

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 146 (2014)
Heft: 1

Artikel: L'herméneutique ricœurienne de la religion, avec ou contre Kant?
Autor: Ehksam, Raphaël
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-583823>

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: 02.02.2026

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

L'HERMÉNEUTIQUE RICŒURIENNE DE LA RELIGION, AVEC OU CONTRE KANT ?

RAPHAËL EHRSAM

Résumé

Nous évaluons dans cet article le rapport de Ricœur à Kant, non dans l'ensemble de sa philosophie ou dans sa philosophie de la religion, mais plus spécifiquement dans son herméneutique des textes religieux. Nous soutenons que l'herméneutique ricœuriennne de la religion, loin de prolonger la Religion dans les limites de la simple raison, s'en écarte de façon décisive (quoique l'écart soit minimisé ou dénié par Ricœur). Chez Kant, l'effort interprétatif se trouve subordonné (a) à la volonté d'améliorer les hommes et (b) à une démarche de critique des textes religieux par la foi rationnelle. En revanche, chez Ricœur l'herméneutique de la religion (a') procède d'une théorie du sens découpée de toute visée édifiante, et (b') estime que la philosophie du mal et de l'espérance doit être constituée «selon les symboles» plutôt que comme un levier de la critique des symboles. Nous concluons qu'en dépit de la filiation revendiquée par Ricœur, le contraste de sa démarche avec celle de Kant produit une croisée des voies dans la philosophie de la religion vis-à-vis de laquelle aucune posture de synthèse ne peut être menée à son terme.

Mesurer l'ampleur de l'influence de Kant sur Ricœur pose des problèmes délicats ; cette entreprise fait d'ailleurs encore largement débat. Pamela Sue Anderson décrit Ricœur comme un «kantien post-hégélien»¹ ; au contraire, Hans-Jörg Ehni propose de parler d'«antagonisme» et de «complémentarité» à propos des théories du mal moral des deux philosophes².

L'objet de cet article n'est pas de savoir si Ricœur est ou non kantien dans l'ensemble de sa philosophie, ni même en particulier dans l'ensemble de sa

¹ P. S. ANDERSON, *Ricœur and Kant. Philosophy of the Will*, Atlanta, Scholars Press, 1993. Elle emprunte ce qualificatif à Ricœur lui-même, qui déclare vouloir développer un «kantisme post-hégélien» dans «La liberté selon l'espérance» en 1968 (*in : Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 403).

² H.-J. EHNI, *Das moralisch Böse. Überlegungen nach Kant und Ricœur*, München, Karl Alber, 2006, p. 161-169 : «Ricœur und Kant. Paul Ricœur – ein Kantianer ?»; p. 220-224 : «Ricœur und Kant. Antagonismus oder Komplementarität ?». Cf. également M.-S. YANG, «La représentation religieuse chez Kant et la philosophie kénygmatique de Ricœur», *Études Ricœuriennes*, 3/2, 2012, p. 52-71.

philosophie de la religion. La question plus spécifique que nous souhaitons poser est de savoir si l'on peut repérer une proximité voire une identité de démarche entre l'herméneutique de la religion menée par Ricœur et l'approche kantienne des textes religieux. Assurément, l'héritage kantien de Ricœur pour la philosophie de la religion peut être situé du côté d'une pensée de l'espérance. Mais peut-il l'être du côté d'une *herméneutique de l'espérance* ?

La réponse à ces questions doit d'abord partir d'un examen des pièces historiques marquant la présence de Kant dans l'herméneutique de la religion de Ricœur. Dans *Finitude et culpabilité* en 1960, le premier grand ouvrage consacré aux mythes religieux, Kant occupe une place de choix. Pourtant, l'omniprésence de Kant dans la première partie, *L'homme faillible*, contraste avec son absence quasi-systématique dans la seconde, *La symbolique du mal*³. Or, *L'homme faillible* appartient à «l'anthropologie philosophique»⁴ et se tient au seuil de l'herméneutique des mythes qui sera développée dans *La symbolique du mal*; dans cet ouvrage donc, nulle trace d'une convergence entre Ricœur et Kant sur le chapitre de l'herméneutique.

En réalité, s'il est tentant de situer l'influence de Kant sur Ricœur au niveau de la pratique herméneutique, c'est en raison des nombreux articles qui jalonnent la publication des œuvres majeures de Ricœur. Dans les *parerga* consacrés à l'herméneutique biblique, la présence de Kant se fait insistant. Le recueil *Le conflit des interprétations* en porte le meilleur témoignage. Dans «Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)», paru un an après *Finitude et culpabilité* (1961), Ricœur s'efforce de situer l'approche kantienne de la religion vis-à-vis de la «phénoménologie religieuse» et de «l'herméneutique»⁵. Le tournant du rapport à Kant se situe vers 1965 avec l'article «Démythiser l'accusation». Ricœur y confie qu'il «retrouve les analyses kantiennes, celles de la *Religion dans les limites de la simple raison*»⁶, dans la mesure où elles lui semblent déborder et enrichir la vision éthique étroite de l'Analytique de la seconde *Critique*. À partir de 1965, chaque mention du sage de Königsberg se fait plus élogieuse; Ricœur prête désormais à Kant

³ Dans *L'homme faillible*, lorsqu'il s'agit de construire le concept de «faillibilité», éclairé par l'idée d'une «disproportion» constitutive de l'homme, Ricœur déclare vouloir livrer «une réflexion de style “transcendantal”» (*Finitude et culpabilité*, Paris, Seuil, (1960) 2009, p. 54). Kant est convoqué pour penser la disproportion entre la sensibilité et l'entendement dans la connaissance, et la fonction médiatrice de l'imagination; pour la disproportion pratique entre le caractère et le bonheur dans l'existence pratique, et la fonction médiatrice du respect; enfin pour analyser la trilogie des passions de possession (*Habsucht*), de domination (*Herrschsucht*) et d'honneur (*Ehrsucht*) (*ibid.*, p. 158 sq.). La conclusion de l'ouvrage est encore placée sous le signe de Kant: «il faut donner raison à Kant lorsqu'il pose d'abord l'idée d'un être raisonnable en général, puis restreint cette idée par la différence d'une sensibilité, pour faire apparaître celle d'un être *raisonnable fini*» (*ibid.*, p. 187).

⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁵ *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 293-294.

⁶ «Démythiser l'accusation», *ibid.*, p. 338.

une authentique herméneutique philosophique de la religion, qui consonnerait avec la sienne propre. Il rapproche Kant et Rudolf Bultmann en 1968⁷ et loue la *Religion dans les limites de la simple raison* comme «l'approximation philosophique la plus serrée du Royaume de Dieu selon les évangiles»⁸. Il déclare que la philosophie religieuse de Kant est «exemplaire» dans ses conférences anglaises des années 1970 publiées sous le titre *L'herméneutique biblique*⁹, avant de publier en 1992 un article sans équivoque: «Une herméneutique philosophique de la religion: Kant»¹⁰.

La thèse décisive qu'élabore Ricœur à propos de *La religion dans les limites de la simple raison* est donc la suivante: loin d'appartenir strictement au corpus critique, elle relève de l'herméneutique philosophique et converge essentiellement avec l'effort interprétatif mis en œuvre par Ricœur lui-même dans ses textes consacrés aux Écritures.

On ne saurait y voir une extension du périmètre de la Critique. Elle mérite mieux le titre d'«herméneutique philosophique de la religion».¹¹

Cette herméneutique philosophique [...] conduit à son achèvement l'intelligibilité de l'espérance [...].¹²

L'herméneutique philosophique de la religion ne peut être tenue pour une extension de la critique, ni dans son sens théorique, ni dans son sens pratique. Si elle est sans lieu, proprement *atopique*, cette herméneutique philosophique n'est pas sans thématique: elle donne corps à une intelligence de l'espérance en tant que réplique d'un genre unique à l'aveu du mal radical.¹³

Il ne s'agit pas d'une quatrième ou d'une cinquième critique.¹⁴

Il nous faudra donc exposer dans un premier temps la lecture ricœurienne de Kant, puisqu'elle constitue la raison principale d'affirmer une rencontre entre l'herméneutique de Ricœur et la supposée «herméneutique» de Kant. Dans un second temps, nous examinerons la difficulté centrale posée par la lecture de Ricœur, les doutes qu'elle peut légitimement soulever, et nous

⁷ «Préface à Bultmann», *ibid.*, p. 386.

⁸ «La liberté selon l'espérance», *ibid.*, p. 412.

⁹ *L'herméneutique biblique*, prés. et trad. par F.-X. Amherdt, Paris, Cerf, 2001, p. 105: «Le cas de la philosophie kantienne est exemplaire [...]: peut-on, demande Kant, philosopher dans les limites de la raison sur une structure d'expérience qui s'exprime tout d'abord dans le langage des symboles et des mythes ? Oui, répond-il, dans la mesure où la religion tombe sous la question plus vaste de déterminer ce qu'il m'est permis d'espérer. Cette question surgit au point d'intersection de la philosophie et de la religion [...].»

¹⁰ Article publié en 1992 in: *Interpréter. Hommage amical à Claude Geffré*, Paris, Cerf, repris in: *Lectures 3*, Paris, Seuil, 1994, p. 19-40.

¹¹ *Ibid.*, p. 19.

¹² *Ibid.*, p. 40.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ «Kant», in: P. GISEL (éd.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, Cerf, 1995, p. 819.

soutiendrons qu'en réalité Ricœur ne peut attribuer à Kant une «herméneutique» de la religion qu'en faisant subir une torsion au propos de ce dernier. Nous ferons alors ressortir les principaux lieux de divergence entre les types d'accueil philosophique des religions mis en œuvre par ces deux penseurs.

L'herméneutique philosophique de Kant selon Ricœur

Les critères d'une herméneutique philosophique de la religion selon Ricœur

L'herméneutique philosophique est un type bien spécifique d'interprétation. Le genre interprétatif est défini par Ricœur comme «le travail de pensée qui consiste à déchiffrer le sens caché dans le sens apparent, à déployer les niveaux de signification impliqués dans la signification littérale»¹⁵. Mais au sein de ce genre, l'herméneutique philosophique s'oppose directement à d'autres démarches voisines, en particulier à la «phénoménologie de la religion». Cette dernière propose en effet une compréhension tendanciellement interne des ensembles de symboles. À l'instar de Mircea Eliade, la phénoménologie de la religion s'efforce de faire ressortir la systématичité des symboles, en tenant la vérité et la croyance «à distance»¹⁶. La phénoménologie de la religion n'explique pas, elle décrit¹⁷. Par conséquent, si elle doit se distinguer de cette dernière, une herméneutique philosophique ne peut se définir par sa seule rigueur sémantique.¹⁸ L'herméneutique philosophique se distingue tout d'abord en tant qu'elle est travaillée selon Ricœur par le désir d'une ontologie, par une «volonté de compréhension de soi»¹⁹. En outre, elle a pour spécificité de «participer à la lutte, à la dynamique, par laquelle le symbolisme est lui-même en proie à son propre dépassement»²⁰. De ce fait, elle peut être amenée à «démystifier», c'est-à-dire à reconnaître le mythe comme mythe pour en libérer le fond symbolique²¹ (à la différence de la «démystification» qui reconnaît le mythe comme mythe simplement pour y renoncer). Enfin, l'herméneutique philosophique s'efforce de construire une «pensée à partir du symbole»²², voire selon les symboles.

L'herméneutique philosophique de la religion peut, à partir de là, adopter diverses voies. Défenseur d'une approche libre des symboles religieux par la

¹⁵ «Herméneutique et existence», in : *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 16.

¹⁶ «Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)», in : *ibid.*, p. 293.

¹⁷ «Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (II)», in : *ibid.*, p. 314.

¹⁸ «Existence et herméneutique», art. cit., p. 20.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ «Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)», art. cit., p. 294.

²¹ «Démystifier l'accusation», art. cit., p. 330.

