

# L'exégète, le théologien, l'herméneute et le poète : *Lectures de l'Écriture et registres de discours*

## 1<sup>ère</sup> partie : Écritures et procès de parole

Jacques Sys

### Introduction : un foisonnement de registres de discours

Les lectures de la Bible se démultiplient en fonction de ses destinataires<sup>1</sup>. Pour le croyant elle sera « parole de Dieu », parole qui exerce pour celui qui confesse une « foi biblique », individuellement et collectivement, une « fonction révélatrice », pour reprendre l'expression de Paul Ricœur. Mais cette fonction est *contextualisée*, au sens où les Écritures sont lues dans la clôture d'un « canon », la canonicité étant la mesure de la légitimité de ce discours « révélateur » qu'est la Bible ; nous aurons l'occasion de voir quelle est ici la fonction du magistère et de son discours propre, celui qui définit et circonscrit les limites de l'Écriture. Cet écrémage historique laisse de côté un immense champ littéraire que l'on désigne sous le vocable d'apocryphes ; ceux-ci, contrairement à ce qu'on pourrait imaginer, ne sont jamais oubliés. Ils poursuivent leur travail en sous-œuvre, parfois pendant des siècles. Que l'on songe, par exemple, à la popularité médiévale de l'Évangile de Thomas... ou plus récemment aux vrais-faux étonnements suscités par la récente publication de l'Évangile de Judas, l'un des nombreux textes gnostiques. Ceci implique qu'il y ait, derrière le Magistère, avec lui ou contre lui, l'exégète, le philologue, celui qui a en charge l'établissement des textes et leur fiabilité. L'exégèse s'émiette en une myriade de formes de discours qui eux-mêmes évoluent et changent avec le temps... nous aurons l'occasion de le constater en étudiant les aventures du texte même de Spinoza et Richard Simon à l'exégèse contemporaine. Le « texte même » demande en effet des outils de lecture, ces derniers étant mouvants et étroitement dépendants de l'état des sciences auxiliaires et de l'historiographie. Ainsi aurons-nous l'analyse des sources littéraires, des genres littéraires, l'histoire des formes, etc. Et puis il y a l'immense glacié de la théologie, biblique ou dogmatique, qui a pour tâche ou fonction de « reconstruire » l'Écriture en fonction de ses pré-requis doctrinaux ; là encore le Magistère joue un rôle considérable. Il ne faut pas oublier non plus les effets induits des lectures de l'Écriture, notamment sous la forme de commentaires, qu'il s'agisse de la tradition midrashique, des quatre sens de l'Écriture, ou bien encore de la *lectio divina* pratiquée individuellement ou collectivement dans la tradition monastique. L'un des exemples les plus fameux de ce type de lecture est celui proposé par Paul Claudel dont les commentaires bibliques ont été rassemblés en deux forts volumes sous le titre *Le poète et la Bible*. Enfin, il nous faut prendre en compte la « tradition » ... qui, en régime catholique au moins, est partie intégrante de la Parole dont elle représente le retentissement ... mais là encore le magistère intervient pour décider de ce qu'est ou de ce que n'est pas la tradition. La tradition peut, nous le verrons, être conçue autrement, non pas « top down », mais « bottom up » et représentant la stratification ou l'accumulation des « reprises du sens » par les générations successives des communautés confessantes (cf. Ricœur). A cela nous proposerons d'ajouter la dimension *responsive* : l'objet biblique tel qu'il se déploie dans notre

culture suscite des réponses, au-delà même des communautés croyantes, dans le domaine littéraire et artistique. L'ensemble de ces registres de discours constituent l'objet culturel qu'est la Bible qui transcende ainsi les limites du « Livre » pour devenir le lieu ou l'espace structurant de la culture.

## **L'architecture biblique et la fonction architectonique de la Bible : *la double articulation.***

### *Le monument et son principe architectonique*

La Bible est en premier lieu un « monument » au sens où elle représente l'un des textes fondateurs de ce qu'il est courant d'appeler « notre civilisation », ou « la civilisation occidentale », et cela indépendamment de toute adhésion. Au sens le plus fort du terme, la Bible est *monumentale*. Elle occupe un espace, et peut-être l'essentiel de l'espace littéraire, culturel, et artistique. Elle fonde cet espace, tout en l'occupant. En ce sens, elle est l'horizon de nos représentations et de nos imaginaires. Elle n'est donc pas littérature, elle est *écriture/Ecriture*.

