



HAL
open science

Ricœur et la question de la révélation

Gilles Marmasse

► **To cite this version:**

| Gilles Marmasse. Ricœur et la question de la révélation. 2011. halshs-00785582

HAL Id: halshs-00785582

<https://shs.hal.science/halshs-00785582>

Preprint submitted on 6 Feb 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Ricœur et la question de la révélation

Je souhaite examiner la question de la révélation chez Ricœur à partir de son article intitulé « Herméneutique de l'idée de révélation ». Cet article, paru une première fois en 1977, vient d'être republié dans le deuxième volume des *Écrits et conférences*, qui visent, précisément, à rassembler les textes de Ricœur devenus introuvables¹. L'article sur la révélation amène Ricœur à reprendre, en une configuration originale, un nombre impressionnant de thèmes développés dans ses premières œuvres (comme par exemple celui de la nécessité, pour la philosophie, de recourir aux mythes déposés dans la culture) ou, plus récemment, au cours des années 1970 (comme par exemple ceux du témoignage et du « monde du texte »). L'article sur la révélation peut donc se lire comme une sorte de bilan d'étape dans le cheminement intellectuel de Ricœur. En même temps, en raison de son horizon théologique, Ricœur le présente comme une sorte d'aboutissement. Il fait état de l'émotion qui le saisit face au thème de la révélation, mais aussi de la conscience qu'il a des difficultés de son analyse et des risques qu'il prend en l'abordant sans détour : « La question de la révélation est au sens propre du mot une question formidable. [...] Je l'ai reçue aujourd'hui comme un défi qu'il fallait relever, sous peine de faire défaut à cette vertu de *Redlichkeit*, d'honnêteté intellectuelle, que Nietzsche déniait aux chrétiens. »² Un philosophe qui est aussi un croyant ne peut se dérober face à une telle problématique – d'autant qu'il y a du panache à l'affronter sans céder à aucune facilité³.

La question de la révélation est cependant rendue complexe par le fait que Ricœur, en la traitant, poursuit différents buts. Son étude est centrée sur la Bible mais elle n'est pas de nature théologique. Elle ne parle pas de Dieu lui-même, ni de l'attitude spécifiquement croyante, mais de ce qui se joue pour chacun dans la lecture de la Bible. Assurément, Ricœur s'expose de ce fait même à une double critique. Certains, du côté de l'athéisme, lui reprocheront de produire un discours qui n'a de sens et d'intérêt que pour les croyants, tandis que d'autres, du côté de la foi, lui reprocheront de gommer l'originalité de la révélation chrétienne. Mais Ricœur considère qu'il échappe à l'un et l'autre grief dans la mesure où il opte pour une attitude rigoureusement philosophique. En effet, il cherche à penser la révélation en général, et la Bible, sous sa plume, n'apparaît finalement que comme un exemple privilégié de discours révélant.

En outre, tout autant qu'un nouveau concept de révélation, c'est un nouveau concept de raison que Ricœur cherche ici à conquérir : une raison qui se sait interpellée par quelque chose de plus originaire qu'elle-même. Plus précisément, l'étude se donne pour but de récuser le divorce traditionnellement admis entre les « vérités révélées » et les « vérités de raison ». Ricœur dénonce une problématique qui opposerait « un concept autoritaire et opaque de la révélation au concept d'une raison prétendument maîtresse d'elle-même et transparente pour soi-même ». Il tend, à la fois, à montrer que la révélation n'est pas si irrationnelle qu'on le croit souvent, qu'elle ne requiert aucun *sacrificium intellectus*, et à établir que la raison n'est pas si indépendante non plus qu'on le pense habituellement, dans la mesure où elle répond à un témoignage qui la précède toujours déjà. C'est pour cela qu'il entend, d'un côté, réhabiliter le texte biblique à l'encontre des affirmations dogmatiques ecclésiales, de l'autre, mettre en évidence l'importance du témoignage, comme appel adressé à toute conscience.

Mon exposé suivra largement le plan de l'article. Je commencerai par montrer comment Ricœur présente les formes de la révélation de Dieu dans la Bible, puis j'étudierai

¹ Ricœur, « Herméneutique de l'idée de révélation » in *Écrits et conférences 2*, Paris, Seuil, 2010, p. 197 *sq.* Les références seront désormais données dans cette édition. Le texte est originellement paru dans P. Ricœur, E. Levinas, E. Haulotte, E. Cornélis et C. Geffré, *La révélation*, Bruxelles, Ed. des Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, p. 15-54.

