

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 62 (2012)
Heft: 4: "Une théologie inscrite dans les oppositions de la vie" : autour de la figure de Gerhard Ebeling (1912-2001)

Artikel: La parole efficace chez Gerhard Ebeling et Paul Ricœur
Autor: Romele, Alberto
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-514903>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LA PAROLE EFFICACE CHEZ GERHARD EBELING ET PAUL RICŒUR

ALBERTO ROMELE

Résumé

Le but de cette intervention est de mettre en dialogue les pensées de Paul Ricœur et de Gerhard Ebeling à partir du concept de parole efficace. La première partie entreprend de montrer, notamment à travers les lectures ricœuriennes d'Ebeling dans les années 1960 et 1980, que le théologien allemand est plus «barthien» que le philosophe français en ce qui concerne le mouvement herméneutique de la distanciation. Dans la seconde partie, la question se pose, à travers une confrontation plus indirecte entre les deux auteurs, de savoir dans quelle mesure Ricœur est plus «barthien» qu'Ebeling par rapport au mouvement contraire de l'appropriation. Dans sa conclusion, l'auteur avance la thèse selon laquelle Ebeling serait plus cohérent que Ricœur dans sa réflexion autour de la parole efficace.

Introduction

La notion de parole efficace est implicitement au cœur des deux conférences données par Ricœur et Ebeling respectivement en 1986 et 1993 à l'occasion de la collation d'un doctorat *honoris causa* en théologie, à l'Université de Neuchâtel précisément. Ricœur présente un tel concept sous la forme d'une «crise de la foi», dans le sens bultmannien du terme¹. À vrai dire, le philosophe français n'aborde la question que dans les toutes dernières lignes de son intervention, avec des formules telles que «on ne peut ici que parier et espérer» ou encore «*en dépit de l'absence de consensus et de conviction [...], une chance inédite est ouverte au renouvellement*», formules qui suggèrent la possibilité d'un passage à travers les crises régionales décrites tout au long de son discours². Ebeling, quant à lui, parle dans sa leçon de l'efficacité de la Parole comme puissance de la Parole de Dieu. La notion est introduite dès le départ par le biais d'un dialogue avec Luther, selon lequel la Parole dégage «le

¹ Cf. R. BULTMANN, «La crise de la foi», in: ID., *Foi et compréhension*, t. 1, Paris, Seuil, 1970, p. 375-394.

² P. RICŒUR, «La crise: un phénomène spécifiquement moderne?», *Revue de théologie et de philosophie*, 120^e année (1988), p. 1-19, citations p. 19.

caractère d'une dynamique bien précise, à savoir celle d'une inversion, d'un contre-mouvement, d'un changement, d'un renversement»³. Le théologien allemand est pourtant bien conscient du fait que le dialogue avec Luther ne peut se faire qu'à distance et qu'il faut donc faire passer, comme il le fait en effet dans un second temps, le tournant herméneutique de la Réforme par les voies des Temps modernes. La théologie herméneutique ne doit pas «conduire hors de la réalité qui nous entoure, mais plutôt nous conduire en elle et sur le bon chemin à travers elle»⁴.

Dans les deux cas, il ne s'agit donc aucunement de se détourner immédiatement de l'activité de l'homme, de sa volonté d'interprétation, vers la seule Parole de Dieu qui (nous) interprète. Ricœur a accentué de manière notoire la distanciation qui précède toute appropriation. Bien que dans les catégories théologico-herméneutiques, cette même distanciation ne soit pas opérée par l'homme, mais, en se référant à nouveau à Bultmann, par «l'action de Dieu [qui] est opposition à l'homme», cette opposition dévoile en même temps un point d'attache ou d'appropriation qui est ancré en l'homme⁵. Chez Ricœur comme chez Ebeling, il s'agit donc plutôt d'articuler l'événement de parole avec un processus d'interprétation, selon les deux directions, distinctes et néanmoins articulées, de l'herméneutique théologique et de la théologie herméneutique⁶.

L'herméneutique théologique est le processus que l'interprète entreprend, à travers son interprétation, vers le référent-limite qui constitue, dans le cas de l'herméneutique biblique, ce que Ricœur nomme le «Royaume de Dieu». En revanche, la théologie herméneutique montre les effets, théologiques plus qu'ontologiques, du retour du référent sur l'interprète, à travers son interprétation, retour qui en détermine la conversion et les décisions⁷. Comme l'écrit Ricœur en citant Ebeling : dans le premier cas, il s'agit d'aller «jusqu'au bout

³ G. EBELING, «L'herméneutique entre la puissance de la Parole de Dieu et sa perte de puissance dans les Temps modernes», *Revue de théologie et de philosophie*, 126^e année (1994), p. 39-55 ; repris dans : G. EBELING, *Répondre à la foi. Réflexions et dialogues*, Genève, Labor et Fides, 2012, p. 97-117, citation p. 100.

⁴ *Ibid.*, p. 116.

⁵ R. BULTMANN, «Rattachement et opposition», in : ID., *Foi et compréhension I*, *op. cit.* (note 1), p. 500-516, citation p. 502-503. Cf. P. BÜHLER, «Ricœur's concept of distanciation as a challenge for theological hermeneutics», in : J. VERHEYDEN, T.L. HETTEMA, P. VANDECASTEELE (éds), *Paul Ricœur. Poetics and Religion*, Leuven, Peeters, p. 151-165, surtout p. 160.