Comme le dit Françoise Mies dans *Bible et Littérature*<sup>2</sup> : « La Bible n'est pas seulement le livre des croyants et des exégètes ». Si elle est « parole de Dieu », la Bible n'en est pas moins *écriture* au sens où elle « met en intrigue » l'homme et son Dieu, l'expression étant empruntée à Paul Ricœur. En ce sens, la Bible est éminemment aux sources des conditions de possibilité d'une *écriture* ... et au-delà, par la force même de sa puissance narrative, elle est devenue « une sorte de matrice des cultures littéraires postbibliques » (Mies, p. 6). Si la Bible est écriture et source principale des imaginaires occidentaux<sup>3</sup>, elle est à ce titre *monumentale* : au sens étymologique, elle *rappelle*, elle « réduit à mémoire » quelque chose qui est de l'ordre de la fondation, de l'ordre d'un *espace architectonique* dont la fonction, nous allons le voir, est de *faire cela en mémoire de* ... Il y a, dans cette monumentalité, conjonction d'un espace et d'un temps, ce qui produit ainsi ce que Bakhtine appelle un « chronotope » dont nous pouvons suivre les développements, les transformations, et les ruptures.

Je propose de commencer par interroger la notion de *principe architectonique* à laquelle nous venons de faire allusion, et cela dans l'intention de saisir comment la Bible « peuple » ou occupe l'espace représentationnel occidental. Le mot *architectonique* vient à la fois de l'architecture, de l'histoire de la philosophie (Martial Guérout), de la philosophie kantienne<sup>4</sup> et de celle de Leibniz. Je l'entendrai plutôt d'un point de vue *herméneutique*, comme ce qui fait « tenir ensemble » un système, la « focale » autour duquel il s'organise, ou bien encore son centre de gravité (en note : que l'on pourra aussi comprendre du point de vue du schématisme transcendantal). En second lieu, le principe architectonique définit un système axiologique d'orientation et/ou de construction du réel. Il correspond en partie à ce que Bakhtine appelle « forme architectonique » ; dans *Esthétique et théorie du roman*, Bakhtine dit explorer la forme comme « forme esthétiquement signifiante » :

« Notre problème principal est ici le suivant : comment la forme, entièrement réalisée dans un certain matériau, devient-elle néanmoins la forme d'un contenu, se relate axiologiquement à lui, ou, en d'autres termes, comme la forme compositionnelle, c'est-à-dire l'organisation du matériau, réalise-t-elle une forme architectonique, c'est-à-dire l'unification et l'organisation des valeurs cognitives et éthiques. »<sup>5</sup>

Plus loin il donne à cette quête une dimension phénoménologique (et même peut-être herméneutique), ou du moins liée à une philosophie du comprendre qui poserait que comprendre une œuvre (ou un document de la vie) revient à *se* comprendre devant cette œuvre :

« Dans la forme, *je me trouve moi-même*, je trouve mon activité productrice de mise en forme axiologique, *je sens intensément mon geste créateur de son objet*, et cela pas seulement dans l'œuvre première, pas seulement dans la création première, mais aussi dans la contemplation de l'œuvre d'art : *je dois, dans une certaine mesure, m'éprouver comme créateur de la forme, pour pouvoir réaliser une forme esthétiquement signifiante, en tant que telle.* »<sup>6</sup>

Nous retrouvons là aussi ce que Ricœur ou Levinas appelleraient un « monde possible ». Ce second point montre que la Bible ne saurait être considérée simplement en elle-même, dans l'objectivité de sa clôture en tant que « Livre » ; elle doit ainsi être saisie selon la multiplicité de ses ancrages dans la réalité culturelle qui est la nôtre. En d'autres termes, on ne peut la concevoir hors de sa *réception*, de même qu'il n'est pas possible de mettre à part les *réponses* qu'elle suscite en chacun des moments de l'histoire. J'ai donc un « objet complexe », qui, au-delà de sa réalité scripturaire, tend à devenir un espace culturel, et à se développer dans la série de ses « retentissements » à la manière où John-Henry Newman définit la croissance et le développement d'une idée. Dans *The Development of Christian Doctrine* il postule une "méthode" de la Révélation :

« The prophetic Revelation is a process of development : the earlier prophecies are pregnant texts out of which the succeeding announcements grow ; they are Types » [...] « It is not that first one truth is told, then another; but the whole truth or large portions of it are told at one, yet only in their rudiments, or in miniature, and they are expanded and finished in their parts, as the course of Revelation proceeds. »<sup>7</sup>

