmien. Notons pourtant que la manière dont il assume une telle dette est volontairement limitée. Ricœur affirme en effet d'entrée de jeu vouloir s'en tenir « aux sources bibliques de l'argument anselmien » (p. 327) et il précise même que dans cet article, il se concentrera sur les seules sources hébraïques, remettant à un autre article l'examen des sources proprement chrétiennes de l'argument (cf. le texte « D'un Testament à l'autre » (1992), qui conclut *Lectures* 3). Il est frappant de voir qu'il feint d'ignorer la discussion *systematique* qui, depuis Karl Barth dont il est par ailleurs si proche, a conduit à interroger la preuve anselmienne en sa structure théologique même et non seulement sur la base de ses sources bibliques ou hébraïques. De ce point de vue, le renvoi initial que fait Ricœur à Eberhard Jüngel (dans son ouvrage majeur *Dieu mystère du monde*) est un peu trompeur, car la déconstruction des preuves de l'existence de Dieu, chez Jüngel, ne se limite évidemment pas à un retour aux sources bibliques, mais à une élaboration systématique de leur possible signification.

Certes, le projet ricoeurien n'a pas varié, sur le fond : il s'agit toujours pour lui (comme déjà à la sortie de *La Symbolique du mal* et dans la déconstruction du pseudo-concept de péché originel, mais en se tournant cette fois vers l'argument anselmien) d'entrer dans un « nouveau dialogue de la pensée avec les sources bibliques situées en amont de l'argument lui-même » (*ibid.*). *L'invocation du Nom de Dieu, appelé comme un Tu*, va donc tenir lieu ici de présupposition – biblique et hébraïque – à l'argument anselmien.

Fort heureusement, Ricœur, en s'appuyant sur la traduction et les commentaires du *Proslogion* de Michel Corbin (commentaires qui doivent beaucoup à la réception critique de l'*Anselmbuch* de Barth), prend immédiatement en compte la différence entre le recours aux sources bibliques et la pensée comme telle : « L'argument anselmien n'enchaîne pas directement sur la foi biblique, mais sur un travail de pensée séculaire resté jusqu'à présent intérieur à la foi et qui, pour la première fois, se veut autonome,

sans pourtant renier sa dépendance à l'invocation, laquelle demande de recevoir cette intelligence – donc cette autonomie – à titre de don » (p. 330).

Selon Michel Corbin, il s'opère chez Anselme une très subtile et très fondamentale distinction entre le Nom I, lieu de l'invocation biblique de Dieu comme Tu (*quo nihil majus cogitari potest*), et le Nom II (*quo nihil melius cogitari potest*, « Toi dont rien de meilleur ne se peut penser »), résultant du travail du concept à l'intérieur de la foi. C'est sur cette distinction, et la dialectique qu'elle génère, que Ricœur appuie sa propre méditation philosophique. Car, à la différence de l'insensé, qui croit pouvoir démembrer le Nom I et le Nom II, il importe de comprendre que le Nom II, qui désigne l'excès par rapport au désirable, enveloppe le Nom I, qui désigne, lui, l'excès par rapport au pensable. C'est que la pensée, loin d'être abstraction conceptuelle, implique la recherche, et donc le désir (p. 332). Dieu n'est donc pas seulement transcendant à la pensée, mais également suréminent face à tout désir.

La suite du texte est magnifique et impressionnante. Mieux vaut donc y renvoyer le lecteur plutôt que d'en risquer un résumé mutilant et caricatural, risque que nous avons déjà assez encouru dans les lignes qui précèdent. Nous fascine et nous interroge, ici, la *double trajectoire biblique et spéculative* poursuivie par l'auteur.

Il montre d'abord (p. 333-343) comment, dans les Ecritures, se fraie un itinéraire de pensée allant de l'auto-présentation de Dieu à son invocation, de son invocation à sa nomination et de sa nomination à son « attestation d'existence » (p. 337). Ce dernier concept contient la pointe de l'argumentation ricoeurienne, en même temps qu'il en indique sans doute l'aporie. Ricœur en revient en effet, une fois de plus, à la question de l'ontologie, *question* qui était bien le soubassement de l'argument anselmien et de la déconstruction moderne de l'argument ontologique de l'existence de Dieu. Or Ricoeur veut échapper aux pièges de la métaphysique et de l'onto-théologie, mais sans jeter l'ontologie avec l'eau du bain. C'est pourquoi il parle explicitement d'une attestation d'existence. Dieu n'est pas, au sens d'une ontologie plate, mais il se découvre à nous comme existant au travers du témoignage. Sous l'influence implicite de Levinas, Ricœur accomplit un pas de plus : l'attrait pour l'ontologie risquerait de nous faire manquer l'écart entre le « Je suis » hébraïque et l'être grec : il faut donc penser la vocation de l'homme comme la réponse à un mandat et, en conséquence, « maintenir la métaphysique du Nom dans l'orbe éthique du mandat » (p. 342). Ricœur semble vouloir échapper de la sorte à l'onto-théologie, comme métaphysique de la présence (au sens de Derrida) et à toute spéculation métaphysique. Le prix à payer consiste non seulement dans le repli sur la catégorie du témoignage, mais aussi dans l'éthicisation de la portée du Nom<sup>9</sup>.

