

Laval théologique et philosophique



Deux paradigmes pour penser le rapport de la théologie aux sciences humaines: herméneutique et narratologie

Anne Fortin

Volume 49, Number 2, juin 1993

Hommage à Jean Ladrière

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400767ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400767ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Fortin, A. (1993). Deux paradigmes pour penser le rapport de la théologie aux sciences humaines: herméneutique et narratologie. *Laval théologique et philosophique*, 49(2), 223–231. <https://doi.org/10.7202/400767ar>

DEUX PARADIGMES POUR PENSER LE RAPPORT DE LA THÉOLOGIE AUX SCIENCES HUMAINES : HERMÉNEUTIQUE ET NARRATOLOGIE

Anne FORTIN-MELKEVIK

RÉSUMÉ : Quel est le statut de la théologie dans la modernité ? Quels sont les paramètres du rapport entre la théologie et les sciences humaines ? La présente étude examinera deux courants dominants dans la théologie contemporaine, le courant herméneutique et le courant narratologique nord-américain, qui répondent de façon diamétralement différente à ces questions. La divergence entre ces deux courants se résume autour de l'opposition suivante : la tâche de la théologie consiste-t-elle à interpréter les textes bibliques, ou plutôt à se mettre à l'écoute des récits bibliques ? L'œuvre de Paul Ricoeur, au confluent de l'herméneutique et de la narratologie, se veut une tentative de conciliation permettant l'élaboration d'une théologie des récits bibliques qui allie les intuitions de la phénoménologie, de l'herméneutique et de la narratologie.

Le travail du Professeur Ladrière nous renvoie à une question essentielle qui s'impose à la discipline théologique : *qu'est-ce que faire de la théologie au xx^e siècle ?* La démarche toute entière du Professeur Ladrière nous amène en effet à questionner le statut de la théologie dans la modernité. Pour répondre à ces questions fondamentales, une étude de deux écoles qui ont des perspectives différentes sur la conception de la tâche de la théologie peut apporter une contribution utile. La présente étude se limitera à deux courants dominants dans la théologie contemporaine, c'est-à-dire le courant herméneutique et le courant narratologique ; elle tentera de montrer que l'opposition du courant herméneutique et du courant narratologique porte précisément sur la spécificité de la tâche de la théologie dans la modernité. Cette confrontation nous permettra d'entrer directement dans la question du statut de la théologie dans la modernité, et de poser les paramètres du problème du rapport entre la théologie et les sciences humaines.

Le débat que nous nous proposons d'explorer peut se résumer autour de l'opposition suivante : la tâche de la théologie consiste-t-elle à *interpréter* les textes bibliques, ou

plutôt à se mettre à l'écoute des récits bibliques ? En d'autres termes : le rapport du discours théologique aux récits bibliques consiste-t-il à interpréter à partir de catégories phénoménologiques, existentielles et herméneutiques les textes bibliques pour y déchiffrer le sens de l'existence, ou s'agit-il plutôt de se laisser interpellé par un texte qui résiste à toutes nos tentatives de catégorisation, et de lui rester fidèle en le décrivant dans ses propres catégories ?

Alors que cette structure d'opposition entre ces deux courants contemporains peut sembler correspondre aux anciens débats entre Karl Barth et Karl Rahner, notre hypothèse de travail consiste plutôt à dire que le destin de la théologie nord-américaine, autant catholique que protestante, s'y joue actuellement, ainsi que l'avenir de la méthode herméneutique qui traverse actuellement une crise sur le continent nord-américain.

L'analyse de la tâche théologique par le biais de sa dimension interprétative permettra de dégager l'interaction de la théologie comme « science » à différents instruments interprétatifs qui sont à sa disposition. Le choix de la comparaison du paradigme herméneutique et du paradigme narratologique permettra, nous l'espérons, de mieux faire saisir le statut particulier d'une interprétation théologique instituée sur des fondements phénoménologiques et herméneutiques. Puis, à partir du contraste qui se dégagera entre ces deux perspectives sur la tâche de la théologie, nous illustrerons comment l'œuvre de Paul Ricoeur se veut une tentative de conciliation originale entre l'approche herméneutique et l'approche narrative. Dans un premier temps, nous présenterons les paradigmes herméneutique et narratologique ; dans un deuxième temps, nous aborderons le problème de l'interprétation, et la confrontation entre l'explication et la description ; et, dans un troisième temps, nous examinerons la nature de la conciliation proposée par le philosophe Paul Ricoeur.