Pour Newman, l'idée est en effet un principe vivant qui obéit aux lois de la croissance, au sens quasiment organique du terme, ce sens étant ensuite étendu aux structures sociales. Le schème ou le « germe » de l'idée se développe avec ou contre d'autres « germes » (on songe aux *raisons séminales* d'Augustin) qu'il lui faudra soit s'approprier, soit détruire dans cette espèce de « guerre des idées » où toutes cherchent à parvenir au statut d'idéologie dominante : « it grows when it incorporates, and its identity is found, not in isolation, but in continuity and sovereignty. »<sup>8</sup> La Révélation chrétienne et donc la Bible deviennent ainsi des « quasi-objets », un réseau complexe de résonances qui définissent et délimitent ce qu'on a pu appeler la « culture occidentale » dont la dominante est, qu'on le veuille ou non, chrétienne. Mais ce sont des termes qu'il nous faudra tenter de définir. Pour l'instant, tenons-nous en à la notion de « monumentalité » biblique et à celle de « retentissement » ou de croissance, autant de termes qui incluent, outre le Livre lui-même, la multitude des discours ou registres de discours qui l'accompagnent et en circonscrivent l'objet dans sa réalité contextuelle.

En fonction de ce qui vient d'être dit, nous pouvons distinguer deux niveaux ou deux grandes articulations dans la définition de la Bible en tant qu'objet culturel ou en tant que « quasi-objet » : une dimension centripète qui nous tourne vers le texte lui-même et sa constitution et une dimension sinon centrifuge, du moins de l'ordre du *retentissement* qui déploie l'architectonique du texte vers la série des « réponses » qui lui sont adressées par les diverses pratiques esthétiques, philosophiques, littéraires, et autres composants de la « culture ».

#### *La première articulation : l'architectonique du texte*

La première articulation est celle de l'architectonique du texte lui-même, dans la clôture de son canon, mais aussi dans sa genèse historique et dans la série des strates qui ont constitué sa structure littéraire. Il s'agit ici du texte tel qu'en lui-même, et nous aurons l'occasion d'y revenir longuement. Nous aurons à prendre en compte dans notre réflexion, du jeu et de la dialectique

entre l'établissement des textes, leur canonicité, et la série des questions-réponses apportées par l'ensemble des sciences et des savoirs convoqués autour des textes, autour de la Parole telle qu'elle se donne par la médiation de l'écrit. La philologie, l'exégèse, l'histoire des formes, la critique littéraire, entrent (ou devraient entrer) en résonance avec la parole qu'elles contribuent à constituer tout en lui répondant par le biais du face à face qu'elles impliquent. Mais il nous faut ajouter à cela la série des « clés » de lecture du texte, en d'autres termes, l'histoire des herméneutiques mises en jeu pour accéder au « sens » de la parole qui se donne dans le Livre. Il y a bien sûr la série historique des herméneutiques qui ont ponctué les lectures bibliques de Philon d'Alexandrie jusqu'au XVIIIe siècle, et puis il y a l'herméneutique philosophique contemporaine qui se veut un « art du comprendre ». On la distinguera de l'exégèse critique et historique au sens où la première, s'appuyant ou ne s'appuyant pas sur la seconde, est quête du « faire sens » et du « comprendre » ; comme le dit Paul Ricœur dans la conférence d'introduction aux actes du Colloque *Exégèse et Herméneutique* :

« L'herméneutique, ou théorie de l'interprétation, n'a pas de lien exclusif avec l'exégèse. Elle veut être la théorie de ce que c'est que comprendre en relation avec l'explication des textes en général. Si donc l'herméneutique peut être appelée la partie réfléchie ou réflexive de l'exégèse, en tant qu'espace théorique elle déborde largement l'exégèse même systématisée. ... C'est donc une théorie générale du sens en relation avec une théorie générale du texte qui définit l'amplitude de l'herméneutique générale. »<sup>9</sup>