² *Art. cit.* p. 197-198.

³ Cf. G. Vincent, *La religion de Ricœur*, Ivry-sur-Seine, Les éditions de l'atelier, 2008, p. 87 *sq.*

en quoi cette révélation peut, selon lui, prétendre à une certaine vérité, avant d'examiner son étude de la manière dont le texte biblique révèle son lecteur à lui-même.

1) L'analyse du discours de la révélation

Quel est le lieu de la révélation ? Pour Ricœur, le phénomène originaire de la révélation chrétienne n'est pas à situer au niveau des affirmations théologiques-dogmatiques comme par exemple : « Dieu existe » ou « Dieu est omnipotent ». En effet, pour lui, ces affirmations sont non seulement dérivées, de second rang, mais en outre contaminées par la théologie spéculative. La révélation, aux yeux de Ricœur, est à chercher dans les expressions par lesquelles les membres de la communauté croyante interprètent leurs expériences pour eux-mêmes et pour les autres. Ricœur invite donc à un déplacement du regard, qui doit se détourner des traités de théologie pour se tourner vers la Bible.

Comment la Bible, alors, révèle-t-elle Dieu ? Il convient, pour Ricœur, de se méfier de l'inclination qui porte à interpréter le discours biblique à partir du seul modèle prophétique. Dans les livres prophétiques, apparemment, c'est Dieu qui parle par la bouche de son envoyé. Le modèle prophétique est de ce fait même fascinant. Mais il risque tout autant d'induire en erreur, car il assujettit, dit Ricœur, le texte biblique à une conception de l'inspiration trop rudimentaire, comme si le prophète n'était qu'un porte-parole passif et dont on pourrait finalement faire abstraction. Le discours prophétique ferait ainsi entendre presque directement la voix de Dieu. En outre, en raison de son lien avec le dévoilement du futur, le modèle prophétique accrédite l'idée selon laquelle la révélation porterait principalement sur les desseins de Dieu pour les temps futurs. L'idée de révélation tendrait alors à se confondre fâcheusement avec celle du dévoilement de la fin de l'histoire. En définitive, si Ricœur ne récuse aucunement l'authenticité du discours prophétique, il considère qu'il serait illégitime d'en faire le paradigme de l'ensemble du discours biblique.

Si, en outre, on se laisse influencer par la théologie dogmatique, on est conduit à imaginer que la Bible présenterait une vérité univoque, cependant dans une gangue imaginative liée aux circonstances des interventions de ses porte-parole. Dieu serait un professeur de théologie qui malheureusement s'exprimerait par images – des images qu'il faudrait dès lors savoir dépasser pour accéder au discours divin originaire. Or une telle conception, dit Ricœur, ignore purement et simplement le texte biblique. Car celui-ci apparaît, bien plutôt, comme la révélation d'une expérience humaine qui a Dieu pour objet – et pour objet, plus précisément, Dieu en tant qu'il intervient dans le monde. Nous n'avons pas affaire à un Dieu qui dicterait le texte de sa révélation mais à des hommes qui confessent leur foi en Dieu. Et qui la confessent de manière inévitablement finie, c'est-à-dire située et non exempte de contradictions.

En effet, les expressions bibliques de la foi en Dieu relèvent de genres littéraires variés : prophéties, narrations, prescriptions éthiques, discours de sagesse, hymnes... Or il serait illusoire de penser que ces formes seraient extérieures et superflues, et qu'il faudrait remonter, au-delà d'elles, à un discours divin « pur ». Car, dans la Bible, Dieu se révèle toujours dans une situation de dialogue avec l'homme et, de ce fait, avec une expression déterminée. Certes, la révélation ne se réduit à aucune de ces expressions, justement parce que le discours croyant reconnaît que l'action ou la parole de Dieu le précède. Mais cette action ou cette parole ne se révèlent que dans la manière dont elle est reçue. Par exemple, à la narration est nécessairement liée une théologie qui célèbre Yahvé comme le grand libérateur, tandis qu'au discours de prescription est liée une théologie de l'élection et de la promesse. Bref : la forme de l'annonce détermine l'annonce.

