

*Ce texte a été écrit par Paul Ricœur pour accompagner le volume Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso, (Buenos Aires : Docencia y Almagesto, 1990) qui réunit 6 de ses textes traduits en espagnol. Il a été publié en épilogue du volume sous le titre « El caracter hermeneutico comun a la fe biblica y a la filosofia ».*

*Il n'a jamais été publié en français, langue dans laquelle P. Ricœur l'a écrit, et conservé dans ses archives.*

En signe de reconnaissance à l'adresse de mes amis argentins, qui ont bien voulu rassembler *pour la première fois* les plus importants de mes essais d'herméneutique biblique, je me propose de préciser dans cette préface les rapports que j'aperçois entre l'herméneutique philosophique de mes principaux ouvrages et ce que je viens d'appeler herméneutique biblique. Parler dans les deux cas d'herméneutique, c'est tenir l'interprétation pour le chemin commun aux deux entreprises. Par interprétation, j'entends le développement sensé et réfléchi de la compréhension spontanée que nous avons de nous-mêmes dans notre relation avec le monde et les autres humains. Ce que l'interprétation ajoute à la compréhension consiste dans les longs détours par les objectivations que constitue le monde des signes, des symboles, des œuvres orales et écrites, sans lesquelles la compréhension resterait obscure et confuse et ne se distinguerait pas du sentiment.

Mais, entre l'herméneutique philosophique et l'herméneutique biblique, les différences sont considérables, en ce qui concerne tant la compréhension spontanée que l'interprétation médiatisée par les objectivations qu'on vient de dire.

Au plan philosophique, la compréhension dont il est question est la compréhension de soi-même commune à tous les humains, sans distinction de confession religieuse ou non religieuse. Quant aux médiations qui élèvent la compréhension au rang de l'interprétation, elles passent par des objectivations également communes à tous les humains : ainsi, dans mon dernier travail en cours, intitulé *Soi-même comme un autre*, je considère successivement les médiations linguistiques par le moyen desquels l'homme se reconnaît comme sujet parlant, les médiations pratiques qui en font un sujet agissant et souffrant, les médiations narratives qui font de chacun le narrateur de sa propre vie, les médiations éthiques, qui, à travers les prédicats du bon, du juste, de l'obligatoire, font de nous des êtres responsables. Ainsi considérée, la philosophie est fondamentalement une anthropologie philosophique, centrée davantage sur l'agir que sur le savoir théorique. Même si une ontologie est impliquée dans cette recherche, ce n'est pas une ontothéologie ; et cela pour deux raisons. D'abord, l'être impliqué par cette anthropologie philosophique reste l'être de l'étant que nous sommes, par opposition avec l'être des vivants, l'être des choses (etc...) En outre, l'être pris en tant que tel, se distribue selon de multiples significations (substance, acte et puissance, être vrai ou faux, etc.) selon les fameuses déclarations d'Aristote sur l'équivocité de la notion d'être en tant qu'être. Il en résulte que l'être en tant qu'être, même élevé au rang de la plus haute des catégories spéculatives, ne saurait être confondu avec le Dieu des religions. Il n'est pas surprenant, dès lors, que l'ascétisme de l'argumentation qui marque, je crois, toute mon oeuvre philosophique, conduise à un type de philosophie dont la nomination

effective de Dieu est absente et où la question de Dieu, en tant que question philosophique, reste elle-même tenue en suspens.

En revanche, dans la mesure même où je défends mes écrits philosophiques contre l'accusation de crypto-théologie, je me garde, avec une vigilance égale, d'assigner à la foi une fonction crypto-philosophique, ce qui serait assurément le cas si on attendait d'elle qu'elle "bouche les trous" creusés par les multiples apories sur lesquelles, selon moi, débouchent des problèmes tels que celui de l'identité de soi à travers le temps ou les dilemmes moraux ouverts par les conflits de devoirs. A cet égard, je me garde d'appliquer au rapport entre philosophie et foi biblique le schéma *question-réponse*. Comme si la foi apportait ses propres réponses aux questions que la philosophie poserait et laisserait ouvertes. D'abord, il faut avouer que la philosophie est aussi souvent répondante que la foi est questionnante, que ce soit à l'égard de mystères tels que l'origine du mal, ou que ce soit à l'égard de la prétention de la philosophie de conférer à ces thèses le statut de la fondation dernière. Une chose est, à mon avis, de répondre à une question, au sens de résoudre un problème posé, – une autre de répondre à l'appel de l'Autre, au sens religieux que je vais préciser, c'est-à-dire de correspondre à la conception de l'existence que cet Autre propose et offre comme un don. Pour creuser la différence entre les deux sortes de réponses, j'aimerais insister sur la différence entre problème et appel. Un problème, c'est ce que *nous* formons et formulons, en philosophie comme en mathématiques; en revanche, un appel est *reçu*, comme ne venant pas de nous, mais, pour le croyant juif ou chrétien, d'une Parole recueillie dans les Ecritures, et transmise par les traditions issues de ces dernières selon une multiplicité de voies suscitées elles-mêmes par la diversité primitive de ces Ecritures dont aucune n'épuise la richesse originare de la Parole.