La relation entre exégèse et herméneutique est, nous le verrons, complexe. Mais ce niveau de lecture doit, lui aussi, être intégré dans les « résonances » de l'objet-Bible au sens où nous venons de le définir. A cette dimension vient naturellement s'ajouter la théologie biblique dont la fonction est d'opérer le lien entre théologie au sens propre et l'exégèse. Nous sommes ici dans la région de l'intelligence de la foi biblique, la théologie étant elle-même, comme le dit Jean-Yves Lacoste, enracinée dans les Ecritures « comme sur un corpus de textes eux-mêmes théologiques, que sa plus haute ambition est de rendre totalement lisibles »<sup>10</sup> Ceci correspond aux quatre tâches que Dietrich Ritschl assigne à la théologie : Clarification et compréhension des textes ; cohérence et tensions entre les textes bibliques et les positions des églises ; la « correspondance généalogique ou l'enracinement du discours et de l'agir actuels des croyants dans le message biblique » ; et enfin la construction ou la stimulation d'idées nouvelles.<sup>11</sup> Nous pourrions également citer Paul Ricœur qui, dans son article « Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole », distingue cinq lieux depuis lesquels s'énonce la *Parole* :

1) Toutes les affirmations des théologiens reposent sur la conviction que Dieu rencontre l'homme comme parole; nous parlons de la "Parole de Dieu".

2) Le christianisme est, à titre primaire, la compréhension de cette Parole en tant qu'elle "devient chair".

3) Le témoignage de la première communauté chrétienne constitue une forme de la parole, la Parole de la prédication, comme lieu où l'événement du Christ est reconnu lui-même comme parole.

4) La prédication actuelle est à son tour l'actualisation de cette parole première, primaire, dans une nouvelle Parole intelligible pour notre temps.

5) Le travail des exégètes et des théologiens est à son tour une sorte de discours sur ces quatre discours successifs, avec la finalité ultime de reconquérir et de réaffirmer la signification de la Parole originelle qui met en mouvement cette suite de paroles. Ainsi, le travail du théologien apparaît lui-même comme un dernier discours portant sur la connexion interne et intime entre Parole de Dieu, Dieu comme Parole en Christ, la Parole de la prédication primitive et son actualisation dans la prédication moderne. En ce sens, toute théologie est une théologie de la Parole. Mais la théologie méritera plus

spécifiquement ce titre, si elle s'efforce de ressaisir comme un unique procès ce qui est présenté à l'état dispersé.<sup>12</sup>

Ce discours recoupe les quatre tâches de la théologie définies plus haut, mais montre avec encore plus de précision (et de passion !) l'articulation entre « l'un et l'autre Testaments » et le discours théologique qui est ici placé sous la catégorie de la Parole ... une Parole qui se déploie en acte ... On voit aussi comment le texte biblique se trouve « pris » dans ce Ricœur appelle aussi « un procès de parole », qui en est le retentissement depuis ce qu'il faut bien appeler le centre kérygmaticque du message biblique (vu ici sous l'angle chrétien). Ricœur part d'un point de vue protestant, mais sa conception dynamique de la Parole divine objet inchoatif d'appropriation par le croyant n'est pas si éloignée – à quelques nuances importantes, tout de même – de la définition catholique de la Parole de Dieu comme l'effet cumulé de la Bible et de la tradition. La différence entre les deux conceptions concerne le rôle du magistère. Mais l'important pour nous est ce rapport de « retentissement » entre exégèse, discours théologique, et reprise pastorale. La nature de cette tension et de ce dynamisme entre ces divers registres est d'ordre *kérygmaticque*, le kérygme chrétien étant pour nous, par son effet d'appel et de « convocation du sujet », le *principe architectonique* de cette première articulation.