Par ailleurs, pour Ricœur, ce serait une erreur de réduire, comme nous y invite encore une fois le modèle prophétique, la révélation à un discours intérieur, reçu dans l'intimité de la conscience. Il y a en effet une dimension objective de la révélation. Par exemple, pour de

nombreux auteurs bibliques, c'est dans l'histoire même du peuple hébreu que Dieu se manifeste. Dieu intervient alors non pas comme parlant mais comme agissant. La révélation porte sur des événements instituant, dont on confesse que Dieu y contribue de manière décisive. À titre d'illustration, Ricœur cite, à la suite de l'exégète allemand G. von Rad, le chapitre 26 du Deutéronome : « Les Égyptiens nous maltraitèrent, nous brimèrent et nous imposèrent une dure servitude. Nous avons fait appel à Yahvé le Dieu de nos pères. Yahvé entendit notre voix, il vit notre misère, notre peine et notre état d'oppression, et Yahvé nous fit sortir d'Égypte à main forte et bras étendu. »¹ Le texte biblique ne renvoie pas seulement à l'intériorité du prophète, en laquelle Dieu s'exprimerait lui-même, mais aussi au monde extérieur – un monde en lequel le croyant distingue des traces de Dieu. Ce qui se dit dans la Bible n'est pas tant la pensée intime d'hommes inspirés par Dieu qu'une série d'événements qui suscitent la confession de foi du peuple d'Israël.

Or le fait que la révélation soit multiple entraîne, pour Ricœur, deux effets. En premier lieu, elle n'est pas sans contradictions. Par exemple, le récit des événements fondateurs est orienté vers le passé et produit une certaine sécurité. À l'opposé, le prophète évoque souvent le futur, éventuellement sur un mode menaçant. Entre ces deux pôles, nulle synthèse rationnelle, nulle dialectique triomphante n'est possible. Seule l'espérance, dit-il, les fait tenir ensemble. En second lieu, le Dieu qui se révèle, précisément parce qu'il se manifeste toujours de manière particulière et finie, reste fondamentalement caché. L'épisode du buisson ardent est ici exemplaire, puisqu'il montre que Dieu ne se laisse pas nommer : « Entre le secret et la monstration se tient la révélation. »² En définitive, pour Ricœur, la révélation est indirecte et incomplète. Pour cette raison même, elle ne peut constituer un corps de vérité dont l'institution ecclésiastique pourrait se prévaloir. La révélation est essentiellement fragmentaire et d'une crédibilité qui n'est jamais entièrement établie.

2) Révélation et vérité

Qu'est-ce qui fait des textes bibliques une révélation à proprement parler, c'est-à-dire qu'est-ce qui autorise la Bible à revendiquer une certaine vérité ? Il faut en effet mentionner un reproche traditionnellement adressé à la Bible. Si l'on considère que n'est vrai que ce qui est empiriquement vérifiable, puisque l'objet du discours biblique ne répond évidemment pas à ce critère, alors on ne peut, dit-on, accorder de crédit à ce discours qu'au prix d'un renoncement à l'intelligence, d'un *sacrificium intellectus*. Or si tel est le cas, la notion de révélation, s'agissant du texte biblique, perd évidemment toute pertinence.

Peut-on cependant répliquer à l'objection d'irrationalisme adressée à la Bible ? Oui, répond Ricœur, à condition de conquérir un nouveau concept de vérité, à savoir celui de vérité comme manifestation. La thèse de l'article est que le texte et l'écriture ont une puissance de manifestation spécifique, qui se repère certes dans tous les textes, mais de manière spéciale et exemplaire dans la Bible.

Dans son argumentation, Ricœur cite tout d'abord trois concepts qu'il nomme « préparatoires » : ceux d'*écriture*, d'*œuvre* et de *monde du texte*³. L'écriture, tout d'abord, rend le discours autonome à l'égard de l'intention de son auteur et de son destinataire originel. À la différence du discours oral, le texte écrit se coupe de son auteur et de son interlocuteur premier. Comme le dit Platon dans le *Phèdre*, l'écrit est orphelin. Mais ce n'est pas forcément un malheur, si l'on considère qu'alors la place est libre pour un nouveau destinataire. C'est la raison pour laquelle nous pouvons nous sentir concernés par le texte biblique même si nous

¹ Cf. G. von Rad, *Theologie des alten Testaments I*, Munich, Kaiser, 1957 ; *Théologie de l'Ancien Testament I*, Genève, Labor et Fides, 1963, p. 112 sq.

