

Chapitre de livre

2011

Published version

Open Access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

Paul Ricœur, interprète des paraboles de Jésus

Askani, Hans-Christoph

How to cite

ASKANI, Hans-Christoph. Paul Ricœur, interprète des paraboles de Jésus. In: Paul Ricoeur : un philosophe lit la Bible : à l'entrecroisement des herméneutiques philosophiques et biblique. [s.l.] : Labor et Fides, 2011. p. 133–163.

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:30135>

selon laquelle le mal n'est pas éradicable ici-bas, sauf à s'en faire d'une certaine manière le promoteur par arrachage involontaire du « bon grain » ?

Le lecteur est ici interpellé, ce qui veut dire qu'il est touché, dérangé, peut-être délogé de ce qu'il comprend pour commencer à chercher de nouveau ; mais surtout il est transformé par la dynamique même du travail de lecture. Ce ne sera peut-être plus la question « d'où » vient le mal, mais, après une telle lecture, « où », chercher, sur quel chemin. Le travail de lecture opère de telle manière qu'il ne sera plus tout à fait le même ! Bref, c'est non seulement la forme du texte (parabole, métaphore...) qui a des effets, mais également la dynamique du travail de lecture, de déchiffrement.

La métaphore n'est pas seulement image, mais elle emmène par l'image au-delà de l'image, elle touche à l'invisible du sujet : comprendre plus, donner à penser, interroger, tous ces verbes autorisent une saisie autre du sujet par lui-même, dans la confrontation à l'opacité et à la résistance du texte. C'est un processus participant de la construction d'une subjectivité : cela ne suffit pas, certes, mais certains peuvent y trouver des points d'appui à crocheter avec les fils de leur propre histoire.

J'achèverai cette étude en laissant le dernier mot à Paul Ricoeur :

Quelles sont les implications de cette découverte inquiétante, à savoir que les paraboles ne permettent aucune traduction en langage conceptuel ? Au premier abord, cet état de fait trahit la faiblesse de ce mode de discours. Mais à y regarder de plus près, il révèle la force unique de ce mode. [...] Parce qu'il y a maintenant davantage dans les paraboles prises ensemble que dans n'importe quel système conceptuel sur Dieu et sur l'action de Dieu parmi nous. Il y a plus à penser à travers la richesse des images que dans la cohérence d'un simple concept. [...] Ce défi à la théologie rationnelle n'est nulle part plus évident que dans la parabole de la bonne semence étouffée par l'ivraie semée au milieu du blé ; les serviteurs du fermier viennent chez leur maître et lui disent : « Maître, était-ce de la mauvaise herbe que tu as semée dans ton champ ? Ou alors d'où vient l'ivraie ? » Telle est la question du / de la philosophe quand il / elle discute théoriquement du problème du mal, comme on l'appelle. Mais la seule réponse que nous obtenions est elle-même métaphorique : « C'est un coup d'un ennemi. » Et vous pouvez parvenir à différentes sortes de théologies en accord avec cette réponse énigmatique. Parce qu'il y a plus à penser dans la réponse donnée de manière parabolique que dans n'importe quelle sorte de théorie¹¹.

¹¹ Ibid., p. 261s. (RICŒUR souligne).

PAUL RICŒUR, INTERPRÈTE DES PARABOLES DE JÉSUS¹

Hans-Christoph Askani

Introduction

Dans son œuvre tardive *Parcours de la reconnaissance*, dans le dernier grand chapitre sur la « reconnaissance réciproque », après avoir présenté Husserl et Levinas, mais surtout Hobbes et Hegel, Paul Ricœur en vient à parler de l'*agapè*. Celle-ci ne peut pas être ignorée dans le contexte d'une réflexion sur la vie en communauté, car sans son caractère non déductible, généreux, laissant derrière lui tout examen..., rien de tel qu'un « état de paix » n'existerait².