Creuser un tel écart entre la raison philosophique et la foi biblique n'équivaut pas pour autant à professer un fidéisme religieux. Tous les essais ici réunis témoignent du contraire. Ils donnent corps à ce qui mérite d'être appelé une *intelligence de la foi*. Cette intelligence est suscitée par la "nomination de Dieu" qui distingue le poème biblique à l'intérieur de ce qu'on pourrait appeler au sens large discours poétique. Le discours poétique, au sens étymologique du mot, se tient au niveau, non plus des arguments, comme en philosophie, mais des *sources* de création et de régénération de notre être profond. Le discours biblique est en ce sens une sorte de discours poétique. Il dit le poème de la création et de la régénération. En ce qui concerne notre être moral, ce discours n'ajoute rien aux obligations et aux interdictions pour lesquelles la raison commune a compétence. Il concerne plus fondamentalement la capacité originare que reçoit l'homme d'entrer dans la problématique morale. En ce sens, Kant avait raison de lier la "religion" au pouvoir-être moral, sans porter atteinte au caractère rationnel de l'impératif catégorique. Le thème de la religion, pour Kant, c'est bien la régénération de notre pouvoir-faire, à un niveau de radicalité qui est celui-là même où opère le mal, considéré comme maxime de toutes les maximes mauvaises.

La sorte de discours poétique en quoi consiste le discours de la foi, est spécifié venons-nous de dire, par la nomination de Dieu. Or c'est précisément en tant que *nomination de Dieu* que la foi appelle une intelligence spécifique. En effet, même si on admet à la suite de William James, qu'il

existe quelque chose comme une expérience religieuse – sentiment de dépendance absolue, confiance illimitée en dépit de toute raison de désespérer, ouverture sur un horizon de possibilités inouïes,... cette expérience passe par le langage. Une foi qui n'est pas dite, reste non seulement muette mais informe. Or, en passant par le langage des hommes, le discours de la foi revêt une multitude de formes. Dans plusieurs des essais ici rassemblés, je souligne l'importance des genres littéraires, dans lesquels s'articule de façon tout à fait originale le discours biblique : récits, lois, prophéties, hymnes, écrits de sagesse. Cette articulation appelle l'intelligence à un triple titre : on peut s'attarder sur un genre, par exemple le récit, pour y discerner comment, à travers lui s'opère de façon originale la nomination de Dieu. On peut aussi considérer l'effet d'intertextualité qui résulte de la contamination d'un genre par l'autre. Mais on peut encore se rendre attentif à la sorte de « retrait » du Nom, non seulement hors de chacun des genres pris séparément ; mais hors du cercle que tous ensemble ceux-ci forment. Retrait qui ouvre le texte à l'infini, à l'inverse de la fermeture liée à la clôture du canon des Ecritures. L'intelligence que suscite l'approche des Ecritures bibliques par la voie littéraire des genres dans lesquels la foi biblique s'articule mérite d'être appelée herméneutique, dans la mesure où le rapport texte-lecteur engendre un travail interminable d'interprétation. Le lecteur, ici, c'est chaque fois une communauté confessante qui se comprend elle-même en interprétant les textes qui fondent son identité. Un cercle, qu'on peut appeler cercle herméneutique, s'établit ainsi entre les textes fondateurs et les communautés d'interprétation. Dans la mesure où la compréhension des textes fondamentaux est, comme toute autre compréhension, finie, bien plus, dans la mesure où les textes fondateurs eux-mêmes véhiculent des interprétations elles-mêmes finies de la Parole qu'elles transmettent, l'intelligence de la foi est affectée d'un caractère "historique" insurmontable. Pour chaque croyant, l'appartenance à une communauté d'écoute et d'interprétation reste un hasard transformé en destin à travers un choix raisonné poursuivi tout au long d'une vie.

Dans les lignes qui précèdent, j'ai tenu à marquer l'écart entre herméneutique philosophique et herméneutique biblique, afin de donner un tour plus dialectique aux échanges qui ne manquent pas de se produire entre l'une et l'autre, dès lors que c'est le même homme qui se livre à l'une et à l'autre. Ce sont ces échanges que nous allons maintenant explorer.