²² *Ibid.*, p. 295.

philosophie, selon une conception «polycentrique des Écritures bibliques»²³, Ricœur refuse d'aborder les textes religieux dans une intention limitativement «étiologique»²⁴ vis-à-vis de l'existence humaine; contre Dilthey, il rejoint logiquement Bultmann pour affirmer que le but de l'herméneutique n'est pas nécessairement de comprendre l'auteur du texte: «ce n'est pas la vie de l'auteur qui règle la compréhension»²⁵. Mais de façon remarquable, il signale le fait que l'herméneutique philosophique peut adopter une perspective morale, lorsqu'elle fait en sorte que «l'interprétation du livre et l'interprétation de la vie se correspondent et [...] s'ajustent mutuellement»²⁶.

Deux risques guettent intrinsèquement l'herméneutique philosophique: rationaliser les symboles comme tels (ce qui revient à «les figer au plan imaginatif»²⁷), à la manière de la mythologie dogmatique et de la gnose; ou allégoriser, c'est-à-dire considérer que «le signifié primaire, c'est-à-dire le sens littéral, est contingent et [que] le signifié second, le sens symbolique lui-même, est suffisamment extérieur pour être directement accessible»²⁸.

La philosophie kantienne de la religion lue comme une herméneutique

Ricœur a d'abord associé la philosophie kantienne à la dérive allégorisante. Parce qu'il adopte une «vision éthique»²⁹ du mal du fait du formalisme en morale³⁰, Kant est accusé par Ricœur de ruiner parfois la richesse des symboles³¹.

Mais le texte de 1793 échappe aux reproches faits au texte de 1788. Dans l'article «Démythiser l'accusation» de 1965, Ricœur déclare: «Je suivrai Kant deux fois: d'abord dans sa définition de la fonction éthique de la religion, ensuite dans sa définition du contenu *représentatif* de la religion»³². Les thèses cruciales de l'article de 1992, «Une herméneutique philosophique de la religion: Kant», sont déjà présentes dès la seconde moitié des années 1960. Ricœur affirme dans «Démythiser l'accusation» que le thème de l'herméneu-

²³ A. LAOCQUE, P. RICŒUR, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998, «La métaphore nuptiale», p. 451.

²⁴ *Finitude et culpabilité*, op. cit., p. 207.

²⁵ *Ibid.*, p. 382.

²⁶ «Préface à Bultmann», in: *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 376.

²⁷ «Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)», art. cit., p. 295.

²⁸ *Finitude et culpabilité*, op. cit., p. 219.

²⁹ Une «vision éthique» du mal signifie une pensée selon laquelle le mal serait contingent et simple produit du libre arbitre. Kant est présenté comme le champion de la vision éthique dans l'article «Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)», art. cit., p. 295 et 297; Ricœur le rapproche de Pélage dans «Le “péché originel”. Étude de signification», in: *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 280.

³⁰ «Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)», art. cit., p. 295 et 297.

³¹ *Ibid.*, p. 297 et 305.

³² «Démythiser l'accusation», art. cit., p. 338.

tique de la religion est «l'objet entier de la volonté», à savoir l'espérance, distincte du «principe de la moralité» (la conscience du devoir), lequel fait l'objet d'une simple *analytique* dans la *Critique de la raison pratique*. Insistant sur l'écart entre les questions «que puis-je espérer?» et «que dois-je faire?», Ricœur accorde à Kant le mérite de n'avoir pas fait de la religion un «doublet de la morale»³³. Le Kant qu'il salue comme un hermèneute est selon ses mots «un Kant qui ne sombre pas avec l'éthique de l'impératif»³⁴. De ce fait, Ricœur sauve également la «Dialectique transcendante» de la seconde *Critique*, qu'il présente comme une herméneutique de la religion qui ne dirait pas clairement son nom. Dans «La liberté selon l'espérance», en 1968, il propose une interprétation brillante des postulats de la raison pratique :

La liberté postulée dans la Dialectique n'est pas la même liberté que la liberté analytiquement prouvée par le devoir. La liberté postulée [...] a un rapport étroit avec l'espérance [...].³⁵

Le postulat de l'immortalité exprime la face d'espérance du postulat de la liberté [...] [il est] l'équivalent philosophique de l'espérance de résurrection.³⁶

Le postulat de l'existence de Dieu manifeste la liberté existentielle comme l'équivalent philosophique du don.³⁷

En accord avec sa thèse selon laquelle la philosophie de l'espérance s'enracine dans une expérience indissociable des symboles religieux, Ricœur soutient que chez Kant, la question «que puis-je espérer?» serait aussi née «hors de la critique»³⁸.

Quant à l'article de 1992, il propose une présentation synthétique des arguments permettant de dresser un portrait de Kant en hermèneute :

1) L'œuvre de 1793 «n'a pas pour objet l'idée de Dieu, mais le fait de la religion»³⁹.

2) La notion de liberté entravée qui ouvre l'œuvre de 1793 provient chez Kant «d'une historicité existentielle, pour laquelle il n'est pas d'expérience qui ne soit médiatisée par des récits, des symboles, des mythes»⁴⁰. La réflexion kantienne dans la *Religion* répondrait en ce sens à la définition ricœurienne de l'herméneutique philosophique comme «pensée à partir du symbole»⁴¹.

3) Enfin, l'œuvre de 1793 est selon Ricœur «un essai de *justification philosophique de l'espérance*, à la faveur d'une interprétation philosophique

³³ *Ibid.*, p. 339.

³⁴ «La liberté selon l'espérance», *art. cit.*, p. 405.

³⁵ *Ibid.*, p. 409.

³⁶ *Ibid.*, p. 410.

³⁷ *Ibid.*, p. 411.

³⁸ *Ibid.*, p. 408.

³⁹ «Une herméneutique philosophique de la religion : Kant», *art. cit.*, p. 19.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 20.

⁴¹ *Ibid.*, p. 295.

de la symbolique du mal et du texte des représentations, des croyances et des institutions qui délimitent le religieux en tant que tel»⁴².

Kant : la critique sans l'herméneutique

Cette présentation de Kant en hermèneute fonctionne-t-elle aussi bien que le souhaiterait Ricœur ? Afin de répondre à cette question, nous serons à présent attentifs à la théorie que Kant nous a laissée de son propre rapport aux textes religieux⁴³.

Interpréter...