D'après Ricœur, la seule prise en considération de la justice ne permet donc pas de parvenir pleinement à un tel état. Pourquoi ? La justice peut certes juger, tenir compte des différents points de vue et les évaluer ; mais elle ne produira jamais une pleine compréhension, puisque chacune des personnes impliquées pourra toujours revenir et reviendra toujours à son droit propre et à la prise en considération de celui-ci. En particulier là où s'est produit une blessure, la régulation « objective » par le droit et la justice ne pourra plus jamais rétablir vraiment l'égalité (l'équilibre) et l'apaisement. En tout cas, elle ne parviendra pas à cette reconnaissance dans laquelle, depuis le « point de vue » personnel de l'*un*, le « point de vue » personnel de l'*autre* serait compris et accepté. Selon la mesure purement objective du droit, *aucun des deux* ne se trouve être tout à fait compris. Mais cela ne signifie pas qu'à cause d'une blessure, d'une injustice, le sentiment subjectif du droit se substituerait au droit objectif ; cela signifie plutôt que le droit objectif lui-même est traversé par une déchirure, qui fait qu'il ne s'impose plus de manière à ce que les personnes concernées s'y reconnaissent pleinement. Dans la querelle juridique, qui est aussi une querelle pour la reconnaissance, il y a justement, là où il y a eu une violation du droit,

¹ La conférence a été donnée en allemand. Julie Paik, assistante diplômée en Nouveau Testament à l'Université de Lausanne, l'a traduite ; la traduction a été relue par l'auteur.

² Paul RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, 2004, p. 319s.

une fixation du sujet blessé sur ce qui lui appartient, fixation qui entraîne aussi en elle ce qui appartient toujours le moins à qui que ce soit : le droit. A moins que ne se produise là, de manière imprévue, un lâcher-prise, un acte de confiance, même un excès de confiance, un se-quitter pour aller vers l'autre, l'opposition ne peut jamais être surmontée.

Mais comment peut-il y avoir un tel ex-cès, un tel mouvement presque paradoxalement : un abandon de soi, sans spéculation sur un retour ? Sur quoi devrait s'appuyer ce mouvement, cet ex-cès, à partir de quoi devrait-il se comprendre, sur quoi devrait-il se fonder ? Etrangement, cela ne se laisse pas circonscrire de façon neutre ; et pourtant, les rapports humains, la vie des hommes en société, ne pourraient pas être conçus d'une manière suffisante sans recourir à une réalité qui *surpasse* non seulement la sphère de l'injustice (de la guerre de tous contre tous), mais aussi celle du droit, de la compensation, de l'équité, en un mot : celle de la mesure et de l'équilibre ; les surpassent vers une dé-mesure qui existe pourtant, vers un laisser-derrière-soi du calcul, vers son oubli, vers son devenir-non-essentiel.

L'expression biblique de cette dé-mesure, de ce lâcher-prise profondément surprenant et qui ne fracture pas seulement les structures personnelles et sociales, mais aussi les structures ontologiques – en introduisant un abandon, un don sans garantie et sans contrepartie –, l'expression biblique de cette réalité autre est donc l'*agapè*. Un mouvement à *fonds perdu*, qui ne peut s'assurer d'aucune origine ni se fier à aucun but, bref qui ne peut jamais que s'en remettre à lui-même. En ce sens vraiment pure présence : s'abandonner, se donner.

L'amour reste sans réponse aux questions parce que la justification lui est étrangère en même temps que l'attention à soi. Plus énigmatiquement encore, l'*agapè* se tient dans la permanence, dans ce qui demeure, son présent ignorant le regret et l'attente³.

Ce que souligne Ricœur au sujet de cet amour est donc double : c'est son rapport au temps et son rapport au langage. Dans cette double relation, l'amour (*l'agapè*) ne se connaît à vrai dire pas. Ainsi, il se fond dans le temps (et le temps en lui !), sans se retrouver en lui, sans y avoir une place fermement ancrée et bien définie, qui n'existe d'ailleurs jamais que dans le souvenir ou dans l'attente, et sans pouvoir s'assurer de lui-même par la justification ou l'argumentation. Comment devrait-on argumenter en sa faveur ? Sa caractéristique – et ce n'est pas seulement un attribut secondaire – est justement que cela ne fonctionne pas. Alors que le droit s'impose par l'argumentation, même si celle-ci ne va pas toujours jusqu'à la reconnaissance⁴, l'amour – allant *au-delà* de toute argumentation et restant en-