#### *La deuxième articulation : retentissement et réponse*

Il convient, dans cette relation (souvent difficile) de cerner un autre niveau, un autre degré du principe architectonique, du tenir ensemble de la Parole et de la Tradition. Nous sommes conduits, par le biais de la notion de *retentissement depuis un centre révélé*, c'est-à-dire depuis un « procès de parole », à prendre sérieusement en compte la série des réponses apportées au Livre par les civilisations (ou la civilisation) qui s'y rattachent, au-delà des reprises effectuées par le théologien ou par celles énoncées par le magistère. Ceci implique une définition plus extensive de la tradition qui englobe ce que l'on appelle « culture ». C'est un truisme de noter que le principe directeur de la civilisation occidentale est très largement biblique, même s'il ne l'est pas exclusivement. L'*idée*, telle que la définit Newman, a progressivement structuré la conscience et les représentations occidentales qui ont eu tendance, au moins pendant un millénaire et demi, à s'inscrire elles-mêmes dans les marges du Livre dont elles constituent d'une manière ou d'une autre, un « midrash » ou à tout le moins une « reprise du sens » qui, de génération en génération, tisse l'espace-temps occidental. La logique de ce processus est celle, disions-nous, du *retentissement*, c'est-à-dire de l'amplification à partir d'un centre dont nous avons dit qu'il est kérygmaticque ; mais cette *amplificatio* n'est pas un prolongement mécanique du Livre : elle est dialectique, au sens où les productions humaines – en l'occurrence les productions artistiques – sont à considérer comme autant de *réponses* au Livre. Les deux concepts structurants sont ici ceux de retentissement et de réponse. On notera que ces deux concepts mettent en jeu une dynamique dialogale qui relève, comme nous le disions précédemment, à la fois d'une force centrifuge (ce qui est le cas de l'amplification, du procès et du retentissement) et d'une force centripète (ce qui est le cas de la réponse), en d'autres termes, ce qui est orienté *ad intra* et ce qui rayonne *ad extra*, pour reprendre une terminologie stoïcienne. Dans les deux cas nous sommes dans l'ordre de la *ressaisie*, de l'*appropriation*, et de la *reprise du sens*.

Prenons, à titre d'exemple, l'espace ou les espaces sacrés. L'église, la cathédrale, sont un mode de réponse à la révélation qu'elles contribuent à « monumentaliser » ; le lieu du culte en est graduellement arrivé à s'intégrer à la substance textuelle et discursive de la révélation chrétienne pour former par accumulation ou stratification un « tout » cultuel, culturel et spirituel. Nous pourrions (et c'est ce que nous ferons plus loin) poursuivre cette méditation en déclinant l'ensemble des arts intervenant dans cette situation de réponse et de retentissement à la révélation : la liturgie, la poétique, la musique, la peinture, la statuaire, le vitrail, le vêtement, la

décoration, etc. qui s'inscrivent dans le « résonnement » de la Parole, et donc du Livre. Chacun de ces éléments contribue, dans son registre propre, à fonder ce que Dominique Iogna-Prat appelle « une sacralité chrétienne ». <sup>13</sup> Le croyant voit et reconnaît dans le « temple fait de mains d'hommes », à la fois l'image ou la représentation de l'église pérégrinante et de ses lieux saints, et une projection de la Communion des saints, de la Jérusalem céleste ou du Corps du Christ dont chaque constituant est une « pierre vive » articulée au principe directeur qu'est le Christ, tête ou chef de ce corps mystique, et pierre angulaire du temple céleste. Ce rapport dialectique du dedans et du dehors, de ce qui – pour reprendre une expression de Urs von Balthasar – rayonne « depuis et vers », vient nourrir la construction de la sacralité chrétienne. D. Iogna-Prat cite à ce propos une lettre de Paulin de Nole dans laquelle il propose une exégèse monumentale en rapportant le bâtiment et ce qui le constitue en tant que monde à l'élaboration du temple intérieur qui consiste, dit-il, « à tirer de notre substance, fragile et terrestre, un matériau digne d'être posé sur la pierre angulaire », et d'être « inséré dans le mur du Temple céleste ». <sup>14</sup>

### *La fonction révélatrice et l'ordre de la manifestation*

Le travail qui est ainsi effectué sur le texte et à partir du texte met en valeur un « procès de parole » d'autant plus prégnant que la Parole divine est, pour les religions dites du Livre, Révélée. Que faut-il entendre par là ? Qu'est-ce donc que la notion de Révélation pour l'exégète, le théologien, le philosophe et le poète ?

Je propose de suivre un moment la réflexion de Paul Ricœur sur la notion de révélation et de la prolonger en direction des deux grandes « articulations » que nous venons d'évoquer. Dans « Herméneutique de l'idée de révélation » <sup>15</sup>, Ricœur aborde la question du révélé sous l'angle de la *manifestation*. Deux aspects de la manifestation sont mis en rapport : « Le premier versant regarde vers l'espace de manifestation des choses, le second regarde vers la compréhension que l'homme prend de lui-même quand il se laisse régir par les choses manifestées et dites. » (p. 36). Il s'agit rien moins que conquérir « un nouveau concept de vérité comme *manifestation* » (p. 37); et du même coup ruiner les prétentions de la philosophie à la transparence et à l'indépendance et dégager ainsi la véritable *dépendance* de l'homme qui ne soit pas synonyme d'hétéronomie. Le philosophe nous demande ainsi de laisser « être l'espace de manifestation des choses, avant de nous retourner vers la conscience du sujet pensant et parlant » (p. 37).