Remarquons tout d'abord qu'au moment où Kant écrit la *Religion dans les limites de la simple raison*, les conceptions herméneutiques dominantes se voient définies au sein de l'école d'exégèse biblique de Göttingen, dont la grande figure, à la suite de Johann David Michaelis, est Johann Gottfried Eichhorn⁴⁴. L'école de Göttingen appartient à l'Aufklärung, et postule de même que Kant une compatibilité de principe entre principes moraux rationnels et interprétation des textes. Selon les partisans de cette école (et ce de façon somme toute classique), le déchiffrement des symboles religieux suppose des méthodes philologiques fondées sur la connaissance des langues originales, la prise en compte des circonstances de l'écriture et la référence régulatrice aux intentions des auteurs des textes.

Kant connaissait les écrits de Michaelis⁴⁵. Il admet que la pratique interprétative puisse bénéficier des ressources des sciences grammaticales et historiques⁴⁶. Le «docteur de la loi» ne peut développer de «science de l'Écriture» que s'il «possède à fond la langue originelle» ainsi que «des connaissances historiques et critiques étendues [...], en partant de l'état des mœurs, des opinions (la croyance populaire) de l'époque d'alors»⁴⁷. S'il existe selon lui

⁴² *Ibid.*, p. 20-21.

⁴³ Nous prolongeons ici des conclusions déjà formulées dans R. EHRSAM, «La critique sans l'herméneutique. Principes kantiens pour l'étude des religions», in: R. THEIS (éd.), *Kant. Théologie et religion*, Paris, Vrin, 2013, p. 37-54.

⁴⁴ Cf. G. D'ALESSANDRO, *Kant et l'ermeneutica*, Catanzaro, Rubbettino, 2000.

⁴⁵ Cf. I. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. A. Philonenko in: *Œuvres philosophiques*, t. III, Paris, Gallimard, 1986 (dans la suite abrégé Religion et OP), Ak. VI, p. 13 ; OP III, p. 26. Dans la Préface du *Conflit des facultés* (abrégé CF), il assure même que Michaelis «procérait exactement de la même manière» que lui-même (Ak. VII, p. 8 ; OP III, p. 809).

⁴⁶ La philosophie peut inclure dans sa réflexion sur la religion «l'histoire, les langues, les livres de tous les peuples et la Bible elle-même» (*ibid.*, Ak. VI, p. 9 ; OP III, p. 22).

⁴⁷ *Ibid.*, Ak. VI, p. 113 ; OP III, p. 137.

des «principes [...] de l'exégèse des Écritures»⁴⁸ dictés par la raison, alors ils «concernent une exégèse historique ou de critique grammaticale»⁴⁹.

Cependant, les concessions de Kant aux conceptions herméneutiques courantes de son temps ne sont qu'un effet d'optique. En réalité, le rapport proprement *philosophique* à la religion commence là où l'exigence philologique devient seconde. De fait, les propos de Kant sur le péché originel et la chute, la figure du Christ, les miracles et la grâce, la fin des temps et la résurrection, ne prétendent nullement constituer une interprétation *philologiquement correcte* des Écritures. La question de savoir si la foi rationnelle offre ou non une exégèse exacte des textes de la foi historique se voit radicalement désactivée : «il ne s'agirait que d'une augmentation stérile de notre savoir historique. [...] La connaissance historique [...] appartient aux *adiaphora* que chacun peut apprécier»⁵⁰. «L'élément historique [...] qui à cet égard n'apporte rien, est en soi quelque chose de tout à fait indifférent, dont on peut faire ce qu'on veut»⁵¹. Le *Conflit des facultés* renchérit : «Ce que nous avons des raisons de croire sur la base d'arguments historiques [...] c'est-à-dire la révélation comme dogme en soi contingent, est considéré comme inessentiel»⁵². Pour quelles raisons Kant conduit-il une telle désactivation de la question herméneutique ? Faut-il aller jusqu'à dénier au texte de 1793 le statut d'une interprétation philosophique de la religion ?

Édifier

Bien que la réponse à ces questions soit délicate⁵³, la ligne de force principale du texte de 1793 va dans le sens d'un abandon pur et simple de l'ambition herméneutique. Un tel diagnostic ne manque pas de rencontrer certaines objections. Kant ne dit-il pas que «la foi d'Église a pour interprète la pure foi religieuse»⁵⁴ ? Ou encore que «la Bible [...] doit être interprétée suivant la morale»⁵⁵ ? Lorsqu'il distingue l'interprétation philosophique de la «science de l'Écriture» de son temps, ne prétend-il pas que la première posséderait une supériorité proprement herméneutique sur la seconde ? Il déclare en effet :

Il n'existe [...] aucune autre [...] interprétation que d'une part la *pure religion de la raison* et d'autre part la *science de l'Écriture* (qui considère l'élément historique), et de ces interprétations, seule la première est *authentique* et valable pour tous ; car

⁴⁸ *CF*, Ak. VII, p. 38 ; *OP* III, p. 840.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Religion*, Ak. VI, p. 43 ; *OP* III, p. 59 note.

⁵¹ *Ibid.*, Ak. VI, p. 111 ; *OP* III, p. 136.

⁵² *CF*, Ak. VII, p. 9 ; *OP* III, p. 809 *sq.*

⁵³ Cf. R. EHRSAM, *op. cit.* ; D. THOUARD, «Kant et l'herméneutique», *Archives de philosophie*, t. 61, 1998, p. 629-658.

⁵⁴ *Religion*, Ak. VI, p. 109 ; *OP* III, p. 133.

⁵⁵ *Ibid.*, Ak. VI, p. 110 ; *OP* III, p. 134, note.

la seconde n'est que *doctrinale* et sert à transformer la foi d'Église, pour un peuple déterminé, à une époque précise, en un système se soutenant avec constance⁵⁶.