deçà de toute justification – ne peut jamais se fonder que sur lui-même ou, pour le dire d'une manière toute simple et ramassée, ne peut *jamais qu'aimer*. C'est d'ailleurs ce qui permet de comprendre pourquoi des manifestations aussi différentes de l'amour que l'état amoureux (à la fois aveugle et voyant – voyant d'une manière incompréhensible mais incontestable) et l'amour du prochain (que ne peut atteindre aucune critique ni aucune justification) portent le même nom. Pourtant, si l'amour ne se connaît pas, mais s'oublie, s'il ne revient pas à lui-même, mais s'abandonne, comment le langage peut-il l'atteindre ? Est-il purement muet ? Il y a bien la suggestion romantique qui voudrait lui reconnaître la prérogative qu'aucun langage ne pourrait effleurer son secret. Mais l'amour existerait-il seulement, s'il n'était que muet ? N'est-ce pas plutôt l'inverse : le langage ne s'étouffe pas, mais *commence* là où il rencontre l'indicible ; les paroles gagnent leur élan, leur revendication là où elles se cabrent, où elles s'élancent contre la démesure et l'indéductibilité de ce qui n'entre dans aucun schéma. En fait, même la distance de l'amour par rapport au monde, sa non-appartenance à celui-ci, serait avalée par lui, s'il n'y avait pas le langage qui sait quelque chose de l'amour, qui le touche et le connaît – parce qu'il en est touché.

Car l'*agapè* parle ; aussi étranges que soient ses expressions, elles s'offrent à la compréhension commune ; le discours de l'*agapè* est avant tout un discours de louange : dans la louange, l'homme se réjouit à la vue de son objet régnant *au-dessus de tous les autres objets de son souci*⁵.

Mais il n'y a pas que le discours de louange qui s'éveille au contact de l'amour, il y a encore un tout autre type de langage qui lui est consacré et qui forme, qui trouve sa spécificité à son contact. C'est, selon Ricœur, la langue de la parabole.

Si [l'*agapè*] n'argumente pas en termes généraux, elle se laisse dire par exemples et paraboles, dont l'issue extravagante désoriente l'auditeur sans être assurée de le réorienter⁶.

Il existe donc entre l'amour (en tant qu'*agapè*) et la forme langagière spécifique de la parabole un lien étroit. C'est ce lien qui nous intéresse dans les réflexions suivantes. Or, pour comprendre la spécificité du discours parabolique, nous devons préparer le terrain en clarifiant quelques concepts fondamentaux de

⁵ *Ibid.*, p. 323 (je souligne). Dans son essai « Amour et justice », Ricœur mentionne trois types de discours spécifiques à l'amour : la louange, l'impératif et le « procès de métaphorisation » (in : Paul RICŒUR, *Amour et justice*, Paris, Seuil, 2008, p. 18-26). Ce dernier trait notamment va nous intéresser dans nos propres réflexions.

⁶ P. RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 323.

³ *Ibid.*, p. 322s.

⁴ Mais toujours, en tout cas, jusqu'à la revendication de la reconnaissance !

l'herméneutique ricœurienne. Car ce que Ricœur a à dire sur les paraboles de Jésus – ce qu'il se laisse dire par elles – ne peut se comprendre sans la rigueur et la patience d'une conceptualité philosophique et linguistique. C'est vers cette conceptualité que nous allons nous tourner dans un premier temps, pour voir dans un deuxième temps comment, à partir de là, les paraboles de Jésus se découvrent dans leur forme langagière. Enfin, à travers l'interprétation de la « parabole du fils prodigue », nous serons – presque imperceptiblement – ramenés à la question initiale du langage de l'amour.

I. Concepts de base de l'herméneutique ricœurienne

L'herméneutique ricœurienne trouve sa spécificité par rapport à d'autres conceptions herméneutiques du XX^e siècle dans sa concentration sur le « texte » et dans sa reconnaissance de la « distance ». Cette dernière – Ricœur parle plus précisément de « distanciation », donc d'un é-loignement, d'un mouvement qui établit de la distance – ne représente pas seulement une restriction pour la compréhension, mais la rend au contraire possible. Avec cette idée fondamentale, Ricœur prend une position contraire à celle de Hans-Georg Gadamer, pour qui, dans *Vérité et méthode*, la « distance » historique d'une part et l'« appartenance » historique d'autre part s'opposent. Selon Gadamer, la distance historique rend possible l'objectivation, telle qu'elle représente la base du processus scientifique dans les sciences humaines. En même temps, elle représente, pour autant qu'elle soit établie d'une manière méthodologiquement consciente et rigoureuse, une sorte de perte de cette réalité historique, à laquelle, en tant qu'êtres historiques, nous appartenons. Cette antinomie est déterminante pour la démarche de Gadamer, jusque dans la formulation du titre de son ouvrage *Vérité et méthode*, qui, d'après l'orientation et la conception de l'œuvre, formule moins une complémentarité qu'une alternative. Avec les mots de Ricœur :

[O]u bien nous pratiquons l'attitude méthodologique, mais nous perdons la densité ontologique de la réalité étudiée, ou bien nous pratiquons l'attitude de vérité, mais alors nous devons renoncer à l'objectivité des sciences humaines.⁷

C'est l'alternative ainsi formulée que Ricœur veut surmonter. Le pas déterminant sur le chemin de ce dépassement consiste en ce que Ricœur met le « texte » au centre de ses réflexions ; de cette manière, il parvient à un

⁷ Paul RICŒUR, « La fonction herméneutique de la distanciation » (1975), in : ID., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 101-117, ici : p. 101.