I. PRÉSENTATION DES PARADIGMES : HERMÉNEUTIQUE ET NARRATOLOGIE

Pour plusieurs théologiens se ralliant au courant herméneutique, le problème de l'interprétation trouve sa solution dans l'œuvre du philosophe Hans-Georg Gadamer.

Ainsi, l'herméneutique de Gadamer nous dit que c'est l'histoire (*Geschichte*) qui constitue le seul biais nous permettant de franchir le fossé entre les textes du passé et l'interprète. La médiation de l'histoire permet de combler l'éloignement dans le temps : c'est ce qu'on appelle la fusion des horizons¹.

Par contre, le courant narratologique nord-américain, depuis la fin des années '60, a développé une perspective diamétralement opposée à celle de l'herméneutique. Nous pourrions le distinguer entre autres par le caractère synchronique de son mode interprétatif du texte. Le problème de l'histoire, des perspectives phénoménologique et herméneutique se trouve alors complètement renversé au bénéfice d'une lecture synchronique du texte dans sa forme littérale, c'est-à-dire sous sa forme de récit.

1. Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1965.

Si l'on peut faire remonter l'approche narrative de la théologie, aux théologiens allemands Karl Barth, Ernst Jünger, Henrich Weinrich jusqu'à Jean-Baptiste Metz², cette approche est devenue un « *main stream* » de la théologie américaine actuelle, et elle représente même un des courants les plus significatifs de la théologie nord-américaine du xx^e siècle. Les travaux de Hans Frei³, ont donné un retentissement exceptionnel à ce courant qui a pris son essor à l'école de Yale avant tout, et s'est propagé dans toute l'Amérique du Nord : Hans Frei, David Kelsey, George Lindbeck et Ronald Thiemann en sont les principaux représentants⁴.

Cette première présentation du tableau prendra une coloration plus précise en situant le philosophe Paul Ricoeur au confluent de ces deux courants. Paul Ricoeur a su en effet développer, à partir de perspectives phénoménologique et herméneutique classiques, une théologie des récits bibliques qui allie les intuitions de la phénoménologie, de l'herméneutique et de la narratologie⁵. Cependant, pour comprendre la spécificité du travail de Ricoeur et de son apport, il nous faut distinguer, et pousser jusque dans leurs derniers retranchements les oppositions. Pour comprendre la nature des conciliations qu'opère Ricoeur, et percevoir les enjeux épistémiques qui leur sont sous-jacents, il nous sera nécessaire de commencer par isoler les paradigmes herméneutique et narratologique.

II. LE PROBLÈME DE L'INTERPRÉTATION : EXPLIQUER OU DÉCRIRE

1. *Expliquer.*

Le problème de l'interprétation, du point de vue de l'herméneutique, s'articule autour de trois axes fondamentaux :

- 1) le rapport du texte au sens ;
- 2) la distance de l'interprète au texte : ou comment franchir cette distance par l'histoire ;
- 3) la contribution de l'interprète à la manifestation du sens.

Chacun de ces axes se retrouve au cœur du litige entre les perspectives herméneutique et narrative.

Tout d'abord, pour l'herméneutique théologique, la résolution du processus interprétatif consiste dans l'*explication de l'expérience chrétienne dans les catégories de l'expérience de l'être-dans-le-monde*. Le rapport du texte au sens s'est vu appréhendé

2. *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal, Bellarmin ; Paris, Cerf, 1992, article « Théologie narrative », p. 1377-1381.

3. Hans W. FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven and London, Yale University Press, 1974.

4. Cf. Frank McCONNEL, éd., *The Bible and the Narrative Tradition*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1986 ; Stanley HAUERWAS and L. Gregory JONES, éd., *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1989.

5. Paul RICOEUR, *Essays on Biblical Interpretation*, Lewis S. Mudge, éd., Philadelphia, Fortress, 1980 ; Id., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique. II*, Paris, Seuil, 1986.

par le biais d'une expérience qui cherche à décoder son sens à travers le sens d'une expérience plus générale dont ferait état le texte. Pour franchir le fossé entre le texte et l'interprète, la fusion des horizons permet de relier l'expérience présente de l'être au monde à l'expérience fondamentale qui nous est livrée dans le texte. Et finalement, c'est à partir de l'expérience de l'être-dans-le-monde que nous est accessible « le sens du texte qui se manifeste ». L'apport de l'interprète au dévoilement du sens du texte se révèle indispensable, et loin d'être conçu comme un biais subjectif à proscrire, l'émergence du sens dépend du rôle joué par les préjugés du lecteur.