⁶ Cf. W. NETHÖFEL, *Theologische Hermeneutik. Vom Mythos zu den Medien*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1992. Nous partageons avec cet auteur une telle distinction mais nous partageons avec Ebeling le refus de l'hypothèse de l'auteur selon laquelle il faut rejeter la théologie herméneutique en tant qu'un avorton de la modernité et embrasser la seule herméneutique théologique comme chemin du mythe aux médias (Cf. G. EBELING, «L'herméneutique entre la puissance de la Parole...», *art. cit.* [note 3], p. 99).

⁷ Cf. respectivement «Paul Ricœur et l'herméneutique biblique» et «À l'écoute des paraboles : une fois de plus étonnés», in : P. RICŒUR, *L'herméneutique biblique*. Présentation et traduction par F.-X. Amherdt, Paris, Cerf, 2000, p. 147-255 et 256-265.

d'une écoute de ce livre [la Bible], comme d'un livre parmi les autres», pour le rencontrer et le reconnaître, dans le second cas, «comme Parole de Dieu»⁸. La parole efficace serait alors ce renversement radical de perspective, d'une herméneutique théologique à une théologie herméneutique, au sens d'une interprétation manifestant l'événement qui suscite à son tour une autre interprétation, de telle manière que «l'actif se renverse en passif: au lieu de devoir maîtriser l'effort d'interprétation, l'être humain peut maintenant *se recevoir interprété*»⁹.

Or, notre hypothèse de travail est que la critique que Ricœur formule à l'égard de la théologie herméneutique d'Ebeling porte précisément sur la notion de parole efficace. Selon la perspective ricœurienne, le théologien se serait précipité vers elle du point de vue de la distanciation mais n'aurait, en fin de compte, pas assez dit d'elle au niveau de l'appropriation. Dans une première partie, il faudra donc montrer, notamment à travers les interprétations ricœuriennes d'Ebeling, comment celui-ci s'avère plus «barthien» que le philosophe français à l'égard de la distanciation. Puis, dans une seconde partie, nous tenterons de montrer, par une confrontation plus indirecte entre les deux auteurs, dans quelle mesure Ricœur s'avère plus «barthien» qu'Ebeling par rapport au mouvement contraire de l'appropriation. Dans la conclusion de notre intervention, nous tenterons d'étayer la thèse selon laquelle Ebeling, à y regarder de plus près, serait sous certains aspects plus cohérent que Ricœur dans sa réflexion sur la parole efficace.

1. La distanciation

L'intérêt de Ricœur pour la théologie herméneutique d'Ebeling se concentre notamment sur deux périodes charnières de sa pensée, dans la seconde moitié des années 1960 et dans la seconde moitié des années 1980. Sa connaissance de l'œuvre du théologien, il faut le dire, restera toutefois limitée au premier volume de *Wort und Glaube*¹⁰. En 1966, le philosophe donne un cours à l'Institut protestant de théologie de Paris avec le titre *L'herméneutique à Ebeling*, dont seul le plan est conservé aux archives du Fonds Ricœur. En 1967 et en 1968, deux articles quasiment jumeaux sont publiés respectivement dans les

⁸ P. RICŒUR, «Herméneutique philosophique et herméneutique biblique», in: ID., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 119-133, citation p. 128.

⁹ P. BÜHLER, «L'interprète interprété», in: P. BÜHLER, C. KARAKASH (éds), *Quand interpréter c'est changer. Pragmatique et lectures de la Parole*, Genève, Labor et Fides, 1995, p. 236-262, citation p. 258.

¹⁰ G. EBELING, *Wort und Glaube*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (1960) 1967³. P. Ricœur a lu différents articles de ce recueil, partiellement dans l'original allemand, partiellement en traduction anglaise (*Word and Faith*, London/Philadelphia, SCM Press/Fortress Press, 1963).

revues *Foi-Éducation* et *Cahiers du Centre protestant de l'Ouest*¹¹. À cette époque, Ricœur se montre moins soucieux de prendre position par rapport à la théologie herméneutique que d'en dégager certains présupposés. Présent de façon sporadique dans les travaux ricœurriens des années qui suivent, Ebeling réapparaît plus fortement dans les réflexions sur la conscience développées par Ricœur dans la dixième et dernière de ses *Gifford Lectures* de 1986. Dans ce second dialogue, le philosophe développe une critique sévère à l'égard de la démarche ebelingienne.

À notre avis, ce changement de perspective n'est pas seulement le résultat extrinsèque de deux contextes différents. Il est sans doute vrai que dans le premier cas, il s'agissait surtout de vulgariser la théologie d'Ebeling et que, vingt ans plus tard, il fallait plutôt la questionner. Toutefois, ce changement est également la conséquence intrinsèque de la radicalisation que le concept de distanciation a subie progressivement chez Ricœur. À ce propos, il faut se souvenir qu'en 1969, le philosophe avait publié *Le conflit des interprétations*, son premier recueil d'essais d'herméneutique¹², où la question des symboles jouait encore un rôle important, tandis qu'en 1986, lors de la parution de son deuxième recueil d'articles d'herméneutique *Du texte à l'action*¹³, ce sont plutôt les textes qui sont au centre de ses réflexions. Entre-temps, Ricœur avait renoncé aux symboles, en faveur des métaphores et des narrations, soulignant que les symboles appartiennent à des domaines de recherche trop distants et surtout qu'ils mélangent dangereusement le niveau du langage avec une dimension qui n'appartient pas au langage¹⁴. Si François-Xavier Amherdt a vu très justement dans la préface de Ricœur au *Jésus* de Bultmann de 1968 «un des textes fondateurs de son herméneutique biblique»¹⁵, nous suggérons que la confrontation avec Ebeling a, elle aussi, joué un rôle nullement marginal sur la voie de son attention à l'Écriture. Ce qui pouvait apparaître au Ricœur des années 1960 comme un bon compromis entre le «divin» Barth et l'«humain, trop humain» Bultmann, ne le satisfera plus vingt ans plus tard, Ricœur ayant entre-temps parcouru plusieurs voies du sens.