« sens positif et [...] productif » de la « distanciation ». Le paradigme du processus de compréhension n'est pas la parole orale, qui vient elle-même à son aide, explique, fait comprendre..., mais le « texte », qui est réticent vis-à-vis de tout rapprochement, toujours « discret », toujours instaurant à nouveau la distance, on pourrait aussi dire : proposant, offrant à nouveau la distance. Ainsi, il devient exemplaire pour tout ce qui se donne à la compréhension.

[L]e texte est, pour moi, beaucoup plus qu'un cas particulier de communication interhumaine, il est le paradigme de la distanciation dans la communication ; à ce titre, il révèle un caractère fondamental de l'historicité même de l'expérience humaine, à savoir qu'elle est une communication dans et par la distance⁸.

Ce qui s'offre ainsi se réserve tout à la fois. Mais même (ou justement) cette réserve ouvre grand un espace, un horizon, dans lequel la compréhension s'élabore et peut s'élaborer. Devant l'« œuvre » (un concept qui est étroitement lié à celui de « texte »), un monde se déploie, un monde se déplie.

Ce que finalement je m'approprie, c'est une proposition de monde ; celle-ci n'est pas *derrière* le texte, comme le serait une intention cachée, mais devant lui, comme ce que l'œuvre déploie, découvre, révèle. Dès lors comprendre, c'est se comprendre devant le texte⁹.

« Se comprendre devant le texte » : avec cette formule, nous sommes au cœur de l'herméneutique de Ricœur. Ce ne sont pas des catégories telles que « appartenance »¹⁰, « accommodation »¹¹, « insertion dans le procès de la transmission »¹², « se replacer » dans un « horizon »¹³ qui se trouvent au premier plan. Des catégories qui impliquent toutes une « polarité entre familiarité et étrangeté »¹⁴, justement de manière à ce que l'étrangeté devienne finalement un élément d'une familiarité plus grande, plus vraie, parce que « ce qui a sens »¹⁵ s'offre à la compréhension, afin d'être approprié par la compréhension. Non, chez Ricœur, au contraire de ces catégories

⁸ *Ibid.*, p. 102.

⁹ *Ibid.*, p. 116s.

¹⁰ Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996 (désormais *Vérité*), p. 317 = ID., *Gesammelte Werke I: Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), Tübingen, Mohr, 1986 (désormais *Wahrheit*), p. 300 : « Zugehörigkeit ».

¹¹ *Vérité*, p. 303 = *Wahrheit*, p. 287 : « Anverwandlung ».

¹² *Vérité*, p. 312 = *Wahrheit*, p. 295 : « Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen ».

¹³ *Vérité*, p. 325 = *Wahrheit*, p. 309 : « Sichversetzen », « Horizont ».

¹⁴ *Vérité*, p. 317 = *Wahrheit*, p. 300 : « Polarität von Fremdheit und Vertrautheit ».

¹⁵ *Vérité*, p. 313 = *Wahrheit*, p. 297 : « Sinnhaftes ».

gadamériennes, tout est bien plus « dé-limité ». Ce qui est « devant le texte » est l'ouverture vers un infini d'interprétations possibles...

Si, chez Gadamer, la catégorie fondamentale qui tient tout ensemble (qui porte tout) est la « sphère de ce qui a sens »¹⁶, comment devrait-elle s'appeler chez Ricœur ? Il faudrait qu'en elle soit exprimé le « *devant* le texte » (« *devant* l'œuvre »), comme une projection dans ce qui n'a encore jamais existé, comme la découverte d'un espace encore jamais pénétré.

Ce qui est en effet à interpréter dans un texte, c'est une *proposition de monde*, d'un monde tel que je puisse l'habiter pour y projeter un de mes possibles les plus propres. C'est ce que j'appelle le monde du texte, le monde propre à *ce* texte unique¹⁷.