La notion phénoménologique de manifestation est couplée à l'un des concepts les plus importants de l'herméneutique ricœurienne, celui de *dépendance*. Le programme qu'il se donne vise à la restauration de la notion de dépendance contre la prétention à l'indépendance de la philosophie. L'une des affirmations les plus puissantes de Ricœur est une appropriation de la parole de l'Évangile, « Qui voudra sauver sa vie la perdra »; transposé dans le régime de la réflexion cela donne : « Qui voudra se poser en conscience constituante, manquera son destin. » (p. 52). Ce dessaisissement de la conscience ou ce dépouillement est amené par trois concepts préparatoires :

(1) La conscience est le « point aveugle de la réflexion »; l'Ego doit se perdre pour se trouver car toute réflexion est médiate. Dans un même mouvement Ricœur inclut la catégorie du témoignage dans la structure de la réflexion, celle-ci devant par nécessité se faire interprétation. Ce premier concept de réflexion médiate doit beaucoup à Jean NABERT, notamment son *Désir de Dieu*

(2) Le second concept est celui d'*appartenance*, emprunté à GADAMER. Il permet de critiquer l'idéal de scientificité revendiqué par Husserl. L'erreur de l'idéalisme husserlien est d'avoir inscrit l'intentionnalité dans la relation sujet-objet. Au contraire, « la déclaration de l'herméneutique est pour dire que la problématique de l'objectivité présuppose avant elle une relation d'inclusion qui englobe le sujet prétendument autonome et l'objet prétendument adverse. » (p. 45). La réflexion

est « critique », c'est-à-dire qu'elle est toujours une « réflexion seconde », elle survient comme « crise » « au sein d'une expérience qui nous porte et nous constitue proprement en sujet de cette expérience. » (p. 45).

(3) Le troisième concept correspond dans l'ordre « subjectif » à celui de « monde du texte » dans l'ordre objectif, et ce concept est celui d'*appropriation* (c'est-à-dire « l'acte même de se comprendre devant le texte » p. 46). Ainsi le « soi » est-il constitué par la chose du texte.

A partir de ces concepts préparatoires, il nous est possible de reconstruire le concept de « fonction révélatrice » tel qu'il est employé par Ricœur dans l'article que nous étudions. En effet, dans la mesure où nous nous comprenons « devant les textes » qui nous confrontent, et que par l'appartenance culturelle qui nourrit nos pré-jugés (au sens gadamérien), nous pouvons nous les approprier, alors se dégage une dimension nouvelle de la notion de révélation qui s'appuie sur celle de « fonction poétique ».

La parole révélée nous atteint à travers des livres puisque nous appartenons à une culture du livre. Or il se trouve que certaines formes de discours ont une fonction révélatrice ; tel est le discours poétique. Ricœur suit dans cette section la réflexion conduite dans *La métaphore vive* et dans *Temps et récit*. Il y a, dit-il, une fonction poétique du discours qui est essentiellement une fonction référentielle plus primitive que celle, de premier degré, de la description qui peut être soumise à vérification empirique. Le langage poétique et lui seul « nous restitue une *appartenance* à un ordre des choses qui précède notre capacité de nous opposer ces choses comme des objets faisant face à un sujet. C'est sur cette émergence du fond d'appartenance sur les ruines du discours descriptif qu'est ordonnée selon moi la fonction poétique du discours » (p. 40). Le discours poétique libère la référence métaphorique, avec lui nous ne disons pas ce que sont les choses mais « comme quoi nous les voyons » (p. 40). Ainsi émerge « comme une Atlantide » le « sol primordial de notre existence », « l'horizon originaire de notre être-là ». La fonction poétique incarne un concept de vérité qui ne relève plus de la vérification mais de la manifestation, en d'autres termes, « un laisser-être ce qui se montre » (p. 41). Et ce qui se montre est « une proposition de monde, d'un monde tel que je puisse l'habiter pour y projeter un de mes possibles les plus propres » (p. 41). Ceci n'est pas dit dans un sens religieux mais dans un sens capable d'entrer en résonance avec les aspects de la révélation biblique. Et surtout avec *la chose du texte*, ce qui nous permet de « placer les expressions originaires de la foi biblique sous le signe de la fonction poétique » (p. 41). La chose du texte biblique, la proposition de monde qui se déploie devant le texte est *monde nouveau, Alliance nouvelle, Royaume de Dieu* ; ainsi apparaît, par cette suspension de la référence aux objets, le monde de notre enracinement originaire. Ricœur conclut que « c'est le sens a-religieux de la révélation qui nous aide à restituer le concept de révélation biblique dans toute sa dignité. ... Si la Bible peut être dite révélée, cela doit être dit de la 'chose' qu'elle dit, de l'être nouveau qu'elle déploie. La révélation est un trait du monde biblique. » (p. 42).