Le «premier» Ricœur apprécie surtout deux aspects de la théologie herméneutique ebelingienne. Premièrement, Ebeling met, comme l'avait déjà fait Luther au XVI^e siècle, la parole à la place de l'ontologie, et donc la relation à la place de la substance. Bien qu'il soit critique en d'autres endroits à l'égard de la réduction qu'opèrent les théologiens de la parole de Dieu de la révélation à l'«idéisme de l'événement de parole», le philosophe français aura toujours

¹¹ «Ebeling», *Foi – Éducation*, 37^e année, 1967, p. 36-57; «L'événement de la parole chez Ebeling», *Cahiers du Centre protestant de l'Ouest*, 9^e année, 1968, p. 23-31.

¹² *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.

¹³ Cf. ci-dessus, note 8.

¹⁴ P. RICŒUR, «Parole et symbole», *Revue des sciences religieuses*, 49^e année (1975), p. 142-161, surtout p. 142-143.

¹⁵ F.-X. AMHERDT, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique*, Paris, Cerf, 2004, p. 354.

plus d'affinités avec ceux-ci qu'avec les théologiens du «réalisme de l'événement d'histoire» à la Pannenberg¹⁶. Comme dans le cas paradigmatique des reliques pour les catholiques, les médiations substantielles risquent en effet de passer indemnes à travers l'histoire, sans impliquer aucun processus d'interprétation. Deuxièmement, Ricœur apprécie le fait que, chez Ebeling, l'événement de parole soit, pour ainsi dire, immédiatement redoublé. Contrairement au concept plus marquant d'*Ereignis*, qui revient souvent chez Ernst Fuchs, le terme allemand de *Geschehen* utilisé par Ebeling peut se traduire selon Ricœur tantôt comme «événement», tantôt comme «procès» ou encore mieux, comme «échéance»: «lorsque nous disons que la parole est échue, c'est qu'il s'agit d'en refaire une nouvelle échéance; je crois que c'est cela qui est au fond de la pensée d'Ebeling»¹⁷. Négativement, cela signifie que la théologie herméneutique renonce à revendiquer une valeur absolue, qu'elle soit psychologique, anthropologique ou cosmologique, en acceptant la sécularisation en tant que conflit des interprétations rivales. Positivement, dans un sens plus profond du terme, la sécularisation œuvre à une situation nouvelle, dans laquelle «il n'y a qu'une seule herméneutique, et elle est entièrement profane, et c'est dans cette profanité [...] qu'il va falloir retrouver [...] la spécificité de la parole de Dieu»¹⁸. Une idée que Ricœur, soit dit en passant, partage entièrement quand il fait l'effort de comprendre le cas spécifique de l'herméneutique biblique comme un cas paradigmatique pour toutes herméneutiques.

Dans un tel «monisme langagier», le problème devient alors celui de réadmettre la spécificité de la Parole de Dieu, sans reconstituer ni le dualisme barthien ni la réduction existentielle bultmanienne, mais en gardant les particularités des deux référents, Dieu et l'homme. Ebeling, écrit Ricœur, propose de le faire à l'aide de la notion de parole efficace:

Nous pourrions dire que nous serions en face d'une parole de Dieu dans la mesure où nous serions en face d'une parole qui institue une compréhension de soi, une compréhension d'autrui qui engendre une histoire, et par conséquence qui est vivante, qui est efficace parce que ce serait une parole qui engendrerait l'homme.¹⁹

Afin de rendre compte d'un tel concept, Ebeling s'appuierait, selon le philosophe français, sur certains éléments qui superposent Luther au «second» Heidegger, comme l'idée que comprendre n'est jamais comprendre le langage, mais comprendre *à travers* le langage, ou encore que le principe du *sola scriptura* doit être compris à la lumière de cet autre principe herméneutique de la Réforme selon lequel l'Écriture est «interprète d'elle-même (*sui ipsius interpres*)». Si la Parole développe d'elle-même sa propre compréhension,

¹⁶ Cf. P. RICŒUR, «Herméneutique de l'idée de Révélation», in: ID., *Écrits et conférences*, t. II: *Herméneutique*. Textes rassemblés par D. FREY, N. STRICKER, Paris, Seuil, 2010, p. 197-269, citation p. 210.

¹⁷ P. RICŒUR, «Ebeling», *art. cit.* (note 11), p. 43-44.

¹⁸ *Ibid.*, p. 44.

¹⁹ *Ibid.*, p. 47.

alors ce n'est pas nous qui parlons mais plutôt la parole, sous la forme de l'Écriture, qui (nous) parle, selon la célèbre formule heideggérienne «la parole parle (*Die Sprache spricht*)». Le mérite majeur de cette démarche, nous dit Ricœur, est d'ouvrir la voie pour une pensée beaucoup moins subjectiviste, sans pour autant annuler le rôle du sujet, étant donné que celui-ci reste tout de même le destinataire de la Parole²⁰. En d'autres termes, Ebeling aurait tracé, aux yeux de Ricœur, les contours d'une Parole instauratrice de liberté, une formule qui ne rejoint pas par hasard le titre d'un article du philosophe français publié en 1966²¹. En effet, c'est précisément dans cette contribution ainsi que dans la publication jumelle «Autonomie et obéissance», où Ebeling et Fuchs sont d'ailleurs explicitement cités, que l'auteur fait l'effort considérable de «tirer toutes les ressources d'une théologie de la parole»²². Le philosophe insiste ici sur le fait qu'événement et sens ne s'excluent pas mutuellement, car un événement «n'est pas simplement une coupure dans le temps, une irruption, mais c'est une sorte de cristallisation de sens»²³. Ricœur partage donc, à cette époque, le souci ebelingien d'articuler l'événement de la Parole de Dieu avec un processus d'interprétation et il en partage aussi, en bonne partie, la solution. C'est avant tout la Parole de Dieu qui (se) dit, à travers les Écritures, à l'homme et qui, comme le symbole, donne à penser, selon la maxime herméneutique augustinienne, anselmienne et barthienne qui souligne qu'«il faut croire pour comprendre».