Cela rappelle *Etre et temps* de Heidegger :

le *Dasein* est un être-possible remis à lui-même, une possibilité de part en part jetée. Le *Dasein* est la possibilité de l'être-libre pour le pouvoir-être le plus propre. [...] Le comprendre est l'être d'un pouvoir-être¹⁸.

Ce qui est dit par Heidegger au singulier l'est par Ricœur au pluriel : non pas « le pouvoir-être *le plus propre* », mais « *un* de mes possibles *les plus propres* ». Cela sonne comme si, de cette façon, une certaine liberté de choix était introduite ; mais il deviendra clair que l'expression « liberté de choix » est imprécise, qu'elle n'exprime même pas vraiment l'ouverture vers laquelle elle tend. Quoi qu'il en soit – nous y reviendrons plus tard – : quand la compréhension est conçue comme un déploiement de soi, elle n'est, comme déjà chez Heidegger, comme aussi chez Bultmann et Gadamer, pas comprise comme un processus purement intellectuel. C'est l'être humain « dans son entier » qui comprend. C'est pour cela que Ricœur introduit l'expression « habiter un monde ». Elle déplace et élargit fondamentalement l'acte de compréhension. « [U]n monde tel que je puisse l'habiter »¹⁹... Comment cela s'accomplit-il ? Cela s'accomplit, comme Ricœur le dit, « dans la pensée,

l'action et la vie »²⁰. Les trois termes indiquent un dépassement de l'alternative, mais aussi de la complémentarité entre contemplation et action, entre théorie et pratique. Existe-t-il cependant au-delà ou en deçà des deux une autre dimension encore ? A cette question, Ricœur répond par l'introduction des concepts de fiction et d'imagination. En eux, l'orientation positive de la « distanciation » est prise en considération. L'espace qu'elle ouvre dégage en fait la dimension de quelque chose qui ne s'est pas encore produit.

Je me suis risqué à parler une première fois de la dimension *créatrice* de la distanciation, en me servant d'une expression empruntée à Husserl ; j'ai parlé des « variations imaginatives » sur mon *ego*, pour dire cette ouverture de possibilités nouvelles qui est l'œuvre même en moi de la « chose » du texte ; on peut recourir à une autre analogie que Gadamer lui-même aime développer, l'analogie du « jeu » ; de même que le jeu libère, dans la vision de la réalité, des possibilités nouvelles tenues prisonnières par l'esprit de « sérieux », le jeu ouvre aussi dans la subjectivité des possibilités de *métamorphose* qu'une vision purement *moral*e de la subjectivité ne permet pas de voir. Variations imaginatives, jeu, métamorphose – toutes ces expressions cherchent à cerner un phénomène fondamental, à savoir que c'est dans l'*imagination* que d'abord se forme en moi l'être nouveau. Je dis bien l'*imagination* et non la volonté. Car le pouvoir de se laisser saisir par de nouvelles possibilités précède le pouvoir de décider et de choisir²¹.

« “Variations imaginatives” sur mon *ego* ». L'expression est d'une concision inouïe. A cette concision langagière correspond l'enjeu : l'imagination, la représentation, la force de représentation, s'étend jusque dans la constitution de l'*ego* ; celui-ci, à son tour, reçoit par elle un élargissement de ses possibilités, qui non seulement lui parvient de cette manière, mais qui est en même temps exigé de lui. La rencontre de la compréhension avec le texte est celle d'une ouverture mutuelle qui s'étend doublement au-delà de ce qui est établi comme évident : le texte dit plus qu'il ne s'y attend lui-même, et le « moi » qui comprend s'élargit encore plus qu'il n'y semblait destiné. Le mouvement de la compréhension revient seulement à lui-même dans la dynamique de la fiction, c'est-à-dire là où il se dépasse. Nous nous demandions plus haut quelle catégorie de base, chez Ricœur, pourrait bien être opposée à la « dimension du sens » chez Gadamer. La réponse s'esquisse maintenant : c'est la « dimension du poétique ». Ce qui dans *Vérité et méthode* était un *point d'arrivée* – dans toute la complexité historique et à travers elle – est ici ouverture de quelque chose qui n'est même pas encore en vue.

¹⁶ Vérité, p. 313 = *Wahrheit*, p. 297 : « Dimension des Sinnhaften » ; cf. aussi Vérité, p. 333 : « ce qui est véritablement important et, d'origine, significatif » = *Wahrheit*, p. 316 : « das wahrhaft Bedeutsame und ursprünglich Sinnhafte ».