Ces objections possibles reposent cependant sur un malentendu. Les termes déclaratifs et prescriptifs des formules citées, de même que la revendication d'une plus grande authenticité pour l'interprétation selon la «pure religion de la raison», ne signifient pas une supériorité *philologique* de ce type d'interprétation. La Bible doit être «interprétée suivant la morale» *pour améliorer les hommes*; la foi rationnelle est l'interprète de la foi d'Église *en vue de fins morales*, son «authenticité» n'étant pas historique, mais *éthique*. En ce sens, si l'on peut certes parler d'une pratique kantienne de l'interprétation des textes religieux, c'est simplement au sens d'une libre lecture, non au sens d'une discipline réglée par des critères de détermination du sens *juste*. Du reste, Kant n'a pas manqué de prévenir le malentendu :

Ce qui vient d'être dit ici ne doit pas être regardé comme si ce devait être un commentaire de l'Écriture [...] On peut s'expliquer sur la manière dont on peut se servir moralement d'un exposé historique, sans pour autant se décider sur la question de savoir si c'était aussi le sens voulu par l'écrivain, ou si c'est seulement nous qui l'y mettons. Il suffit que ce sens soit en lui-même vrai (sans la moindre preuve historique) et qu'en même temps il soit aussi le seul grâce auquel nous puissions tirer pour nous quelque chose d'un passage de l'Écriture qui nous rende meilleurs⁵⁷.

La démarche interprétative de 1793 peut à bon droit «paraître souvent forcée»⁵⁸, et on ne doit pas «soutenir que le sens que nous donnons aux symboles de la croyance populaire ou encore aux livres saints soit absolument celui qu'ils visent»⁵⁹. C'est là tout le sens du renversement entre «l'authentique» et le «doctrinal» proposé par le *Conflit des facultés*:

De l'art de l'exégèse biblique (*hermeneutica sacra*) [...], on peut donc réclamer [...] que l'exégète déclare si sa décision doit être comprise comme *authentique* ou *doctrinale*. Dans le premier cas, l'interprétation doit être à la lettre (*philologiquement*) conforme à l'idée de l'auteur, mais dans le second cas l'écrivain a la liberté de supposer au passage (*philosophiquement*) le *sens qu'il prend dans l'exégèse, cela dans une intention moralement pratique*⁶⁰.

Le texte de 1798 ne contredit celui de 1793 que si l'on ne distingue pas le sens éthique et le sens philologique de l'authenticité. Toutes les décisions interprétatives de Kant ont pour point focal l'édification de l'humanité; toutes convergent vers le souci de rapporter les textes religieux aux connaissances *a priori* des principes pratiques. C'est pourquoi Kant présente le Christ comme l'«Idée personnifiée du bon principe»⁶¹, l'idéal d'une humanité agréable à

⁵⁶ *Ibid.*, Ak. VI, p. 114, *OP III*, p. 139.

⁵⁷ *Ibid.*, Ak. VI, p. 43; *OP III*, p. 59 note.

⁵⁸ *Ibid.*, Ak. VI, p. 110; *OP III*, p. 133.

⁵⁹ *Ibid.*, Ak. VI, p. 111; *OP III*, p. 135.

⁶⁰ *CF*, Ak. VII, p. 66; *OP III*, p. 875.

⁶¹ *Ibid.*, Ak. VI, p. 60; *OP III*, p. 75.

Dieu ; c'est pourquoi il nie l'existence d'une doctrine de la prédestination dans les épîtres de Paul et soutient une lecture du péché originel qui s'accorde avec la primauté pratique de la liberté, etc. Eichhorn ne s'y est point trompé, après qu'il eut lu la *Religion*. Visant Kant, il assène : «Jusqu'à présent, l'interprétation voulait dire présentation du sens que l'écrivain a attaché à ses mots ; celui qui priviliege un sens moral, qui n'est pas dans les mots de l'écrivain d'après la langue et le contexte, par rapport au résultat de l'explication grammaticale, cesse d'être un interprète.»⁶²

Critiquer

La décision de faire de la foi rationnelle le cœur de l'interprétation des textes religieux place Kant directement en porte-à-faux avec le diagnostic de Ricœur. Car toute décision de ce genre porte en elle-même un geste qu'il faut bien qualifier de «critique», même si – Ricœur a raison sur ce point – il ne s'agit pas là d'une critique au sens kantien de l'évaluation de la portée des pouvoirs de l'esprit. La forme de critique à laquelle la foi rationnelle soumet les religions historiques est d'un autre ordre et répond au sens courant du terme : elle signifie avant tout l'effort de séparation entre l'acceptable et l'inacceptable, entre ce qui peut être sauvé et ce qui doit être abandonné⁶³.

D'un côté, *La religion dans les limites de la simple raison* indique ainsi les points d'harmonie entre la foi historique et la pure foi rationnelle – la représentation d'un Dieu Créateur moral et saint législateur, Bienveillant et Juge intègre, la représentation d'un idéal de l'humanité agréable à Dieu, etc. Mais d'un autre côté, dès que la foi historique déborde la religion rationnelle, sa prétention à la sacralité devient justiciable d'une destitution : il en va ainsi des narrations irrecevables (par exemple le sacrifice d'Isaac), des représentations et formes du culte arbitraires (par exemple les pénitences, mortifications, etc.⁶⁴). Le pendant de la religion rationnelle est «l'illusion religieuse»⁶⁵, et la possi-

⁶² «Über die kantische Hermeneutik», *Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur*, Leipzig, 1794, VI, 1, p. 53 ; trad. par D. Thouard in : «Kant et l'herméneutique», *art. cit.*, p. 651. Il resterait simplement à souligner que la désactivation kantienne de l'exigence philologique lui paraît seule répondre à la manière dont Dieu (s'il existe) souhaiterait que l'on lise les textes religieux ; Kant peut donc paradoxalement proclamer que le refus de l'herméneutique des textes constitue la précondition d'une herméneutique du divin, où «le Dieu qui est en nous est lui-même l'interprète» (*CF*, Ak. VII, p. 48 ; *OP* III, p. 852). Nous nous permettons pour l'instant de minorer ce point, étant donné que «l'herméneutique» telle que l'entend Ricœur concerne avant tout les matériaux symboliques et non directement les intentions divines ; nous reviendrons néanmoins sur ce thème dans la fin de cet article.

⁶³ Cf. là encore R. EHRSAM, «La critique sans l'herméneutique. Principes kantiens pour l'étude des religions», *art. cit.*, pour une analyse plus détaillée du concept de «critique».