Dans un deuxième trajet (p. 343-354), Ricœur peut alors reprendre la question de l'autonomie de l'intelligence par rapport à l'expérience de la foi. D'une manière analogue à ce qu'il avait proposé dans l'essai sur le mal de 1986, il recourt ici aux catégories existentielles et pragmatiques à la fois de l'objection, de la lamentation et de la contestation, pour montrer que, dans la Bible, Dieu n'est jamais un Dieu en soi, mais toujours un Dieu qui nous appelle et qui se propose à notre obéissance pratique. Par un biais plus pratique, la boucle est ainsi bouclée, qui nous conduit de la nomination de

---

<sup>9</sup> Rapidement dit, cela fait penser à deux héritages historiques du barthisme : le barthisme de droite a privilégié le témoignage contre l'argument (cf. Stanley Hauerwas) ; le barthisme de gauche (cf. Georges Casalis) a privilégié l'éthicisation et la politisation de la théologie. Reconnaissons que la pensée de Ricœur ne se laisse pas réduire à ces deux erreurs, ne serait-ce que parce qu'il maintient vivante la tension entre ces deux positions et surtout parce qu'il résiste à la subordination fidéiste de l'argument au témoignage. Il y a aurait cependant beaucoup à creuser sur ces points.

Dieu, avec la transcendance et la suréminence qui la rendent possibles, à une éthique du témoignage, de l'obéissance et de la résistance.

### 5. Bilan et questions

Prolongeant ces réflexions post-anselmiennes, Ricœur admet donc finalement « qu'une authentique pensée spéculative est déjà *impliquée* dans la nomination de Dieu » (« D'un Testament à l'autre » (1992), in *Lectures 3*, p. 364). Nous avons trouvé pour une bonne part réponse à notre question liminaire. Il y a bien place, au cœur de la théologie herméneutique, pour de la pensée spéculative. Mais sans doute cette réponse peut-elle paraître encore trop timide et trop partielle. Car « l'*union* du figuratif et du spéculatif dans le discours *chrétien* » (p. 365), si elle se donne à penser avant les grands développements théologiques conciliaires, est-elle une implication du discours biblique, ou peut-elle conduire à une élaboration spécifiquement et proprement théologique ?

Le philosophe protestant reste la plupart du temps sur le seuil de cette question. Avec de bonnes raisons philosophiques. Mais il n'est pas sûr que le théologien même protestant (j'allais dire : surtout protestant) puisse se satisfaire de cette réserve et de ce scepticisme<sup>10</sup> Car à bien des égards, le scepticisme ricoeurien entretient une dette apparemment irréductible avec deux lieux centraux de la pensée protestante dans sa version réformée : l'affirmation origininaire de la priorité du principe scripturaire sur tout autre principe théologique (le fameux *sola scriptura*), et la réticence face à toute spéculation théologique qui contreviendrait au principe susmentionné. Pour notre part, nous pensons que la particule exclusive du *sola scriptura* fait système avec les autres principes théologiques de la Réforme (*sola gratia, solus Christus, sola fide*, sans oublier la transcendance infinie de Dieu qui se tient en amont de ces principes) et qu'il y a donc place, dans notre rapport intrinsèquement traditionnel, herméneutique et éthique aux Écritures, pour une dialectique théologique, un questionnement critique et un penser spéculatif incessants. Une telle conclusion, en sa fragilité programmatique, ne saurait cependant se comprendre comme une objection à l'encontre des propositions stimulantes de Paul Ricœur : elle entend baliser plutôt une réflexion renouvelée sur une articulation du travail théologique et du travail philosophique qui ne se contente pas d'un penser à *partir* des sources bibliques de la foi ou d'une *répétition* des « conclusions » exégétiques. Nous appelons ainsi de nos vœux une réflexion théologique qui prenne toujours à nouveau le risque d'un travail de la pensée à même les questions « spéculatives » et éminemment pratiques de Dieu, du monde, du mal et de la liberté.

© Denis Müller

(professeur d'éthique à la faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Lausanne)

[www.contrepointphilosophique.ch](http://www.contrepointphilosophique.ch)

Rubrique Philosophie

25 octobre 2006

---

<sup>10</sup> Cela a été bien vu par Christophe Theobald dans son analyse critique montrant le scepticisme très typiquement protestant de Ricœur, cf. « La règle d'or chez Paul Ricœur », *Recherches de science religieuse* 83/1, 1995, p. 43-59. Sur nos questions au sujet de Ricœur, cf. aussi notre ouvrage *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie-critique-reconstruction*, Paris, Le Cerf-Labor et Fides, 1997 (Passages), p. 307-328. Le présent article entend creuser et prolonger certaines de nos remarques d'alors.

*Ouvrages de Ricœur utilisés dans cet article :*

*Philosophie de la volonté \*\* Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*, Paris, Aubier-Éditions Montaigne, 1960.

*Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.

*Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

*Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, 1994.