¹⁷ P. RICŒUR, « La fonction herméneutique de la distanciation », *art. cit.*, p. 115.

¹⁸ Martin HEIDEGGER, *Etre et temps*, Paris, Authentica, 1985, p. 127 = ID., *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1972¹², § 31, p. 144 : « [D]as Dasein ist ihm selbst überantwortetes Möglichsein, durch und durch geworfene Möglichkeit. Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins für das eigenste Seinkönnen. [...] Verstehen ist das Sein solchen Seinkönnens ».

¹⁹ P. RICŒUR, « La fonction herméneutique de la distanciation », *art. cit.*, p. 115.

²⁰ Paul RICŒUR, « La Bible et l'imagination », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 62/4, 1982, p. 339-360, ici : p. 356.

²¹ Paul RICŒUR, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique » (1975), in : ID., *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 119-133, ici : p. 132 (souligné par Ricœur).

L'imagination est cette dimension de la subjectivité qui répond au texte comme *Poème*. Quand la distanciation de l'imagination répond à la distanciation que la « chose » du texte creuse au cœur de la réalité, une poétique de l'existence répond à la poétique du discours²².

C'est ici seulement que nous voyons ce qui a été gagné par le concept de distanciation. La « chose du texte », qui ne devient « chose » que dans la rencontre du texte et de la compréhension, creuse au cœur de la réalité un espace libre, une liberté pourrait-on dire, où cette ébauche d'existence à laquelle l'homme est toujours « destiné » est placée dans une dimension poétique. Ce n'est que dans cette altérité la plus grande que l'existence est vraiment chez elle. De même que, chez Gadamer, le « sens » comprenait à la fois celui qui comprend et ce qui est à comprendre, ainsi, chez Ricœur, le « poétique » disloque celui qui comprend et ce qui est à comprendre, de sorte qu'ils se répondent mutuellement dans leur inachèvement réciproque – et seulement en lui.

Cela signifie que l'origine et le but de l'événement de la compréhension ne sont en fait pas celui qui comprend, mais l'ouverture poétique de la projection de ce qui est à comprendre, « un monde qui est à habiter ». Comme dit, la question est de savoir si cette ouverture n'invite pas à un choix arbitraire, une projection, une fiction qui ne connaissent plus aucune orientation. Paradoxalement, le mot « habiter » lui-même, dans sa relation avec l'autre terme, « le monde », indique – au sein de l'infini des réponses possibles – le dépassement de l'arbitraire. La complexité de cette relation se résume dans ce que Ricœur appelle la dimension « poétique », dans le double sens que le mot « poésie » comporte : celui de la poésie dans la signification étroite du terme et celui de la *poiesis* comme production de ce qui n'existe pas avant.

Pour apprécier cette dimension poétique à sa juste valeur, pour l'accomplir, nous devons remonter encore dans le processus de compréhension ou pénétrer plus profondément en lui (au-delà de la pensée, du ressenti, de la décision...) jusqu'au devenir-poétique de l'existence même. A cette ouverture correspond, comme nous l'avons déjà évoqué plus haut, le fait que l'imagination, la force de l'imagination, l'exercice de l'imagination (le concept d'imagination comprend tous ces sens) se placent au centre de l'événement de la compréhension. Dans la fiction se rencontrent l'ouverture du texte et l'ouverture de l'existence dans leur dépassement de soi respectif et dans leur être-en-relation mutuel. Nous verrons quelles en sont les conséquences pour la compréhension de la proclamation de Jésus.

Avant d'en arriver là, nous devons encore mettre en évidence un facteur qui est le point névralgique du processus de compréhension. C'est le facteur (et

l'instant) de la réorientation métaphorique. Si le texte déploie effectivement un monde devant lui qui s'offre à la compréhension de telle manière que celle-ci est bien plutôt une compréhension *devant le texte* qu'une compréhension du texte *lui-même*, il se passe alors entre le texte à comprendre et la compréhension quelque chose de toujours nouveau, qui ne différencie pas seulement un acte de compréhension d'un autre²³, mais qui, de son côté, appartient de manière intrinsèque et indispensable à chaque processus de compréhension même. Ce comprendre-à-nouveau, comprendre-différemment, trouve son pivot et son point d'ancre dans le processus métaphorique. C'est un processus qui a lieu à la fois dans l'expression langagière *et* en celui qui comprend. Dans la métaphore, en effet, deux mondes de représentation qui ne se correspondent pas se frottent l'un à l'autre ; de ce frottement jaillit, comme le feu jaillit de deux silex, un sens nouveau. La forme de langage de la métaphore initie de cette manière dans le discours un nouveau début, qui est en même temps nouveau début pour celui qui comprend. Un premier élan de la compréhension échoue, et de cet échec naît la possibilité, l'horizon d'une nouvelle compréhension²⁴. Le processus métaphorique entraîne ainsi celui qui comprend dans l'ouverture de la projection de soi, ouverture dont il n'y a pas de retour possible à l'innocence – une fois perdue – du soi qui se contente de lui-même.