J'aimerais explorer trois types d'échanges sans exclure d'autres modalités dialectiques qu'une histoire millénaire n'a pas manquée de porter au jour.

Sur un plan purement méthodique, une modalité d'échange résulte inévitablement du fait qu'il s'agit de part et d'autre d'herméneutique, au sens défini au début de cette présentation, à savoir l'élévation de la compréhension à l'interprétation, à la faveur des objectivations diverses qui médiatisent une compréhension naïve. L'herméneutique biblique paraît alors subordonnée à l'herméneutique philosophique en tant qu'herméneutique appliquée. Mais, comme je le dis dans un essai consacré à ce problème dans *Du texte à l'action* ("Herméneutique philosophique et Herméneutique Biblique » p. 119 suiv.), c'est précisément en traitant l'herméneutique biblique comme une herméneutique

appliquée à une catégorie bien précise de textes, les textes bibliques, que l'on fait apparaître un rapport inverse entre les deux herméneutiques. L'herméneutique biblique présente en effet des traits si originaux que le rapport s'inverse progressivement, l'herméneutique biblique se subordonnant finalement l'herméneutique philosophique comme son propre *organon*. L'essentiel de la différence, on l'a vu, tient à la fonction kérygmatisque - le mot kérygme ne signifiant rien d'autre que proclamation - exercée dans les textes bibliques par la nomination de Dieu, laquelle nous est apparue tantôt investie chaque fois dans des genres littéraires distincts, tantôt circulant entre ces genres dans le grand intertexte biblique, tantôt se soustrayant, par « retrait » du Nom, à l'emprise de chacun de ces modes de nomination pris séparément, comme aussi bien dans l'ensemble symphonique que, pris ensemble ils constituent à l'intérieur de l'enceinte du canon. Tel est le premier type d'échange, à un niveau purement méthodique, que j'aperçois entre l'herméneutique philosophique et l'herméneutique biblique.

A un niveau moins formel, une dialectique vivante me paraît s'exercer entre ce que j'appellerai la *motivation* de l'homme croyant et l'*argumentation* de l'homme philosophe. Par motivation, j'entends quelque chose de plus qu'un phénomène psychologique ou sociologique, à savoir l'effet de ressourcement exercé par l'appel de l'Autre et par la réponse d'un Soi consentant. A travers cette image de la source, je désigne le dynamisme intérieur qui éveille le sujet pensant à ses capacités existentielles les plus propres.

J'ai fait allusion une première fois à ce phénomène lorsque j'ai noté, comme en passant, que la nomination de Dieu spécifiait le discours de la foi à l'intérieur du genre poétique. C'est sur l'appartenance du discours de la foi au *poétique* en général que je veux maintenant insister plutôt que sur les traits distinctifs du discours de la foi. Il suffit de pousser un peu plus loin les remarques faites plus haut sur le rôle de la religion chez Kant, comme « régénération » de la volonté. Il s'agit en fait de beaucoup plus que de la volonté, à savoir de l'ensemble des capacités créatrices de l'homme, y compris l'imagination. Si, en effet, on peut parler, comme je le fais dans l'une ou l'autre des conférences ici rassemblées, de la "chose du texte" à propos de la Bible, c'est pour signifier l'*être nouveau* proposé sans contrainte au récepteur du texte. En ce sens, le rapport entre foi et philosophie reflète une dialectique plus profonde, celle entre la *poétique de l'existence* et l'*argumentation de l'intellect*. Pour préciser ce rapport, je prendrai l'exemple de la dialectique de l'amour et de la justice. Les deux notions n'appartiennent pas au même régime de pensée : l'amour relève de la poétique de la pensée, comme l'atteste la forme littéraire du *Cantique des Cantiques*, des *Béatitudes*, ou de l'hymne paulinien à l'*agapé* dans I Cor. 13. La justice, en revanche, est une notion morale que les philosophes n'ont cessé d'élaborer de Platon et Aristote, jusqu'à John Rawls, en passant par Kant. Vivre bien, avec et pour les autres, dans des institutions justes, c'est dans cette formule que se résume, selon moi, une éthique raisonnable. L'amour n'en fait pas partie, dans la mesure où le régime poétique de la pensée dont il relève est autre que son régime argumentatif. L'*Agapé* biblique relève d'une économie du don de caractère méta-éthique que la Bible rattache à la nomination de Dieu. C'est dans ce sens que Pascal assignait la charité à un ordre transcendant à celui des corps et à celui des esprits pris ensemble. Maintenant qu'une dialectique de l'amour et de la justice résulte de ce décalage entre le plan poétique et le plan argumentatif, cela est non seulement inévitable mais souhaitable, si la justice ne doit pas s'enfermer dans des codes juridiques rigides et finalement

inhumains. Mais le rapport entre amour et justice n'exprime à son tour que partiellement le rapport entre le plan poétique et le plan argumentatif. L'économie du don embrasse d'autres aspects de la création que l'ordre éthique. Elle concerne l'appartenance au monde en tant qu'*événement* d'exister, ainsi que l'appartenance au langage en tant qu'*événement* de parole. L'*agapè* est le porche royal qui ouvre sur la création considérée dans toutes ses dimensions et sous tous ses aspects.