De plus, puisque le récit biblique est imbriqué à travers toutes les fibres de l'humain et de ses différents types de rapports cognitifs et affectifs au réel, ce récit doit être interprété à partir des paramètres de l'herméneutique générale. Ainsi, l'herméneutique théologique offre une explication de la rencontre du lecteur avec l'Écriture, davantage qu'une description du récit biblique comme tel. L'expérience présente constitue le point de départ pour lire les récits : signalons que toute l'œuvre de David Tracy peut être comprise à cette lumière⁶.

Le discours théologique doit par conséquent risquer d'être traduit dans les langages de la modernité afin d'être éprouvé, vérifié et justifié par et à travers les logiques des sciences humaines.

Ainsi, la *vérité* des récits bibliques se vérifiera d'une part par une actualisation et une appropriation dans l'existence, mais également à l'aune de critères importés des autres domaines du savoir, dont les sciences humaines, afin d'aller vérifier si les croyances chrétiennes sont acceptables sur une base rationnelle et épistémologique acceptable par tous.

La question de la vérité des langages premiers que sont les récits bibliques et des discours seconds que sont les théologies se pose dans ces termes : les récits bibliques peuvent être considérés comme étant « vrais » parce qu'ils dévoilent le « texte » de la temporalité humaine. Les récits bibliques sont des histoires qui portent sur des dimensions ultimes à l'intérieur desquelles tous nos agirs et toutes nos paroles sont révélés à eux-mêmes dans leurs rapports à leur signification ultime. La vérité des récits bibliques ne peut être appréhendée si on l'envisage comme un langage autonome coupé de toute autre forme de langage humain, car les récits sont imbriqués dans toutes les fibres de l'existence humaine. Le sens et la justification des récits bibliques dépendent d'autres formes de discours. D'où la nécessité de l'analyse des récits bibliques avec des instruments historiques, existentiels et phénoménologiques.

La question qui est adressée au courant herméneutique est la suivante : jusqu'où doit alors se rendre la contribution de l'interprète à la manifestation du sens du texte ? L'interprète se trouve-t-il à imposer ses catégories phénoménologiques et herméneutiques au récit biblique ? Comment résoudre la distance culturelle et historique entre l'interprète et le texte tout en conservant l'homogénéité entre le langage premier de la foi et le discours second de la théologie qui le prolonge ?

6. Cf. David TRACY, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, Crossroad, 1981.

Nous allons voir maintenant comment le courant narratologique nord-américain tente de résoudre le problème de l'interprétation du récit biblique.

2. *Décrire.*

Selon le courant nord-américain narratologique, les systèmes philosophiques immanents à la théologie herméneutique ont délogé les récits bibliques de leur instance fondatrice : les récits du jardin et du paradis terrestre sont devenus des arguments cosmologiques ; les récits sur la vie de Jésus sont devenus des traités sur les deux natures ; les récits du salut sont devenus des doctrines sur l'expiation et la rétribution ; les récits sur l'église primitive sont devenus des traités cosmologiques justifiant la hiérarchie entre les fidèles.

Il serait cependant simpliste de présenter le courant narratologique comme la simple contrepartie de la perspective herméneutique et phénoménologique. Il peut être néanmoins pédagogiquement éclairant de comprendre que les théologiens utilisant l'approche narrative s'opposent à la démarche *explicative* de l'herméneutique : il ne saurait en effet être question pour eux d'expliquer le récit biblique à partir de catégories philosophiques, existentielles ou ontologiques, mais bien plutôt de *décrire* le référent du texte, décrire les faits et les croyances des premiers chrétiens, qui constituent le seul véritable référent normatif de la vie chrétienne.

Le sens des récits bibliques sera appréhendé comme étant autonome par rapport à toute autre dimension de signification de l'existence, et le discours théologique, qui aurait comme fonction de prolonger les récits bibliques, sera pensé comme étant autonome par rapport aux autres modes du savoir. Toute distinction catégorielle et même fonctionnelle entre le récit biblique et le discours chrétien pourra ainsi être éliminée, ce qui aura pour conséquence d'isoler la « théologie » des autres formes de discours humains.