² « Herméneutique de l'idée de révélation », p. 231.

³ Cf. A. Thomasset, *Paul Ricœur, une poétique de la morale*, Leuven, Peeters, 1996, p. 253 sq.

n'avons presque rien à voir avec l'univers dans lequel il est né¹. Ensuite, en tant qu'œuvre, le discours s'objective et se configure à partir d'une loi immanente. Il n'est plus tributaire du projet de l'auteur mais seulement de son organisation propre². C'est la raison pour laquelle la Bible conserve un sens pour nous. Enfin, le texte se réfère à un monde propre : non pas le monde réel mais celui qui est visé par le texte. Quand bien même, en effet, le texte se prétend réaliste, en fait il réinvente son référent³. La Bible, comme tout texte littéraire, redécrit le monde, elle s'affranchit de l'expérience immédiate de ses auteurs et la remplace par un monde inédit : précisément celui dans lequel Dieu intervient et s'adresse aux hommes.

C'est à partir de ces trois concepts préparatoires que Ricœur élabore sa théorie de la fonction « révélatrice », qu'il nomme ici « poétique », de la fiction littéraire – la notion de fiction littéraire étant entendue au sens le plus large, et donc incluant la Bible. L'œuvre littéraire, en effet, assure une opération qui se distingue de l'opération descriptive du langage ordinaire et du discours scientifique. Elle n'augmente pas notre connaissance des objets, mais nous restitue à un rapport aux choses distinct du rapport utilitaire usuel. La fiction décrit notre appartenance au monde d'une manière inédite. Elle nous affranchit du rapport de manipulation que nous entretenons avec les choses du monde et met précisément en question les concepts non critiqués d'adéquation et de vérification, qui sont issus du « souci » au sens heideggérien du terme. En lieu et place du monde du souci, le texte littéraire nous donne accès à un monde en lequel peuvent s'incarner des possibles jusqu'alors ignorés et inexploités. Le texte est de ce fait même à la jonction du théorique et du pratique. Je co-produis le monde du texte – ou plutôt je le co- imagine dans l'acte de lecture. Toutefois ce monde n'est pas fabuleux mais possible, et il m'appartient de le faire advenir en transformant le monde donné. Dans le cas de la Bible, ce monde nouveau – qui n'est en aucun cas un au-delà – s'appelle par exemple la nouvelle Alliance ou le royaume de Dieu prêché par le Christ. Je le fais advenir, précisément, en répondant à cet appel non contraignant qu'est la parole biblique. C'est en ce sens que le texte biblique, dans la perspective herméneutique déployée par Ricœur, peut revendiquer une certaine vérité : non pas parce qu'il est appuyé sur un Dieu qui existe bel et bien, mais parce qu'il manifeste un monde qui, dans l'expérience prosaïque quotidienne, est occulté.

3) La fonction révélatrice du texte à l'égard de son lecteur

Il s'agit enfin d'examiner la compréhension que l'homme acquiert de lui-même quand il se laisse interpellé par le texte. Il faut étudier cette compréhension, d'un côté, à propos du texte en général, de l'autre, à propos de la Bible en particulier.

S'agissant du premier point, Ricœur met en avant, une nouvelle fois, trois concepts préparatoires : le *cogito médiatisé par un univers de signes*, l'*appartenance* et l'*appropriation*.

En premier lieu, le concept de *cogito médiatisé par un univers de signes* signifie que je ne me connais-moi-même que par l'intermédiaire des œuvres de la culture. Cette thèse s'oppose à l'idée cartésienne selon laquelle je serais immédiatement clair à moi-même. Pour Ricœur, il n'y a d'auto-interprétation possible qu'à partir des schèmes proposés par la culture et notamment par les œuvres écrites. Ces dernières sont donc constitutives de mon identité.

En deuxième lieu, le concept d'*appartenance*, que Ricœur emprunte à Gadamer, récuse une conception de la relation de l'homme et du monde telle que le sujet serait autonome à l'égard de l'objet, et l'objet en position de pure extériorité. À cette conception, Ricœur substitue celle de l'inclusion réciproque du sujet et de l'objet. La distanciation entre le

¹ Cf. aussi « Herméneutique philosophie et herméneutique biblique » (1975), repris in *Du texte à l'action*, Paris, Points-Seuil, 1986, p. 140.