⁶⁴ *Religion*, Ak. VI, p. 169 ; *OP* III, p. 203.

⁶⁵ *Ibid.*, Ak. VI, p. 168 ; *OP* III, p. 202.

bilité d'une détermination de la seconde découle directement de l'affirmation de la première. L'illusion religieuse revêt notamment selon Kant trois formes :

C'est *premièrement* la croyance consistant à reconnaître par l'expérience une chose dont nous admettons suivant les lois objectives de l'expérience qu'il est impossible qu'elle se produise (*croyance au miracle*). Deuxièmement c'est l'illusion de devoir admettre, comme nécessaire à notre bien moral, parmi nos concepts rationnels, quelque chose dont nous ne pouvons par la raison nous faire aucune Idée (il s'agit de la croyance aux *mystères*). Et *troisièmement* l'illusion de pouvoir par la mise en œuvre de simples moyens naturels produire un effet, qui pour nous est un mystère, je veux dire l'influence de Dieu sur notre moralité (c'est la croyance dans les *moyens de grâce*)⁶⁶.

Un tel effort de discrimination du rationnel et de l'illusoire au sein des textes religieux signe le divorce de Kant d'avec le projet philosophique traditionnel de l'herméneutique des textes. Dilthey l'avait perçu : «La raison pratique évalue les mérites respectifs des religions ou du texte biblique, et juge ce qui lui est le plus conforme. En aucun cas le propos de Kant n'est de retrouver la signification particulière des discours, le sens historique ou l'intention de l'auteur. Jusque dans sa confrontation avec le texte biblique, pour Kant, la critique tient lieu d'herméneutique.»⁶⁷

Kant contre Ricœur : de deux rapports distincts de la philosophie à la religion

À partir des analyses précédentes, nous soutenons qu'en dépit de l'avis de Ricœur, l'herméneutique de ce dernier, loin de converger avec la philosophie kantienne de la religion, s'y oppose frontalement.

Herméneutique et théorie du sens

Le premier point massif de divergence entre les deux philosophes concerne l'importance pour chacun d'eux de la question du sens des symboles. Pour Ricœur, «l'exégèse implique une théorie du signe et de la signification»⁶⁸ : «il faut résister à la tentation de séparer la vérité, propre à la compréhension, de la méthode mise en œuvre par les disciplines issues de l'exégèse»⁶⁹. L'approche sémantique doit maintenir l'herméneutique au contact des méthodologies

⁶⁶ *Ibid.*, Ak. VI, p. 194 ; *OP* III, p. 233.

⁶⁷ W. DILTHEY, «Anfänge einer auf die Einheit der Heiligen Schriften gerichteten hermeneutischen Methode bei Kant», in: Id., *Gesammelte Schriften*, Band XIV/2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, trad. D. Thouard in : «Kant et l'herméneutique», *art. cit.*, p. 643. C'est nous qui soulignons.

⁶⁸ «Herméneutique et existence», *art. cit.*, p. 8.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 14-15.

pratiquées. Ricœur recommande notamment de s'appuyer sur un inventaire des formes symboliques, une critériologie de la métaphore, de l'allégorie, etc.⁷⁰. Le problème herméneutique appliqué à la religion dépend des sciences historiques et philologiques profanes. C'est une écriture qui est à interpréter⁷¹. Kant, lui, ne bâtit pas au préalable une théorie sémantique pour lire les textes religieux. *La religion dans les limites de la simple raison* ne présente aucune théorie du *déchiffrement* des symboles, de la variété des tropes, des méthodes d'identification des figures du discours, etc. Kant est résolument l'héritier de Rousseau plus qu'il n'est celui de Clauberg⁷² ou des théologiens de Göttingen. Il fait bien le mot de Rousseau selon lequel «les plus grandes idées de la divinité nous viennent par la raison seule»⁷³; suivant la conception rousseauiste de la religion naturelle, Kant estime que les *textes* révélés ne sont pas le cœur de la foi pure. Celle-ci puise avant tout ses racines dans la conscience de nos devoirs et notre espoir de réaliser le Souverain Bien.

Philosophie de la religion et «pensée selon les symboles»

Le second point de divergence séparant Kant et Ricœur se situe dans l'importance accordée par chacun d'eux à la lecture de la Bible dans la constitution de la foi.

L'herméneutique ricœurienne est inséparable des coordonnées historiques et théologiques du christianisme.

(a) Dans la mesure où le Christ lui-même invite à relire et mieux comprendre l'Ancien Testament, Ricœur estime que le problème herméneutique est consubstantiel au christianisme : «l'interprétation de l'Ancien Testament à la lumière de l'événement christique, par la génération apostolique, donne une toute autre lecture des événements, des institutions, des personnages de la Bible, que celle des rabbins»⁷⁴. «L'événement christique est dans un rapport

⁷⁰ Dans *Finitude et culpabilité*, au début de la seconde partie (*La symbolique du mal*), Ricœur fait précéder son propos d'une brève «critériologie du symbole» (*op. cit.*, p. 212). Les symboles sont des «expressions qui communiquent un sens» (*ibid.*, p. 217), qui «possèdent une intentionnalité double» (*ibid.*), et dont le sens second «est constitué dans et par le sens littéral» (*ibid.*, p. 218). Le symbole se distingue de l'allégorie par le fait que «dans l'allégorie, le signifié primaire, c'est-à-dire le sens littéral, est contingent et le signifié second, le sens symbolique lui-même, est suffisamment extérieur pour être directement accessible» (*ibid.*, p. 219).

⁷¹ «Préface à Bultmann», *art. cit.*, p. 378.

⁷² Dans *Logique ancienne et nouvelle* [1654] (trad. du latin par J. Lagrée et G. Coqui, Paris, Vrin, 2007), J. CLAUBERG définit l'herméneutique comme science de la signification des signes, par opposition à la logique définie comme science de la vérité des signes.

⁷³ *Émile ou de l'éducation*, in : *Oeuvres*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1959-1995, t. IV, p. 607.

⁷⁴ «Herméneutique et existence», *art. cit.*, p. 7.

herméneutique avec tout l'ensemble de l'écriture judaïque, en ce sens qu'il l'interprète»⁷⁵. Du fait que le kérygme est lui-même interprétant vis-à-vis de l'écriture antérieure, il commande directement une connexion étroite de la foi et de l'herméneutique.