Quand Ricœur revient sur la théologie d'Ebeling, en particulier concernant la question de la conscience (*Gewissen*) à la fin des années 1980, il faut avant tout se souvenir qu'entre-temps, l'adage herméneutique dont Ricœur a fait sa devise est devenu «interpréter plus, pour comprendre mieux»²⁴. Le souci de l'articulation entre processus d'interprétation et événement de parole, ontologique ou théologique, reste sans doute un des pivots de sa pensée, mais les passages du symbole à la métaphore, et de celle-ci à la narration, sont à comprendre comme des réponses dans lesquelles le moment de l'analogie se trouve de plus en plus repoussé. En résumé, pour le «second» Ricœur, Ebeling ferait intervenir trop tôt la parole efficace, avant que l'homme lui-même n'ait pu prendre la pleine responsabilité et la liberté de son écoute ou de son refus. Par rapport au concept ebelingien de *Gewissen*, Ricœur se montre plus soucieux de marquer une différence et une distance entre le *coram seipso* et le *coram deo*, entre lesquels, dit le philosophe, Ebeling voit une plus grande continuité :

²⁰ *Ibid.*, p. 46.

²¹ Cf. P. RICŒUR, «La Parole, instauratrice de liberté», *Cahiers universitaires catholiques*, 10^e année (1966), p. 493-507.

²² P. RICŒUR, «Autonomie et obéissance», *Cahiers d'Orgemont*, 59^e année (1967), p. 3-31, citation p. 3.

²³ *Ibid.*, p. 17. Cf. aussi les deux articles intitulés «Événement et sens», publiés respectivement dans *Archivio di filosofia*, 41/2 (1971), p. 15-34, et dans : J.-L. PETIT (éd.), *L'événement en perspective*, Paris, Éd. de l'EHESS, 1991, p. 41-56.

²⁴ P. RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995, p. 51.

[Ebeling] a certes raison de dire que, dans la *bona conscientia*, l'homme chrétien se réjouit que l'Évangile soit communiqué comme un *word event* [...]. Il a également raison d'affirmer que dans cette communication se réalise l'opposition entre Évangile et Loi [...]. C'est pourtant ailleurs que je mettrais pour ma part l'accent principal. Si le salut est *word event*, la communication de cet événement de parole ne va pas sans une interprétation du réseau symbolique entier que constitue le donné biblique.²⁵

La foi chrétienne, selon le Ricœur des années 1980, ne consiste pas à dire que c'est Dieu qui nous parle et par conséquent nous engendre. Le «soi mandaté» moderne est plutôt le résultat de l'articulation entre l'autonomie de la conscience et la symbolique de la foi²⁶. Finalement, selon cette perspective ricœurienne, Ebeling n'aurait pas assez entretenu la tension créatrice entre événement et processus, en dissolvant trop rapidement, comme dit Werner G. Jeanrond, «la dialectique entre interprétation et révélation dans une synthèse théologique qui s'inscrit dans la tradition protestante de la théologie de la Parole»²⁷. La conscience, de même que l'Écriture, en termes d'herméneutique biblique, sont moins un principe d'*Inстанz* qu'un lieu anthropologique de *Distanz*, sans lequel «la “justification par la foi” resterait elle-même un événement marqué par un radical extrinsécisme»²⁸.

Pour justifier son point de vue, Ricœur a recours ici à une lecture bultmannienne de la notion de *syneidesis* chez Paul, en se montrant pour une fois, symptomatiquement, plus «bultmannien» que Bultmann lui-même. Selon le philosophe français, Bultmann n'hésiterait pas à situer la conscience paulinienne parmi les concepts anthropologiques qui font partie de la structure formelle de l'existence humaine avant qu'intervienne l'événement de la foi. Dans le texte auquel Ricœur fait ici référence, Bultmann traite en effet de la *syneidesis* dans la partie dédiée aux concepts anthropologiques, en la définissant comme un «phénomène de l'homme en général» et plus précisément «la connaissance de l'homme au sujet de sa propre conduite»²⁹. Toutefois, il ne manque pas de souligner tout de suite que chez Paul «le lien avec l'instance transcendante est l'essentiel de la *syneideisis* [...]. C'est justement dans la *syneidesis*, par rapport à une puissance qui lui est transcendante, que se constitue le moi comme à chaque fois le mien.»³⁰

C'est donc autour du concept de distanciation que se joue, à notre avis, toute la distance entre Ebeling et le «second» Ricœur. Au cœur dogmatique de

²⁵ P. RICŒUR, «Le soi “mandaté”. Oh my prophetic soul !», in : ID., *Amour et Justice*, Paris, Seuil, 2008, p. 75-110, citation p. 98.

²⁶ *Ibid.*, p. 99.

²⁷ W. G. JEANROND, *Introduction à l'herméneutique théologique*, Paris, Cerf, 1995, p. 219.