Mais Ricœur va plus loin. A ce concept de dépendance et à son corrélat textuel-poétique correspond l'un des aspects majeurs de sa philosophie et pour tout dire, de son anthropologie, le concept de *dessaisissement* ou de *dépouillement de la conscience*. On pourrait même parler de la dimension « kénotique » de la pensée de Ricœur. Il s'agit donc de s'exposer au texte et de « recevoir de lui un soi plus vaste » (p. 46). Mais la compréhension de soi doit dépasser le niveau simplement littéraire du texte, de l'œuvre et de monde de l'œuvre ; ce sera la fonction de la catégorie du *témoignage* d'opérer ce dépassement. Cette notion introduit la dimension de la contingence historique qui rebute tant de philosophes. Pour Ricœur cette catégorie « règle le dessaisissement, le lâcher-prise de la conscience et occupe sur le versant 'subjectif' de l'herméneutique de la révélation une position stratégique similaire à la catégorie du *poétique* sur son versant 'objectif'. » (p. 47). Dans le témoignage la réflexion concrète rencontre ce que Nabert appelle « l'affirmation originaire qui me constitue plus que je ne la constitue », et cette affirmation qui a tous les caractères d'une « affirmation absolue de l'absolu » est quelque chose d'intérieur qui ne peut s'exprimer au dehors : « elle est l'acte qui accomplit la négation des limitations qui

affectent la destinée individuelle. Elle est *dépouillement*. » (p. 48). Cette affirmation correspond, selon nous, à la catégorie de l'*aveu* dans le vocabulaire de la théologie, et notamment ce que saint Thomas appelle « l'aveu de l'être ». Le témoignage place donc la réflexion devant le paradoxe « qu'un moment de l'histoire est investi d'un caractère absolu » (p. 49). Là le mouvement intérieur de dépouillement et de dessaisissement de la conscience est « conduit et réglé par l'interprétation des signes extérieurs que l'absolu donne de lui-même » (p. 49). Il y a convergence de ces deux mouvements, de ces deux exégèses, de soi-même et des signes extérieurs. Le lecteur pressent que cette « réflexion concrète » de Ricœur est sous-tendue par une christologie implicite et par une définition plus évangélique que levinasienne de la catégorie du témoignage. Ce dont il est question ici, toujours implicitement, c'est la ressaisie du « moment christique » à travers la singularité du parcours terrestre de Jésus. Bien entendu, Ricœur aurait protesté violemment contre une telle lecture de son article, mais il n'empêche que sa méditation est marquée du sceau de ce qu'il nomme dans *Le conflit des interprétations*, la « pensée kérygmatique ».

Mais revenons à la notion de témoignage. L'objet du témoignage est à la fois événement et sens. C'est ce que proclament les confessions de foi hébraïques et chrétiennes. Mais ce moment de fusion « est évanouissant » ; l'interprétation est requise par le témoignage lui-même, puis la critique du témoignage, car un témoignage peut être vrai ou faux ; l'interprétation est par ailleurs appelée par une dialectique encore plus fondamentale, celle « du témoin et des choses vues » : on peut être témoin de choses vues, et « témoigner que », mais on peut aussi « témoigner de », c'est-à-dire que le témoignage « s'affranchit tellement des choses vues qu'il se concentre dans la qualité d'un acte, d'une œuvre, d'une vie, qui est en elle-même le signe de l'absolu. » (p. 50). Nous allons alors vers le martyr. Et vers un renversement des catégories juridiques car c'est le témoin qui devient l'accusé et le juste doit mourir. (Serviteur souffrant, Socrate, Jésus). « C'est ce destin tragique de la vérité hors de nous et dans une histoire toute contingente, qui peut accompagner le mouvement de dépouillement par lequel la réflexion se dessaisit des illusions de la conscience souveraine. Elle le fait en intériorisant la dialectique du témoignage dont elle recueille la trace dans la contingence de l'histoire. » (p. 51). En résumé, il y a donc trois moments dialectiques du témoignage: événement et sens, vrai et faux témoignage, témoignage sur les choses vues et témoignage de la vie. Ces trois moments « trouvent leur écho, leur retentissement dans le mouvement d'une réflexion qui renonce à la maîtrise de la conscience » (p. 51).