² Cf. aussi « La philosophie et la spécificité du langage religieux », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 55 (1975), n° 1, p. 15.

³ Cf. aussi « Qu'est-ce qu'un texte ? » (1970), repris in *Du texte à l'action*, op. cit. p. 156-158.

sujet et l'objet est possible, mais elle n'est ni originaire ni constituante, car elle a pour terrain et condition une adhérence originaire du sujet à un sens prédonné de l'objet. Je suis toujours déjà inclus dans une tradition, c'est seulement sur le fond de cette tradition que je peux acquérir un esprit critique et prendre mes distances à l'égard de cette tradition.

Enfin, l'idée de l'appropriation renvoie à la manière dont je m'expose au texte et suis transformé par lui. Cette idée est le pendant de celle du monde du texte. Pour Ricœur, le sujet ne s'objective que s'il choisit ses possibles par le détour de la fiction. Il n'est authentiquement un moi tel que s'il se réfléchit en faisant l'épreuve du texte.

On aboutit ainsi, quoique de manière encore préliminaire, à la thèse du dessaisissement de la conscience dans sa prétention à constituer en elle-même et à partir d'elle-même toute signification. Selon cette thèse, et contrairement à ce que soutient la tradition idéaliste dont Husserl est le dernier grand représentant, la conscience n'est pas la source de toute signification. Elle n'engendre pas son contenu tout entier, car ce qu'elle est, elle l'est en réaction une altérité qui la précède. Plus précisément, elle ré-interprète un sens qui, inévitablement, est toujours déjà donné.

Or – et nous passons ici au deuxième point – la Bible a l'intérêt spécial, dit Ricœur, de révéler cette dépendance de l'homme à l'égard d'un sens premier. Ainsi, elle nous fait prendre conscience de notre condition. La Bible met en scène le fait que notre rapport au monde est herméneutique, et ceci parce qu'elle est fondée sur le témoignage.

Comme nous l'avons vu en effet dans la première partie, la Bible ne présente, en un sens, aucune manifestation directe de Dieu. Dans les textes bibliques, Dieu est annoncé par d'autres que lui-même. Moïse est un témoin, et le Christ lui-même, qui se désigne pourtant comme Dieu en personne, se définit régulièrement comme un témoin¹.

Qu'est-ce alors qu'être un témoin ? De manière générale, le témoin se réfère à un événement ou à un état de fait dont il n'est pas l'auteur. Mais il n'est pas pour autant passif, il joue un rôle décisif quoique non souverain. Il y a, chez le témoin, une dialectique d'activité et d'exposition à la critique extérieure. Tout d'abord, il interprète, il donne un sens à l'événement dont il témoigne. Ensuite, il se soumet à la critique : il n'a pas de position d'autorité, mais doit au contraire établir sa crédibilité. Enfin, il s'engage existentiellement pour une cause. À la limite, le témoin est un martyr qui répond de son témoignage par sa vie. La question qui se pose face au témoin n'est pas purement et simplement : « dit-il vrai ? » mais : « est-il fiable ? ». La médiation du témoignage donne une coloration spécifique à la révélation biblique : elle repose sur la capacité du lecteur à communiquer avec le témoin et à apprécier sa crédibilité.

Le statut de témoignage du texte biblique peut être vu comme une faiblesse mais aussi comme une force. C'est une faiblesse, peut-on dire, parce que le témoignage, comme interprétation, doit lui-même être interprété, critiqué, et rapporté à l'engagement de celui qui le tient. La vérité à laquelle la Bible peut prétendre n'a donc rien à voir avec celle que garantirait une démonstration rationnelle ou une vérification empirique. Mais c'est une force, tout autant, parce que le discours biblique ne contraint à aucune adhésion, ni n'impose aucun sens exclusif. Le témoignage constitue ainsi, comme on l'a dit, un « appel non contraignant »² qui rend possible cette attitude spécifique qu'est l'attitude croyante.

Que requiert alors la Bible de son lecteur ? Ricœur parle ici de « dépouillement ». La Bible exige du lecteur qu'il se rende disponible à l'événement de la révélation, en substituant à ses images préconçues du divin ce que dit le témoin qui le précède. Ricœur établit une analogie entre ce dépouillement et la dénonciation de la théologie rationnelle dans la *Critique de la raison pure*. En effet, quand nous lisons la Bible, nous nous purifions d'images idolâtriques de Dieu.