(b) D'autre part, Ricœur estime que l'herméneutique de la religion telle qu'il la pratique répond à un cercle spécifique : «il faut comprendre pour croire, mais il faut croire pour comprendre»⁷⁶. La compréhension évoquée dans ce cercle est sans équivoque une compréhension du texte révélé. La conséquence de ce cercle à propos de la pensée de la liberté veut que le concept de celle-ci ne soit pas articulé indépendamment du destin du Christ : «Une herméneutique de la liberté religieuse est une interprétation de la liberté conforme à l'interprétation de la résurrection en termes de promesse et d'espérance.»⁷⁷ On voit en cela en quoi Ricœur se sépare nettement de l'affirmation kantienne de la liberté à partir de la pure et simple conscience de la loi morale. Dans *Penser la Bible*, Ricœur s'efforce ainsi de nier l'existence d'une antinomie entre autonomie morale et théonomie à propos des commandements divins délivrés sur le Sinaï. Il s'oppose frontalement à Kant en ce lieu et avoue que «Spinoza ou Kant [...] verraient plutôt une perversion»⁷⁸ dans son propos. Le cercle de l'herméneutique ricœurienne, en ce qu'il définit l'exigence d'une «pensée selon les symboles», implique une dialectique de la foi véritable et de l'interprétation des textes. La foi n'est pas indépendante du texte, mais bien «au risque de l'interprétation»⁷⁹.

Pour Kant au contraire, la foi rationnelle pure est indépendante des révélations, y compris de la Bible. Ses articles sont universels et nécessaires, ce qui interdit de les confondre avec quelque symbole que ce soit : «il ne s'agit que d'une pure croyance de la raison et cette croyance peut être communiquée à quiconque en vue de la conviction, tandis qu'une croyance historique, simplement fondée sur des faits, ne peut étendre plus loin son influence que les informations autorisant à juger de sa crédibilité ne peuvent parvenir sous les conditions de temps et de lieu»⁸⁰. Le christianisme est simplement aux yeux de Kant la religion révélée la plus *conforme* à la foi rationnelle pure ; mais sa connexion avec la foi pure fait l'objet d'un jugement réfléchissant, et l'éventuelle reconnaissance de sa conformité supérieure suppose l'indépassable *antériorité* de la foi pure. Et encore faut-il souligner que le jugement favorable de Kant à l'égard du christianisme n'exclut pas que la foi pure puisse trouver une expression dans d'autres cultes : «il n'y a qu'*une* (vraie) Religion ; en

⁷⁵ «Préface à Bultmann», *art. cit.*, p. 374.

⁷⁶ «Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)», *art. cit.*, p. 294.

⁷⁷ «La liberté selon l'espérance», *art. cit.*, p. 397.

⁷⁸ P. RICŒUR, A. LACOCQUE, *Penser la Bible*, *op. cit.*, «Une obéissance aimante», p. 159.

⁷⁹ «Herméneutique et existence», *art. cit.*, p. 26.

⁸⁰ Religion, Ak. VI, p. 103 ; OP III, p. 124.

revanche il peut y avoir maintes formes de *croyance*»⁸¹. Ainsi, Kant considère que la disposition originale au bien trouve tout autant à se figurer dans le paradis monothéiste que dans les mythes de l'âge d'or et les récits de l'Inde⁸². Le châtiment d'Adam n'est pas sans affinité avec la représentation hindoue des hommes comme esprits emprisonnés dans un corps par punition⁸³. Kant signale encore que les attributs divins cruciaux aux yeux de la foi pure (puissance, sagesse, justice, etc.) se rencontrent, quoique sous différentes formes, dans la religion de Zoroastre, l'hindouisme, la religion égyptienne, gothique, juive⁸⁴. Kant propose certes une pensée *des symboles*, mais il est clair que la *Religion* ne constitue nullement une «pensée *selon* les symboles» au sens où l'entend Ricœur.

*L'importance de la critique : l'exemple de
l'interprétation de Genèse 22, 1-19*

Le dernier point de divergence concerne l'importance respective accordée à la critique par Ricœur et Kant. Ricœur évalue régulièrement de façon critique certaines lectures du texte biblique (la gnose, Pélage, Augustin, etc.). En revanche, la «pensée selon les symboles» ménage peu d'espace à la possibilité d'une critique du texte lui-même. Kant en revanche n'hésite pas à évaluer la lettre biblique, estimant ainsi que le Christ ne saurait être littéralement le fils de Dieu, ou que Dieu n'a pu demander à Abraham de sacrifier Isaac.

À cet égard, la lecture de Genèse 22, 1-9 revêt un statut paradigmatic. Ricœur parle, à propos d'Abraham, d'une «obéissance d'au-delà de la suspension de l'éthique»⁸⁵. Dans *Penser la Bible*, il réaffirme l'importance des «comportements “aberrants” de quelques-uns des grands inspirés»⁸⁶, qui offrent une «exploration [...] des limites de la loi réputée apodictique»⁸⁷ à la lumière des Écritures. Le récit de la «ligature d'Isaac» en Genèse 22 indique une «suspension de la revendication apodictique»⁸⁸; «la théonomie, entendue comme appel à une obéissance aimante, engendre l'autonomie, entendue comme appel à la responsabilité»⁸⁹. Ricœur choisit donc de mettre son lecteur «en garde contre une surélévation de l'autonomie morale»⁹⁰. Tout au contraire,

⁸¹ *Ibid.*, Ak. VI, p. 107; *OP* III, p. 131.

⁸² *Ibid.*, Ak. VI, p. 19; *OP* III, p. 29.

⁸³ *Ibid.*, Ak. VI, p. 74; *OP* III, p. 92, note.

⁸⁴ *Ibid.*, Ak. VI, p. 140 *sq*; *OP* III, p. 172, note.

⁸⁵ «Démystiquer l'accusation», *art. cit.*, p. 338.