Le seul moyen d'éviter les distorsions philosophiques et les écarts de sens qu'elles entraînent consistera dans un « retour aux textes », et aux textes seuls, afin de laisser le sens qui a à se déployer se livrer à partir du texte même : le sens, comme le dit Hans Frei, ne se trouve ni en deçà, ni au-delà, ni à côté, ni devant le texte. Le sens n'est pas dans l'histoire environnante du texte, dans la philosophie et la métaphysique du temps de l'auteur, ni dans le contexte. Le sens est dans le texte, et si on y avait été plus attentif, peut-être n'aurait-il pas été nécessaire de le chercher à partir de catégories étrangères au récit biblique. L'éclipse des récits bibliques a été causée par l'introduction des méthodes critiques et herméneutiques qui ont dissocié le sens de la forme du texte. Le sens immanent serait identique au sens apparent selon Frei : ce que veut dire le texte est identique à sa forme. Le sens du texte n'est pas illustré par la forme narrative, mais bien plutôt constitué par elle. D'où l'étude narrative du texte et de ses catégories narratives telles qu'elles se trouvent à l'intérieur du texte : les acteurs, les événements, les rôles, les intrigues, les dénouements, les séquences, etc., sont autant de figures du sens qui ne peuvent être séparées du contenu propositionnel. C'est pourquoi il n'est pas possible de traduire les récits dans des langages autres, qu'ils soient philosophiques, métaphysiques, etc. Le discours second de la théologie,

s'il doit certes prolonger le langage premier, doit le faire à l'intérieur des catégories issues du récit biblique lui-même, dans leur respect littéral.

Le point de litige se résume donc autour de la rationalité du discours théologique : pour l'herméneutique théologique, l'imbrication socio-culturelle de l'interprète à son propre contexte impose un recours à des rationalités théorique et pratique pour construire l'interprétation du monde-du-texte en lien avec le monde-de-l'interprète. L'horizon métaphysique est le plus souvent celui d'une certaine relecture du Kant des deux premières Critiques et de leur héritage. Pour la narratologie, le rapport à la rationalité théologique se joue davantage sur le registre de la redécouverte d'une rationalité esthétique, qui pour sa part se fonde sur une lecture de la troisième Critique de Kant à travers les penseurs de la déconstruction⁷. Le discours second de la théologie ne pourra donc plus s'élaborer à l'intérieur des paramètres de la philosophie de la conscience ou de la philosophie phénoménologique : les thèmes de la déconstruction du sujet et de la déconstruction de la métaphysique (Jacques Derrida), s'allient ici à un effort pour faire de la théologie une a-théologie, une théologie qui prolonge certes, mais qui se situe elle-même dans un espace de négativité par rapport à toute positivité du discours conceptuel⁸.

Les récits bibliques n'énoncent pas d'assertions sur le monde ; ils ne se soucient guère de « correspondre » à quelque chose d'extérieur à eux-mêmes, à une réalité objective. La vérité des récits n'a donc pas à être démontrée dans des catégories empruntées à l'épistémologie moderne : les récits sont vrais, en ce qu'ils sont le sens de la vie des chrétiens. Il suffit de constater que les récits sont signifiants. Par conséquent, toute tentative de vérification épistémologique de la vérité des énoncés n'est pas pertinente. Toute question portant sur la vérité des récits bibliques relève d'une erreur de catégories. On voit ici la polémique contre le courant de philosophie de la religion anglo-saxon qui a cherché, dans les années '50 et '60, à justifier et à falsifier les énoncés religieux à partir des pensées philosophiques de Ludwig Wittgenstein et de Karl Popper⁹. Une analyse plus précise ferait cependant voir des analogies relatives au caractère non-cognitivistique de la vérification des énoncés religieux, dans le cas de la théologie narrative et des philosophies de la religion post-wittgensteiniennes¹⁰. Pour Hans Frei, le statut de la vérité des récits bibliques ne se pose pas en lien avec la vérification cognitive de la croyance, mais bien plutôt en lien avec les vies concrètes. Il y a donc passage d'une conception épistémologique de la vérité à une conception pragmatique de la vérité, puisque la norme et l'instance de justification du discours

7. À cet égard, il faut souligner l'importance de la figure de Jacques Derrida dans les milieux narratologiques anglo-saxons, et surtout à l'Université de Yale.

8. Cf. les œuvres de Mark C. TAYLOR, dont *Erring : A Postmodern A/Theology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984 ; traduction française : *Errance, Lecture de Jacques Derrida*, Paris, Cerf, 1985, est une illustration éloquentes.