¹ Cf. entre autres Jn 18, 37, Ap 1, 5, Ap 3, 14 (références données dans « L'herméneutique du témoignage » (1972) repris in *Lectures III*, Paris, Le Seuil, 1994, p. 124-125).

² « Herméneutique de l'idée de révélation », p. 269.

Face à cette analogie proposée par Ricœur, on pourrait certes rétorquer que la Bible est pleine d'images contradictoires et de représentations manifestement trop humaines de Dieu. Par conséquent, il faudrait plutôt la rapprocher des illusions métaphysiques dénoncées par Kant que de l'entreprise critique. Mais en réalité – et j'ajoute ici un point qui n'est pas développé par Ricœur lui-même – dans la mesure où ce que la Bible donne à lire n'est pas tant l'auto-révélation de Dieu qu'une série d'expériences du divin, qui toutes se traduisent par des attestations imparfaites et finalement se contredisent mutuellement, nous ne pouvons pas ne pas lire la Bible de manière critique. Comme on l'a dit plus haut, Dieu ne se révèle jamais entièrement dans le témoignage, il se cache autant qu'il se montre. Dès lors, la Bible appelle spontanément à une lecture vigilante et distanciée, une attitude qui est en même temps, de la part du lecteur, une opération d'auto-purification¹. La Bible montre que les signes de Dieu sont gratuits et essentiellement imprévisibles, et qu'un mouvement de renoncement à ses préjugés idolâtriques est nécessaire pour se rendre capable de voir ces signes.

Par ailleurs, le discours biblique opère en tant que tel une transformation de la conscience que nous avons de nous-mêmes. En effet, l'idée de révélation porte atteinte au préjugé de l'autonomie radicale du sujet pensant. Elle montre que nous existons parce que nous sommes saisis par des événements que nous n'anticipons pas. Mais c'est justement pour cette raison que la rencontre de l'absolu est possible. C'est parce que nous ne sommes pas les créateurs de nos représentations que nous pouvons rencontrer un divin qui précède et excède notre conscience. Parce que nous ne constituons pas la totalité de notre expérience, nous ne fabriquons pas non plus un Dieu à notre image. En même temps, puisque tout témoignage s'expose à la critique, l'idée de révélation nous révèle qu'il n'y a pas d'intuition unitive, pas de savoir absolu. Ainsi est-il montré que la conscience de la vérité ne peut prendre que la forme de la critique et de l'auto-critique.

En définitive, qu'est-ce qui autorise Ricœur à associer de manière essentielle « témoignage » et « absolu » ? Pour Ricœur, l'absolu équivaut à l'altérité absolue, à ce qui transcende notre expérience habituelle et nos constructions intellectuelles spontanées. L'absolu n'est pas forcément divin, mais le divin intervient dans l'histoire en tant qu'absolu, en tant qu'altérité radicale. Or l'absolu se présente sous la forme d'un témoignage, dans la mesure où il apparaît non pas comme une présence triomphante et irrécusable mais comme un appel, comme la proposition d'un monde inédit. Il se présente donc de manière strictement non autoritaire.

Pour Ricœur, croire, ce n'est pas adopter une attitude de soumission et de fidélité aveugle, mais c'est reconnaître la fiabilité du témoignage dans le cadre d'un examen critique. On reconnaît un vrai témoignage à sa puissance d'innovation. Le rapport au témoin suit alors deux étapes : il faut que je distingue le vrai témoin du faux témoin et il faut que je me rende disponible au témoignage du premier. Cependant, de même que le divin n'apparaît que de manière indirecte, ma conscience jugeante ne peut jamais s'égaliser parfaitement au témoignage. Ricœur théorise d'un même élan la possibilité de la révélation et son caractère toujours incomplet et fragile².

Conclusion

Le texte de Ricœur nous laisse-t-il cependant entièrement satisfaits ? Spontanément, on pourrait se plaindre de ce que l'article esquive le concept de révélation qui intéresse le plus directement le théologien, à savoir la manifestation de Dieu comprise comme événement. Ricœur semble comprendre la notion de révélation comme une simple catégorie du discours, et plus précisément comme la communication langagière, voire littéraire, d'une vérité. Face à

¹ Cf. aussi « Herméneutique philosophie et herméneutique biblique », *art. cit.* p. 148.