²⁸ P. RICŒUR, «Le soi “mandaté”», *art. cit.* (note 25), p. 93.

²⁹ R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testament*, Tübingen, J.C.B Mohr (Paul Siebeck), (1948) 1984⁹, p. 217-218.

³⁰ *Ibid.*, p. 219.

L'essence de la foi chrétienne, le théologien allemand affirme avec force que la foi réclame un courage qui ne vient pas de l'homme et qui n'est rien d'autre que l'efficacité du Saint-Esprit lui-même : «Car où manque le courage, la volonté manque. Seulement, que personne ne pense que ce soit la chose aisée. Car je peux bien changer les objets de ma volonté. Mais modifier ma volonté même, lui donner une direction fondamentale totalement autre [...] est impossible à l'homme.»³¹ Ricœur, on l'aura compris, insiste au contraire de plus en plus sur la possibilité humaine, qui est à la fois une puissance et une capacité, d'avancer ou de reculer dans le cheminement de la foi. En termes herméneutiques, c'est seulement en reconnaissant pleinement le «statut d'orphelin» du langage écrit qu'on garantit l'espace nécessaire à l'exercice de la liberté humaine. On pourrait dire qu'aux yeux du Ricœur des années 1980, Ebeling accorde trop rapidement une priorité au *verbum praedicatum*, c'est-à-dire à la présence et à l'efficacité de la Parole, par rapport au *verbum scriptum*. Bien que la distanciation soit un concept clé de l'herméneutique ricœurienne en même temps qu'un «défi pour la théologie herméneutique», comme le suggère Pierre Bühler³², il reste néanmoins que cette dernière comprend cette distanciation comme un jugement prononcé par Dieu sur l'homme, tandis que le Ricœur des années 1970 et 1980 nous semble plutôt mettre l'accent sur sa composante anthropologique.

2. L'appropriation

Si on accepte l'idée qu'Ebeling n'aurait pas suffisamment sauvegardé, dans le mouvement de la distanciation, la dialectique entre processus d'interprétation et événement de parole, entre herméneutique théologique et théologie herméneutique, en se précipitant vers celle-ci, comme la lecture ricœurienne le suggère, on pourrait alors partager ce que Rüdiger Lorenz dit de l'entreprise théologique ebelingienne. Selon cet auteur, la situation de l'homme *coram Deo*, qui fixe chez Ebeling la règle de l'interprétation, est en réalité une condition anti-herméneutique, puisque l'homme est totalement déterminé par elle. Ebeling aurait fait de la conscience le lieu d'une anthropologie qui témoigne en réalité d'une radicale impuissance de l'homme : «Ebeling, dans la tradition de la théologie réformatrice, s'en tient au concept d'un Dieu transcendant par rapport à l'homme [...]. C'est finalement cet attachement à l'antithèse radicale entre Dieu et l'homme en tant que conception théologique qui empêche la théologie de devenir une herméneutique.»³³

³¹ G. EBELING, *L'essence de la foi chrétienne*, Paris, Seuil, 1970, p. 111.

³² P. BÜHLER, «Ricœur's concept of distanciation...», *art. cit.* (note 5), p. 154. En identifiant la compréhension de soi devant le texte avec le cinquième niveau de la distanciation tel que Ricœur le trace dans *Du texte à l'action*, P. Bühler finit d'ailleurs par aller bien au-delà des intentions de l'auteur.

³³ R. LORENZ, *Die unvollendete Befreiung vom Nominalismus*, Gütersloh, G. Mohr, 1973, p. 342.

Toutefois, il nous semble remarquable que la théologie herméneutique d'Ebeling ait aussi provoqué parmi ses interprètes des réactions diamétralement opposées. C'est notamment le cas de la lecture faite par Miika Ruokanen, selon lequel, en fin de compte, le seul critère de l'interprétation authentique des Écritures chez Ebeling serait celui de l'existence humaine³⁴. La parole efficace ne serait aucunement liée, chez le théologien allemand, à la forme de la lettre, comme c'est encore le cas chez Luther et, en y regardant de près, toutes les formules luthériennes en *sola* seraient vérifiées chez Ebeling dans la seule expérience existentielle. Sa christologie même ne serait pas ancrée au fait du Jésus historique, car Jésus-Christ serait principalement compris comme un exemple (*Vorbild*) qui nous reconduit à une tâche de conversion toute personnelle. Finalement, selon Ruokanen, Ebeling n'aurait pas résolu les problèmes que posaient déjà la théologie bultmanienne et, plus profondément, toute la tradition de la théologie libérale³⁵.

Or, nous croyons qu'il y a un second point de désaccord entre Ebeling et Ricœur allant précisément dans cette direction. Dans le mouvement de distanciation, Ebeling aurait attribué trop d'importance à l'efficacité de la Parole en se plaçant dans une perspective pour ainsi dire trop «barthienne». À l'inverse, dans le mouvement d'appropriation, le théologien allemand ne l'aurait pas suffisamment considérée et, à l'instar de Bultmann, aurait donné une tonalité trop existentialiste à sa théologie. À ce propos, c'est curieusement dans la partie centrale de *Théologie et proclamation*, précisément là où Ebeling mène une critique de la théologie de Bultmann que, au dire de certains interprètes, l'auteur serait le plus proche de certains présupposés bultmanniens. À l'occasion d'un compte rendu de ce texte, Jürgen Moltmann se demande par exemple si Ebeling, en pensant la vérité du *Wortgeschehen* comme «vérification» de l'identité de l'homme à l'égard de soi-même, ne reste pas en réalité profondément bultmannien³⁶. Comme chez Bultmann, la décision chez Ebeling ne renvoie pas à une décision extrinsèque, mais à une décision nécessairement inscrite dans la seule existence humaine. Ainsi, l'identité prônée dans la théologie herméneutique «risque de devenir une identité qui ne comprend pas en soi la différence eschatologique entre l'être réconcilié et la rédemption dernière [...] le croyant est en espérance un homme identifié, *in re* pourtant un homme infiniment différencié»³⁷.