9. Anthony FLEW, « Theology and Falsification », dans Basil MITCHELL, éd., *The Philosophy of Religion*, Oxford, 1971 ; Ian T. RAMSEY, *Religious Language : an Empirical Placing of Theological Phrases*, London, 1957 ; John HICK, *Philosophy of Religion*, New York, 1963.

10. Cf. Nancy FRANKENBERRY, *Religion and Radical Empiricism*, State University of New York Press, 1987, p. 62 et suiv.

théologique, la nature de sa vérité, sera celle d'une vérité qui se vérifie pragmatiquement par son effet de sens sur les existences chrétiennes.

III. LA CONCILIATION DE RICOEUR ?

La lecture narrative des textes bibliques ne s'oppose pas à leur interprétation herméneutique selon Paul Ricoeur. Au contraire, l'approche narrative constitue une étape qui s'intègre à la démarche herméneutique : la description de la lecture narrative s'insère dans « l'arc interprétatif », qui comporte trois temps selon Ricoeur — la pré-compréhension, l'explication et la compréhension médiatisée —, et prend place dans l'étape de l'explication elle-même. La question qui se pose est alors la suivante : la lecture narrative est-elle un moment privilégié, irréductible, en dehors de toute catégorisation extérieure ? Le cœur du problème consiste à déterminer la part de la contribution de l'interprète à la manifestation du sens, et la nature de la rationalité théologique qui sera mise à contribution dans cette interprétation. La « résistance du texte » ne peut simplement être opposée dans sa « pureté » aux schèmes interprétatifs de l'interprète. La question posée au texte est toujours issue d'une personne située dans une expérience dont elle ne peut faire abstraction. Et comme le dit le professeur Ladrière, la scientificité de la théologie consistera à être apte à rendre compte de ses instrumentations et de ses présupposés catégoriels, plutôt que de postuler pouvoir en faire abstraction, sous prétexte de se draper du manteau de l'objectivité du texte pur en lui-même. Voici bien un point sur lequel la méthode herméneutique ne semble pas pouvoir faire de compromis, sous peine de retomber effectivement dans le mythe de l'objectivité. La négation du rôle interprétatif du lecteur enfermera plutôt ce dernier dans une circularité non critique de la prétendue vérité du texte. L'herméneutique pour sa part nous dit que le récit n'existe pas en soi, qu'il est toujours lu *par* quelqu'un, et qu'il est toujours un récit *selon* quelqu'un. Comme le dit Gadamer, un texte est une interprétation structurée de quelque chose par quelqu'un pour quelqu'un d'autre : une configuration spécifique dont le sens dépend constamment de la mise en acte, de l'activité coproductrice de l'interprète.

Ricoeur doit par conséquent résoudre l'aporie suivante : est-ce que l'herméneutique philosophique est une re-présentation fidèle de la vision du sujet, du monde et de l'interprétation qui serait fondamentalement chrétienne, ou est-ce que cette herméneutique fait du christianisme une simple illustration parmi d'autres, même si extrêmement puissante, d'un principe religieux plus général, trahissant ainsi l'autonomie et l'intégrité de l'intention kérymatique ? Est-ce que les catégories de rationalités théorique et pratique n'imposent pas aux récits bibliques des schèmes interprétatifs qui étouffent la cohérence esthétique intrinsèque des Évangiles, cette cohérence esthétique étant la seule qui serait apte à conférer un sens aux vies des chrétiens (« vie » étant ici opposée à « existence » pris dans un sens herméneutique).

Cependant, tout le travail de Paul Ricoeur a consisté dans le respect du récit pour lui-même, lors de sa reprise dans un discours théologique second. Ricoeur tente de ne pas dissoudre le récit biblique dans les catégories philosophiques, psychologiques

ou autres, puisque le récit a sa propre densité qu'il faut prendre en considération pour elle-même.

Pour Ricoeur, les récits et les histoires, qui sont les deux modes principaux du discours narratif, partagent le pouvoir de la métaphore pour « refigurer » le monde en montrant différents modes d'être dans le monde et dans le temps. En « configurant » l'action humaine dans ses différents modes d'être-dans-le-monde, les récits et les histoires attestent du « possible » humain à déployer.