Nous ne pouvons pas ici suivre plus loin Ricœur dans ses réflexions herméneutiques. Mais nous sommes désormais tout près du discours biblique auquel Ricœur s'est consacré, non seulement parce qu'il l'intéressait dans son contenu, mais aussi parce qu'il l'intéressait dans sa forme langagière.

II. Approche herméneutique de la proclamation de Jésus

Nous avons rappelé les concepts décisifs de l'herméneutique philosophique de Ricœur, parce que ce n'est que sur leur arrière-plan que l'on peut comprendre son appréhension et son interprétation spécifiques de la proclamation biblique. Ricœur lui-même a ouvert des pistes pour faire le lien entre une herméneutique philosophique et une herméneutique biblique – par exemple là où il traite de la « révélation » biblique²⁵ ou de l'« être nouveau »²⁶, etc.

²³ Celui qui se réalise plus tard est nouveau par rapport à celui qui le précède...

²⁴ Pour le dire de manière plus précise, on pourrait le formuler ainsi : ce nouveau début que met en scène le langage s'appelle la « métaphore ».

²⁵ P. RICŒUR, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », *art. cit.*, p. 127. Cf. aussi Paul RICŒUR, « Herméneutique de l'idée de révélation » (1977), in : ID., *Écrits et conférences 2. Herméneutique. Textes rassemblés et annotés par Daniel Frey et Nicola Stricker*, Paris, Seuil, 2010, p. 197-269.

²⁶ P. RICŒUR, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », *art. cit.*, p. 125-130.

Nous ne voulons pas prolonger le cours de notre réflexion dans cette direction fondamentale, nous allons plutôt porter notre attention sur la forme textuelle de quelques textes bibliques.

A côté de l'interprétation de textes de l'Ancien Testament²⁷, Ricœur s'est particulièrement intéressé aux formes de discours qui apparaissent dans la prédication de Jésus. La proximité du Royaume de Dieu, à laquelle croyait Jésus, se reflète dans un mouvement de langage qui donne forme à une inquiétude constitutive, laquelle met en mouvement la compréhension de soi de celui qui la rencontre, jusqu'à ce que celle-ci soit confrontée (à travers la mise en question de ce qui avait été compris et vécu jusqu'ici) avec la découverte de quelque chose de neuf, d'encore jamais vu et peut-être d'inaccessible à la seule vision, qui a toujours tendance à s'approprier les choses. Les moyens rhétoriques qui en témoignent et qui y conduisent sont multiples : l'hyperbole, le paradoxe, la métaphore... Ceux-là, à leur tour, se retrouvent dans les différents genres de discours que nous rencontrons dans la proclamation de Jésus. Ricœur leur a consacré un examen assez approfondi. Il distingue le « genre *proclamatoire* »²⁸, le « genre *proverbial* »²⁹, les « *paraboles* »³⁰. Tous les trois renvoient la compréhension de soi (*Selbstverständnis*) de celui qui est confronté en eux à un bouleversement fondamental ; ou, plus exactement, tous les trois attirent l'image, la compréhension de soi dans un bouleversement, une irritation, une gêne fondamentaux.

Le *genre proclamatoire* met en œuvre une manière de parler de la fin de temps, de la fin du monde (d'où l'appellation « *eschatologique* ») pour susciter le sentiment de l'imminence d'une crise dans laquelle il faut prendre une décision urgente et changer de vie.