Ce qu'Ebeling approuve sans réserve dans l'approche de Bultmann est en effet la «volonté de concentrer strictement le discours sur l'action de Dieu dans la relation entre parole et foi»³⁸. Autrement dit, l'«extraordinaire impor-

³⁴ M. RUOKANEN, *Hermeneutics as an Ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling*, Helsinki, Luther-Agricola-Society, 1982, p. 151.

³⁵ *Ibid.*, p. 173.

³⁶ J. MOLTSMANN, «Anfrage und Kritik. Zu Gerhard Ebelings "Theologie und Verkündigung"», *Evangelische Theologie*, 24^e année (1964), p. 25-34, citation p. 28.

³⁷ *Ibid.*, p. 32-33.

³⁸ G. EBELING, *Théologie et proclamation*, Paris, Seuil, 1972, p. 50.

tance» de la conception de Bultmann réside selon Ebeling dans ce point : «la caractéristique du kérygme qui nous touche de plus près, c'est qu'il s'agit non de recevoir une information mais de répondre à une interpellation»³⁹. Certes, personne ne saurait nier que l'effort ebelingien ait été précisément celui de réhabiliter, au-delà de Bultmann, l'importance du Jésus historique. Comme son maître, Ebeling prend soin de distinguer la méthode historico-critique de la vérité existentielle. Néanmoins, à la différence de Bultmann, il ne détache pas l'une de l'autre, prétextant que la première serait une simple vision à distance et la seconde une écoute de l'interpellation, car cela ne rendrait «assez justice ni à l'unité interne du processus herméneutique ni aux différenciations qu'on y trouve»⁴⁰. Pour Bultmann, derrière l'intérêt d'une unité entre le Jésus de l'histoire et le Christ du kérygme, il y aurait une tendance apologétique illégitime, tandis que pour Ebeling c'est le kérygme lui-même qui, en parlant du Jésus historique, en réclame la prise au sérieux, et donc l'interprétation. En bref, la connaissance du *Dass* d'un phénomène historique, la notion bultmanienne qui renvoie évidemment à la *Formalanzeige* du jeune Heidegger, ne va pas pour Ebeling sans une connaissance de son *Was* et de son *Wie*⁴¹. Et pourtant, le *Dass*, c'est-à-dire la «réduction à la détermination formelle de la facticité de l'événement de la Parole», est pour Bultmann comme pour Ebeling la *seule* vérité de la Parole, dans la mesure où elle n'est pas une Parole quelconque, «mais la Parole pure et simple, l'interpellation pure et simple, c'est-à-dire la parole nantie de pleins pouvoirs, la parole [efficace] qui engendre la foi»⁴². Si Ebeling se montre plus soucieux que Bultmann de distinguer, puis d'articuler, dans le mouvement de distanciation, la méthode historico-critique avec la vérité existentielle, on peut se demander, à l'instar de certains interprètes si, comme Bultmann, il n'a pas réduit, dans le mouvement d'appropriation, l'étrangeté du kérygme à la simple familiarité de son efficacité existentielle.

Or, nous croyons que ce qui rend spécifique l'herméneutique, biblique et philosophique, de Ricœur n'est pas seulement l'effort d'articulation entre vérité et méthode. À la tentative de surmonter la célèbre distinction gadamérienne, on doit ajouter en effet la volonté constante de distinguer deux référents, la vérité existentielle et celle, qui toujours la précède, de la «chose du texte». À bien y regarder, c'est avec cette dernière que la méthode, selon Ricœur, se croise, et c'est pourquoi nous affirmons que chez le philosophe français, la vérité existentielle est, en fin de compte, une question secondaire – ce qui ne veut aucunement dire qu'elle est marginale. C'est seulement dans la mesure où la méthode nous montre *d'abord* la vérité du texte que cette vérité même nous engendre *ensuite* selon la vérité de nos possibilités les plus propres. En d'autres termes, c'est parce que notre imagination est ancrée dans la vérité de

³⁹ *Ibid.*, p. 58.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 85, note 83.

⁴¹ *Ibid.*, p. 101.

⁴² *Ibid.*, p. 109.

l'être ou de Dieu qu'elle possède aussi, chez Ricœur, un pouvoir de refiguration de notre existence.