² Cf. J. Greisch, *Paul Ricœur, l'itinérance du sens*, Grenoble, Million, 2001, p. 426-427. Cf. aussi « nommer Dieu » (1977), repris in *Lectures III, op. cit.*, p. 295.

cette conception, on serait tenté d'objecter que le phénomène originaire de la révélation n'est pas l'énoncé de la vérité mais un événement – et plus précisément l'acte de Dieu qui se manifeste aux hommes¹. La force de la théorie de Ricœur serait de mettre en évidence le caractère dérivé de certains énoncés religieux et de renouveler l'approche du discours biblique. En revanche, elle aurait pour défaut, malgré ce qu'elle annonce, de ne tout simplement pas aborder de front le thème de la révélation. En d'autres termes, Ricœur serait aveugle au fait qu'avant le témoignage des hommes, avant le discours biblique, il y a la manifestation de Dieu dans l'histoire. Il y aurait lieu de reprocher à l'article de Ricœur d'être trop centré sur la Bible et pas assez sur Dieu, de réduire Dieu à la parole humaine sur Dieu.

En réalité cependant, il semble possible de répondre à cette objection en plusieurs points.

Tout d'abord, comme on l'a dit plus haut, l'objectif de Ricœur n'est pas théologique. Ricœur ne prétend pas parler de Dieu, mais de ce qui se joue dans la lecture de la Bible. Il examine le texte biblique non pas à partir d'un événement qui lui serait extérieur mais à partir de lui-même. C'est en ce sens que l'enquête de Ricœur est herméneutique.

Ensuite, peut-on reprocher à Ricœur de réduire la révélation divine à ce qu'en dit la Bible ? En fait, le concept de « monde du texte » permet de répondre à cette objection. Le texte, dit-il, a un référent. Le témoignage biblique ne se contente pas de nous apprendre quelles sont les convictions du témoin mais il nous parle d'un objet. Bien plus, le témoignage du témoin ou de l'auteur biblique exprime la manière dont l'objet l'interpelle. La référence à l'auto-manifestation de Dieu est bel et bien au centre de l'enquête de Ricœur sur la Bible.

Il est vrai, en troisième lieu, que le témoignage biblique, à cause de sa nature même, ne nous présente cette manifestation ni comme indubitable, ni sur un mode strictement objectif. En d'autres termes, le texte biblique, chez Ricœur, s'il nous montre l'événement de la révélation, le présente cependant selon une perspective finie. De ce fait même, le crédit que nous accordons éventuellement au témoignage ne fournit pas un savoir au sens fort du terme.

Mais l'intérêt de l'article de Ricœur, en quatrième lieu, est précisément de théoriser le fait que la médiation du témoignage est originaire. Dieu se dit toujours à travers des témoins, et l'écrit biblique, de ce point de vue, ne doit pas être considéré comme un simple pis-aller à l'usage des générations post-bibliques. Car la médiation – celle du témoin et celle de l'écriture – est constitutive de la révélation judéo-chrétienne.

En définitive, Ricœur ne gomme nullement l'auto-manifestation de Dieu. Mais il considère que l'expérience que nous pouvons en avoir est indirecte et inévitablement sujette à caution. Tout se passe comme si, pour Ricœur, la contemporanéité de l'événement était toujours déjà perdue. Dieu ne se dit que dans des traces, dans des témoignages à la fois forts et incertains. La présence pleine de Dieu n'est pas susceptible d'être retrouvée, pas plus que la présence à soi de la conscience originaire. C'est en ce sens que conception ricœurienne de la révélation est aux antipodes du mysticisme. La Bible n'est pas la parole même de Dieu, elle n'est pas non plus maîtrisée par ses auteurs, elle est le terrain où se joue une nouvelle interprétation de nous-même et de notre monde face au témoignage de ceux qui, de manière crédible, croient que Dieu intervient et se dit dans l'histoire.

Gilles Marmasse
Université Paris-Sorbonne

¹ Cf. F. Nault, « Révélation sans théologie, théologie sans révélation », in P. Bordeyne et L. Villemin (dir.), *L'herméneutique théologique de Vatican II*, Paris, Cerf, 2006, p. 127 *sq.*