Je voudrais terminer par un troisième type de rapport entre foi biblique et pensée philosophique ; c'est celui qui, pendant des siècles, a absorbé toute l'attention et que je veux remettre ici à sa place par rapport aux deux modalités antérieures de la dialectique entre foi et raison. Il s'agit du rapport que Hegel a résumé dans sa philosophie de la religion dans la confrontation entre *pensée figurative (Vorstellung)* et *pensée conceptuelle (Begriff)*. La philosophie, en effet, n'apporte pas seulement l'argumentation, c'est-à-dire une manière de raisonner en enchaînant des propositions, mais l'élévation des représentations au concept. Or la foi biblique est, au sens précis du mot, sans concepts. Même quand nous parlons de création, de rédemption, de sanctification, ces abstractions théologiques sont post-philosophiques ; elles présupposent le passage par le concept. Or cette rencontre avec le concept était inévitable, dès lors que la foi biblique juive et chrétienne surgissait dans les marges d'une ère culturelle déterminée par la pensée grecque. Sans être un point de départ pour ce croisement culturel, la traduction de la Bible en grec, traduction attribuée à ceux qu'on appelle les Septante - est à la fois le symptôme et le symbole de cette rencontre qui a déterminé pour une grande part le destin de l'Occident. De ce croisement entre foi biblique et philosophie grecque a résulté un double mouvement. D'un côté, la foi biblique a connu un puissant développement conceptuel et systématique qui a atteint sa première apogée avec la Patristique grecque puis latine. Ce développement mérite pleinement le titre de *théologie*, terme que nous n'avons jamais employé jusqu'à présent, préférant parler de *foi biblique* (ou de discours biblique) en un sens plus exégétique que théologique. Or la théologie n'a pu atteindre de tels sommets sans faire des emprunts considérables à la philosophie, principalement néo-platonicienne et plus tard aristotélicienne. De son côté, la philosophie a vu son programme s'étendre dans les mêmes domaines que la théologie, quitte à emprunter à cette dernière une partie de sa problématique sous le nom de théologie rationnelle ou naturelle. Mon intention n'est aucunement de condamner ce double développement. La culture de l'Occident en est pour une grande part issue. Plus essentielle me paraît la considération suivante : si, comme il semble, après la critique de Kant et l'assaut féroce de Nietzsche, le projet de théologie naturelle se trouve à la fois condamné du dehors et épuisé du dedans, le temps n'est-il pas venu de reconduire à son origine l'intelligence de la foi, sur une base plus exégétique que théologique, tandis que la philosophie de son côté est sommée de renoncer à son *hybris* totalisante et fondationnelle ? Mais cette nouvelle séparation entre intelligence de la foi et anthropologie philosophique, à laquelle ma propre oeuvre fait justice, ne met pas fin pour autant à la tâche de la foi biblique d'être une foi pensante, dès lors que le monde culturel à laquelle elle ne cesse d'appartenir a été une fois pour toutes éduqué au concept. Opposer Jérusalem à Athènes est parfaitement vain. C'est pourquoi l'intelligence de la foi, dont il ne cesse d'être question dans cette préface, ne peut pas ne pas intégrer les outils réflexifs et conceptuels qu'elle doit à cette culture d'origine grecque. En ce sens, c'est en son sein même qu'une foi pensante doit poursuivre le dialogue de la représentation et du concept. Nous sommes ainsi ramenés au point de départ de cette méditation, à savoir le caractère herméneutique

commun à la foi biblique et à la philosophie. Les trois dialectiques que nous venons de parcourir - au plan méthodique, au plan existentiel, au plan conceptuel - n'annoncent aucune confusion nouvelle entre philosophie anthropologique et intelligence de la foi. Cette triple dialectique, selon moi indépassable, atteste seulement qu'une philosophie, conçue comme anthropologie philosophique, et une intelligence de la foi, entendue comme exégèse des écritures bibliques, se savent appartenir à ce que Jean Greisch dénomme du terme heureux de "âge herméneutique de la raison".

Paul RICOEUR