Quand le philosophe français formule sa critique à l'égard de la théologie de Bultmann à la fin des années 1960, c'est déjà sur deux fronts bien distincts qu'il le fait. Premièrement, au niveau de l'exégèse, Bultmann aurait dû mieux rendre compte de l'articulation entre expliquer et comprendre. C'est la distance du texte et de la méthode de l'analyse textuelle qui œuvre à l'appropriation existentielle : «Il faut donc que le moment sémantique – celui du sens objectif – précède le moment existentiel – celui de la décision personnelle – [...]. À cet égard le problème posé par Bultmann est exactement inverse de celui que posent les théories structuralistes actuelles»⁴³. Comme nous venons de le voir, c'est aussi à ce niveau que se place toute la critique d'Ebeling à son maître. À son tour, on l'a montré dans la première partie, c'est sur une radicalisation du problème de l'herméneutique textuelle que se fonde la critique ricœurienne de la distanciation chez Ebeling. Deuxièmement, avertit Ricœur, il faut que quelque chose soit *d'abord* radicalement extrinsèque à l'homme pour que cela devienne *ensuite* efficace en l'homme. C'est le sens idéal du texte qui en détermine l'efficacité, sans pour autant se consommer en elle : «l'acte de Dieu a sa première transcendance dans l'objectivité du sens qu'il annonce pour nous. L'idée même d'annonce [...] suppose, si j'ose dire, une initiative du sens, une venue à nous du sens, *qui fait de la parole un vis-à-vis de la décision existentielle*»⁴⁴. C'est précisément à cette primauté du sens idéal, de la chose du texte, de la vérité de l'être et de la donation de Dieu, qui ne se consomme pas dans l'existentiel et dont celui-ci ne peut jamais rendre pleinement compte, que ni Bultmann, ni Ebeling n'auraient rendu justice. Bultmann, dit Ricœur, n'aurait pas assez suivi le «chemin» de Heidegger, de sorte qu'il se serait emparé du raccourci des «existenciaux», sans pour autant avoir pris le long détour de la question de l'être⁴⁵. C'est là un reproche qui, du point de vue ricœurien, touche aussi de près le mouvement d'appropriation chez Ebeling, là où il aurait consommé l'altérité de l'être et, encore pire, celle de Dieu dans la possibilité qu'aurait l'homme d'être auprès de soi-même. Un reproche que, pour ce qui concerne Bultmann, Ricœur modérera tardivement seulement et à une occasion bien précise⁴⁶.

⁴³ P. RICŒUR, Préface à Bultmann, in : ID., *Le conflit des interprétations*, op. cit. (note 12), p. 373-392, citation p. 389-390. Sur Bultmann, cf. aussi P. RICŒUR, «Mythe et proclamation chez R. Bultmann», *Cahiers du Centre protestant de l'Ouest*, 8^e année (1967), p. 21-33; *Démythologisation et herméneutique*, Nancy, Centre Européen Universitaire, 1967, p. 1-32; «R. Bultmann», *Foi – Éducation*, 37^e année (1967), p. 17-35; «Bultmann: une théologie sans mythologie», *Cahiers d'Orgemont*, 72^e année (1969), p. 21-40.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 390.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 391.

⁴⁶ Cf. P. RICŒUR, «Hommage à André Malet, interprète de Bultmann», in M.-F. CONAD, Ch. PICARD et M. VAUTRIN (éds), *André Malet ou un homme en quête de Dieu. Hommage de l'Université de Bourgogne*, Dijon, Éd. universitaires, 1991, p. 157-166.

La primauté du référent non existentiel est, à notre avis, une constante, souvent sous-estimée, de toute la pensée du philosophe français. Cette primauté est évidente dans sa première philosophie des symboles ainsi que dans l'attention portée par le «dernier» Ricœur à la logique de la surabondance qui gouverne l'économie du don. Elle l'est en revanche beaucoup moins pendant la période du long détour par les voies du sens, car ici, c'était précisément *à travers* l'analyse structurale qu'il fallait avant tout passer. Toutefois, même à cette époque, c'est la vérité de la «chose du texte» qui l'emporte sur la référence existentielle.

Dans «La philosophie et la spécificité du langage religieux», un texte du milieu des années 1970 récemment réédité, Ricœur reconnaît, d'une part, que la préoccupation fondamentale de l'herméneutique biblique «devrait être l'analyse des modalités nouvelles et spécifiques de distanciation qui accompagnent la production du discours comme œuvre»⁴⁷. D'autre part, néanmoins, si l'herméneutique est la tentative de surmonter cette distance, il lui faut alors la considérer «à la fois comme objet de recherche, comme obstacle et comme instrument, afin de réactualiser l'événement originaire de discours dans un nouvel événement.»⁴⁸ Pour Ricœur, il y a, de manière notoire, un lien étroit entre les formes de discours qui distinguent le Pentateuque, les Psaumes, les prophéties etc., et la «confession de foi» d'une communauté qui s'exprime dans les documents bibliques. La narration, par exemple, n'est pas un artifice rhétorique étranger au contenu transmis, mais «il apparaît plutôt que quelque chose de spécifique et d'unique est dit précisément dans la forme d'un récit»⁴⁹. Mais au-delà du discours religieux et de la «confession de foi», c'est-à-dire au-delà d'«un espace de jeu bien circonscrit, à l'intérieur duquel formes de discours et significations théologiques sont dans un rapport mutuel de corrélation», il y a la «prétention à la vérité», ce qu'au niveau philosophique on appelle avec Frege la «référence» (*Bedeutung*)»⁵⁰. Cette catégorie philosophique, dit Ricœur en tension avec d'autres passages de son œuvre, met en garde dans le domaine des études bibliques «contre un recours prématuré à des catégories existentielles par lesquelles on voudrait équilibrer l'analyse structurale»⁵¹. Ce niveau du «monde du texte» n'est autre que «la limite de toute herméneutique et l'origine non herméneutique de toute interprétation»⁵². Les expériences-limites racontées dans les paraboles des Évangiles, en effet, «ne sont pas seulement, nous dit Ricœur en 1974, des expériences de crise et de décision [...] ce sont aussi des expériences de culmination, comme dans la

⁴⁷ P. RICŒUR, «La philosophie et la spécificité du langage religieux», in : P. BÜHLER, D. FREY (éds), *Paul Ricœur : un philosophe lit la Bible. À l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique*, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 235-249, p. 239.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 240.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 241.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 243.

⁵¹ *Ibid.*, p. 245.