La théorie narrative de Ricoeur peut être considérée aussi bien comme une fondation que comme une correction à l'interprétation existentielle de Bultmann. Avec Bultmann, Ricoeur interprète la signification religieuse des Évangiles dans leur capacité d'éclairer et de transformer l'auto-compréhension de l'interprète en refigurant l'existence humaine à la lumière de ses possibilités d'authenticité, c'est-à-dire la foi. Mais, contre Bultmann, Ricoeur ne désire pas que l'on mette simplement de côté la forme narrative originale des Évangiles. La possibilité existentielle est liée par sa nature même au récit lui-même¹¹.

Hans Frei accuse cependant Ricoeur de trahir le récit biblique, en faisant des Évangiles de simples instances révélant un phénomène qui relève de l'herméneutique générale de Ricoeur. L'histoire de Jésus serait devenue une allégorie sur l'existence : l'histoire de Jésus, tout comme les paraboles, traiteraient davantage d'une expérience humaine commune que de la figure particulière de Jésus le Christ¹².

Est-ce que la philosophie de Ricoeur tente de capturer et d'exprimer la particularité et l'irréductibilité du kérygme, ou est-ce qu'elle utilise le kérygme pour illustrer une ontologie générale et une anthropologie qui serait indépendante du christianisme ?

Ricoeur accorde au récit un rôle indispensable parce que ce langage ne peut effectivement être entièrement exprimé à l'intérieur des limites du langage conceptuel. Il y a plus dans le récit que ce qui peut être pensé dans aucun système. C'est grâce au récit que Jésus n'est pas simplement un « chiffre » d'une possibilité existentielle¹³.

*

* *

La tentative de conciliation par Ricoeur entre herméneutique, phénoménologie et narratologie implique un tournant décisif dans l'histoire de l'interprétation en théologie. En effet, je serais tentée de conclure en disant que l'herméneutique se sait désormais

11. Cf. sa « Préface à Rudolf Bultmann », dans *Jésus, mythologie et démythologisation*, Paris, Seuil, 1968.

12. Cf. Gary COMSTOCK, « Truth or Meaning: Ricoeur versus Frei on Biblical Narrative », *The Journal of Religion*, 66 (1986), p. 117-140 ; William C. PLACHER, « Paul Ricoeur and Postliberal Theology: A Conflict of Interpretations ? », *Modern Theology*, 4 (1987), p. 35-52.

13. Pour des analyses de la méthode narrativo-herméneutique de Ricoeur, voir Kevin J. VANHOOZER, *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur*, Cambridge University Press, 1990 ; Werner G. JEANROND, *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*, New York, Crossroad, 1988 ; Peter KEMP et David RASMUSSEN, éd., *The Narrative Path. The Later Works of Paul Ricoeur*, The MIT Press, 1988 ; Alain SAUDAN, « Herméneutique et sémiotique : intelligence narrative et rationalité narratologique », dans *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, sous la direction de Jean GREISCH et Richard KEARNEY, Paris, Cerf, 1991, p. 159-175.

obligée de passer par le texte lui-même, alors qu'il fut peut-être un temps où elle a pu croire pouvoir en faire l'économie. L'herméneutique se sait également désormais confrontée par une perspective sur la rationalité qui non seulement intègre le moment esthétique, comme ont pu le faire Kant et Hegel, mais qui, bien davantage, en fait désormais un de ses angles d'approche privilégiés. Ricoeur a dit dans les années '70, en prenant en considération les contributions incontournables des sciences du langage, dont la sémiologie et l'analyse structurale, que « toute compréhension passait désormais par l'explication¹⁴ ». Il mettait en évidence la nécessité de traduire le discours théologique et de le vérifier à l'aide des instruments des autres sciences, tout en lui conservant son identité : se frapper à la résistance du texte, tout en utilisant tous les instruments des sciences humaines pour expliquer davantage. On peut postuler qu'il ne refuserait pas de dire aujourd'hui, après les débats très virulents des années '80, que l'herméneutique théologique passe désormais par la confrontation à la résistance du récit, et à sa cohérence esthétique. C'est ainsi que son œuvre monumentale *Temps et récit*¹⁵ doit être comprise du point de vue de la théologie : la structure existentielle de l'être dans le monde et dans le temps se lit dans le récit, et non à côté, ni en deçà, au devant du texte certes, mais par le texte.

14. Cf. Paul RICOEUR, *Du texte à l'action*, p. 110.

15. Paul RICOEUR, *Temps et récits*, 3 tomes, Paris, Seuil, 1983, 1984, 1985 ; cf. également *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil, 1990, qui poursuit la réflexion sur l'identité narrative.