⁸⁶ *Penser la Bible*, *op. cit.*, «Une obéissance aimante», p. 163.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 162.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*, p. 184. L'opposition à Kant est explicite, puisque Ricœur se donne le projet de contraster sa conception de l'obéissance à Dieu avec «l'autonomie de l'impératif kantien» (*ibid.*).

⁹⁰ *Ibid.*, p. 185.

le point de départ de Kant est l'autonomie, et l'indépendance des commandements moraux vis-à-vis de tout récit religieux : «dans la mesure où elle se fonde sur le concept de l'homme, comme être libre et s'obligeant par cela même par sa raison à des lois inconditionnées, la morale n'a besoin ni de l'Idée d'un Être différent qui le dépasse afin qu'il connaisse son devoir, ni d'un autre motif que la loi elle-même pour qu'il l'observe»⁹¹. En conséquence de cette priorité de la morale, noyau de la foi pure, Kant n'hésite pas à soutenir que Dieu n'a pas pu demander à Abraham de sacrifier Isaac :

Si quelque chose est représenté comme ordonné par Dieu dans une manifestation immédiate de Celui-ci, mais contredit cependant directement la moralité, bien que selon toute apparence il s'agisse d'un miracle divin, ce ne peut en être un – par exemple s'il était commandé à un père de tuer son fils à sa connaissance toutefois entièrement innocent.⁹²

Peut servir d'exemple le mythe du sacrifice qu'Abraham, sur ordre divin, voulut offrir en immolant et en brûlant son fils unique (le pauvre enfant apporta même à cette fin, sans le savoir, le bois). Abraham aurait dû répondre à cette prétendue voix divine : Que je ne doive pas tuer mon bon fils, c'est parfaitement sûr; mais que toi qui m'apparaîs, tu sois Dieu, je n'en suis pas sûr et je ne peux pas non plus le devenir, quand bien même cette voix tomberait, retentissante, du ciel (visible).⁹³

Conclusions

Du destin d'une torsion

Nous conclurons tout d'abord que la philosophie kantienne de la religion ne peut être décrite comme une «herméneutique philosophique» qu'au prix d'une torsion qui en estompe la radicalité. Loin que la foi pure soit «médiatisée par les symboles», elle n'existe qu'à être présente au cœur de chaque homme, accessible à toute personne se recueillant en elle-même ; foyer vif des religions révélées, elle est la pierre de touche pour décider de leur valeur. Héritier de Bayle, Kant estime que tout sens qui contient l'obligation de faire des crimes est faux ; héritier de Voltaire, il soutient que la religion pure n'a pas de commencement dans le temps, au contraire du christianisme et des autres religions, nés en un lieu et à un moment de l'histoire ; héritier de Rousseau, il relativise l'importance de la révélation en faveur des vérités connues de la raison seule. Il n'est pas anodin que Ricœur ait lui-même fait l'aveu de la distance qui sépare le texte kantien de la lecture qu'il en donnait : «On n'ignore pas que dans la *Dialectique de la raison pratique*, et plus encore dans *La religion dans les limites de la simple raison*, Kant dessine les grands traits d'une religion

⁹¹ Religion, Ak. VI, p. 3 ; OP III, p. 15.

⁹² Ibid., Ak. VI, p. 87 ; OP III, p. 108.

⁹³ CF, Ak. VII, p. 64 ; OP III, p. 872.

naturelle, c'est-à-dire non historique. [...] Il n'est pas douteux que la religion, ainsi épurée par le philosophe, n'est pas dans la position du fondement, mais dans celle de la conséquence par rapport à la moralité.»⁹⁴

Ricœur lecteur plus profond; Kant, théoricien plus véridique

Une phrase de Ricœur peut être réécrite pour décrire les mérites respectifs de chaque penseur: «Augustin paraît plus profond que Pélage: parce qu'il a aperçu que le néant de privation est en même temps une puissance supérieure à chaque volonté individuelle et à chaque volition singulière. En retour, Pélage paraît plus *véridique*, parce qu'il laisse chaque être libre en face de sa seule responsabilité, comme Jérémie et Ezéchiel l'avaient fait jadis en niant que les enfants paient la faute des pères»⁹⁵. Parce qu'il se confronte au détail des textes religieux, le rapport de Ricœur à la Bible est assurément plus *profond*, plus riche d'enseignements et d'actes interprétatifs minutieux que ne l'est le rapport de Kant à ces mêmes textes. Pourtant, il nous semble que la distinction affirmée par Kant entre l'interprétation «par la pure religion de la raison» et l'interprétation par la «science de l'Écriture» demeure plus *véridique*. La raison alléguée par Kant dans le *Conflit des facultés* résonne encore: dans l'hypothèse où les Écritures seraient véritablement divines, alors la prévalence de l'interprétation morale vis-à-vis de la philologie pourrait bien seule conduire à une véritable *herméneutique du divin*. En effet, ce n'est que dans la mesure où les interprétations se font «selon le principe de moralité [...] qu'elles sont véritablement *authentiques*, c'est-à-dire que le Dieu qui est en nous est lui-même l'interprète»⁹⁶. Selon Kant, «L'interprétation doctrinale [...] est par conséquent en même temps l'interprétation authentique: autrement dit, c'est ainsi que Dieu veut savoir comprise sa volonté révélée dans la Bible»⁹⁷. En quelques lieux, Ricœur lui-même n'a pas été insensible à cette idée. Commentant la pratique de la démythologisation selon Bultmann (qui «se distingue de la démystification en ce qu'elle est mue par la volonté de comprendre mieux le texte, c'est-à-dire de réaliser l'intention du texte»⁹⁸), il suggérait que «la démythologisation [puisse être] l'envers de la saisie du kérygme»⁹⁹, que «le kérygme lui-même [veuille] être démythologisé»¹⁰⁰.

⁹⁴ «Entre philosophie et théologie I: la *Règle d'Or* en question», *art. cit.*, p. 276.

⁹⁵ «Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie», in: *Lectures 3, op. cit.*, p. 220.

⁹⁶ *CF*, Ak. VII, p. 48; *OP III*, p. 852.

⁹⁷ *Ibid.*, Ak. VII, p. 67; *OP III*, p. 876.

⁹⁸ «Préface à Bultmann», *art. cit.*, p. 381.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 384.