⁵² *Ibid.*, p. 248.

parabole de la perle de grand prix, où “trouver l’inappréciable” constitue la joie suprême»⁵³. Et encore en 1982, où il reconnaît explicitement un rôle majeur à l’analyse structurale, parce que «l’expression “Royaume de Dieu”, livrée à elle-même, peut se laisser capter par une image morte au contenu vaguement politique»⁵⁴, Ricœur parle néanmoins d’un «dynamisme interprétant du texte lui-même» selon lequel «le texte interprète avant d’être interprété. C’est ainsi qu’il est lui-même œuvre d’imagination productrice, avant de susciter chez le lecteur un dynamisme interprétant analogue au sien.»⁵⁵

Conclusion

De notre réflexion, nous pouvons tirer immédiatement deux conclusions. Premièrement, on peut dire qu’entre les herméneutiques d’Ebeling et de Ricœur, il y a pour ainsi dire un «air de famille». Comme l’herméneutique du «premier» Heidegger entretient un rapport privilégié avec la théologie de Bultmann, et celle de Gadamer avec la théologie de Barth⁵⁶, nos deux auteurs partagent au moins la tentative, à travers l’Écriture, de donner leur juste poids aux deux pôles de Dieu et de l’homme. Entre l’intérêt pour le problème herméneutique et la passion pour la Parole de Dieu, il n’y a, ni pour l’un ni pour l’autre, à choisir, mais il s’agit plutôt de les articuler de la bonne manière. Or c’est précisément la façon d’articuler les deux pôles de l’événement de parole et du processus d’interprétation qui différencie les herméneutiques de nos deux auteurs.

Deuxièmement, on peut affirmer qu’en définitive Ebeling et Ricœur ne proposent aucunement deux herméneutiques différentes, mais qu’ils donnent deux accents différents à la même articulation. Sous la plume de Ricœur, dans le mouvement de la distanciation, l’homme est le sujet qui peut librement se mettre en chemin vers le «Royaume de Dieu». Dans le mouvement de l’appropriation, ensuite, c’est Dieu qui devient le sujet de l’interprétation et qui peut se tourner vers l’homme. Pour le théologien allemand, par contre, la distanciation est le résultat du libre jugement de Dieu qui décide de la manière dont l’homme peut se rapporter à lui, en lui montrant, comme Luther le disait, son visage ou son dos, en lui tendant sa main droite ou sa main gauche. Et pourtant, toute la liberté humaine ainsi perdue est récupérée au niveau de l’appropriation, dans la mesure où la spécificité de la Parole de Dieu est d’engendrer l’homme selon ses (im)possibilités les plus propres.

⁵³ P. RICŒUR, «Manifestation et Proclamation», *Archivio di Filosofia (Il Sacro. Studi e ricerche. Atti del colloquio internazionale*, Roma, 1974), 44/2-3 (1974), p. 57-76, citation p. 70.

⁵⁴ P. RICŒUR, «La Bible et l’imagination», *Revue d’histoire et de philosophie religieuses*, 62^e année (1982), p. 339-360, citation p. 360.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 353.

⁵⁶ Cf. G. MORETTO, *La dimensione religiosa in Gadamer*, Brescia, Queriniana, 1997.

Au lieu de se contenter de cette vertueuse circularité d'accents, il est néanmoins possible de tirer également une troisième conclusion, selon laquelle Ebeling se montre *in fine* plus cohérent que Ricœur dans sa réflexion autour de la parole efficace. Pour le théologien allemand, il est clair que l'homme est dès le début déterminé par Dieu selon ses (im)possibilités les plus propres. Autrement dit, l'espace de jeu (*Spielraum*) dans lequel l'homme cherche, en interprétant, à se mettre *coram Deo* est immédiatement fixé par Dieu lui-même. Par conséquent, bien qu'en s'adressant ensuite à l'homme, la Parole de Dieu s'adresse encore en bonne partie à elle-même, dans la mesure où elle envisage les (im)possibilités humaines qu'elle a elle-même déterminées. En revanche, Ricœur, en opérant une suspension typiquement phénoménologique, écrit *comme si* l'homme était libre d'entreprendre un chemin interprétatif vers Dieu. Toutefois, il reconnaît, en dernière instance, la même altérité et impénétrabilité de la décision divine, une décision qui, bien entendu, ne peut qu'avoir été prise dès le début. Or, quelle différence y a-t-il entre une herméneutique qui reconnaît immédiatement les limites non existentielles de l'existence et une herméneutique qui reconnaît les mêmes limites onto(théo)logiques suite à un long détour, en faisant entre temps *comme si* le processus interprétatif n'était pas déjà déterminé de part en part ? Finalement, Ebeling nous semble plus cohérent en disant qu'un tel procès n'est nécessaire «qu'au cas où l'événement de Parole, pour une raison ou une autre, est perturbé (*gestört*)»⁵⁷. Pour cette raison, dit le théologien, la seule fonction de l'herméneutique est d'«écarter des perturbations, afin de laisser la Parole agir dans sa propre fonction herméneutique»⁵⁸. Certainement, on pourrait penser qu'interprétation et Parole de Dieu sont profondément inconciliables entre elles et que, si on veut parler d'herméneutique, celle-ci serait un effort totalement humain vers des horizons de sens mineurs par rapport à Dieu ou à l'être. Toutefois, une telle perspective serait en bonne partie étrangère à l'herméneutique d'Ebeling tout comme à celle de Ricœur.

⁵⁷ G. EBELING, «Parole de Dieu et herméneutique», in: ID., *Répondre de la foi*, op. cit. (note 3), p. 65-96, citation p. 81.

⁵⁸ *Ibid.*