Nous pouvons provisoirement conclure que la « double articulation » entre retentissement et réponse que nous avons tenté de définir dans cette première partie entre en résonance avec les concepts herméneutiques de manifestation, de dépendance et de dépouillement évoqués par Ricœur dans le cadre de sa méditation sur la « fonction révélatrice » du texte biblique. Nous allons, sur cette base, proposer dans une prochaine livraison, une herméneutique de la notion de réponse qui essaiera de mettre en relief les modalités du « dialogue engagé » avec la Bible.

---

<sup>1</sup> Pour une étude détaillée de ce point on pourra se reporter à mon livre, *Les imaginaires christologiques*, Presses Universitaires du Septentrion, 2000.

<sup>2</sup> Françoise Mies, ed., *Bible et littérature. L'homme et Dieu mis en intrigue*, Presses Universitaires de Namur et Editions Lessius, 1999.

<sup>3</sup> La Bible, disait Blake, est « le grand code de l'art »... formule reprise par Northrop Frye dans son livre *The Great Code* dont nous reparlerons plus loin.

<sup>4</sup> Kant, on le sait, a développé une conception architectonique de la pensée, sous la forme d'un « système d'orientation » où les concepts dépendent de la manière dont ils sont reliés aux trois grands axes d'orientation de la pensée, à savoir l'âme, le monde et Dieu. Ainsi la raison est-elle architectonique et la philosophie doit être comprise comme système, l'architectonique étant « la systématique des connaissances par raison pure ». D'autre part, Kant attire l'attention sur ce qui « fait système », c'est-à-dire de ce qui « de son simple agrégat fait un système ». On notera la dimension « organique » de ces définitions, chaque élément d'une structure (ou du moins de ce qu'on appellera plus tard une structure) étant saisi dans sa relation aux autres dans un espace et un temps donnés. Ce « faire système » qui définit la fonction architectonique peut être étendu ou appliqué à tout objet culturel autre que les systèmes philosophiques ou les systèmes de pensée. La Bible est un tel objet, ne serait-ce que du côté de son organisation propre.

<sup>5</sup> Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman* [1975] Gallimard, collection TEL, 1978, p. 69.

---

<sup>6</sup> *Esthétique et théorie du roman*, *op. cit.*, p. 70. Les italiques sont de l'auteur. Dans son introduction, Michel Aucouturier rappelle que Bakhtine s'est opposé au formalisme qui tendait à « bannir des études sur l'art toute spéculation abstraite sur le beau, et plus généralement tout a priori philosophique » ; pour Bakhtine, au contraire, l'objet esthétique ne peut se déduire des propriétés du matériau, mais doit être posé « comme la réalité empirique d'une 'attitude créatrice' de la conscience... » (p. 11).

<sup>7</sup> J.H. Newman, *The Development of Christian Doctrine* [1843], Longmans, 1903, p. 64.

<sup>8</sup> J.H. Newman, *The development of Christian Doctrine*, *op. cit.*, p. 38-39.

<sup>9</sup> *Exégèse et herméneutique*, Collectif, Editions du Seuil, collection « Parole de Dieu », 1971, p. 47.

<sup>10</sup> Jean-Yves Lacoste, Ed., *Dictionnaire critique de théologie*, PUF, Quadrige, 2002, article « Théologie », p. 1140. Voir aussi dans le même ouvrage l'article « théologie biblique » de Paul Beauchamp.

<sup>11</sup> Dietrich Ritschl, article « Théologie » de l'*Encyclopédie du protestantisme*, sous la direction de P. Gisel, PUF, Quadrige, 2006, p. 1403-1404.

<sup>12</sup> *Exégèse et herméneutique op. cit.*, p. 301-302.

<sup>13</sup> Dominique Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Editions du Seuil, 2006.

<sup>14</sup> Dominique Iogna-Prat, *La Maison Dieu*, p. 70.

<sup>15</sup> Paul Ricœur, « Herméneutique de l'idée de révélation », dans *La Révélation*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1984.