Le *genre proverbial* se sert des ressources du *paradoxe* comme lorsqu'il renverse les sorts : « Les premiers seront les derniers, et les derniers seront les premiers » (Mt 19,30), ou de l'hyperbole, c'est-à-dire de l'exagération : « Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entre dans le Royaume de Dieu » (Mt 19,24). Le proverbe provoque ainsi la surprise, voire le scandale, et appelle, comme les paraboles, une décision dans un temps de crise. Dans les *paraboles*, Jésus enseigne par *métaphore* (image) ou comparaison. Le caractère *symbolique* de cet enseignement est particulièrement frappant dans les *paraboles sur le Royaume des Cieux*. Nulle part, Jésus ne dit ce *qu'est* le Royaume. Il se borne à dire *à quoi il ressemble*. Cela même est très instructif. Jésus ne parle pas comme un théologien, il n'enseigne pas par concepts (idées générales conçues par l'intelligence), mais par images. Tout ce qu'il veut dire est signifié indirectement, par

comparaison. Ainsi se fait-il comprendre de tous, ignorants et savants. Le symbole donne à penser, oblige à réfléchir, peut-on dire. La parabole surprend, étonne, choque, provoque : révélant tel ou tel préjugé (opinion ou croyance imposée par le milieu, l'éducation, l'époque), elle oblige à reconsiderer les choses, à prendre une décision nouvelle³¹.

Surprenant : trois formes de discours très différentes, et toutes les trois confrontent à une *crise* ou y conduisent. Elles provoquent la surprise, le choc, la désorientation – et au milieu de cela, à cause de cela une décision doit être prise. Cela signifie qu'une réorientation devient nécessaire, sans que celle-ci puisse s'appuyer sur une garantie telle qu'en présentent les coordonnées quotidiennes de notre être-au-monde. D'où viennent cette tension, cette incertitude, ce bouleversement, en un mot : ce caractère *extrême* du discours ? Ils viennent du point de fuite qu'indiquent et vers lequel tendent toutes ces formes de discours, et à partir duquel elles se comprennent : le « Royaume de Dieu », qui vient à nous en tant que *parole* du Royaume de Dieu. Avec eux – ce Royaume et cette parole³² –, une inquiétude qu'il ne sera plus possible d'apaiser est entrée dans le monde et dans le langage. Cette inquiétude, cette tension peuvent, comme nous l'avons vu, prendre la forme de différents types de discours pour se réaliser et se communiquer en eux. Ceux-ci ne sont pas réductibles l'un à l'autre. Il est d'autant plus étonnant que, dans le discours en paraboles, Ricœur voie déployé de manière exemplaire ce qui s'y réalise. Il souligne explicitement

que l'opération de parabolisation n'est pas propre au récit-parabole, qu'elle est seulement affichée par ce genre littéraire, mais qu'elle est à l'œuvre partout ailleurs sur un mode implicite³³.

La proclamation de Jésus est en grande partie caractérisée par le bouleversement auquel elle conduit, bouleversement d'une représentation préconçue de l'existence ou d'une religiosité déterminée (qui s'imagine être sûre d'elle-même). Le choc entre cette proclamation et les évidences de nos conceptions de vie peut être concentré à l'extrême, comme dans les sentences³⁴, ou formulé et défini dans une unité de langage plus longue. Les *paraboles* de Jésus appartiennent à cette dernière catégorie ; elles sont le déploiement dans le temps du choc de deux réalités l'une contre l'autre. Choc entre nos vies quotidiennes (enracinées dans leurs habitudes) et l'exigence de Dieu. Dans les paraboles de Jésus, ce choc se produit dans le temps, mais il libère aussi

²⁷ Cf. en particulier André LACOCQUE et Paul RICŒUR, *Penser la Bible* (1998), Paris, Seuil, 2003.

²⁸ Paul RICŒUR, « Le "Royaume" dans les paraboles de Jésus », *Etudes théologiques et religieuses* 51, 1976 (désormais R), p. 15-19, ici : p. 15 ; et, plus en détail, ID., *L'herméneutique biblique*, Paris, Cerf, 2001 (désormais HB), p. 219-222.

²⁹ R, p. 16, et, plus détaillé, HB, p. 222-224.

³⁰ R, p. 16, et, plus en détail, HB, p. 224-227.

³¹ R, p. 16 (souligné par RICŒUR).

³² Autrement dit : avec la proximité et la transcendance de ce Royaume.

³³ P. RICŒUR, « La Bible et l'imagination », *art. cit.*, p. 342.

³⁴ Que l'on pense, par exemple, aux formulations du Sermon sur la montagne : Mt 5,38-42.43s. ; 6,25-27 ; etc. ; ou aux diverses sentences déjà mentionnées ici.

du temps : le temps de celui qui, en percevant ce choc dans le temps, est jeté hors de la vie qu'il avait planifiée – grâce à la rencontre avec cet « appel ».

Comme nous venons de le voir, Ricœur parle d'une « opération », d'un « procès de parabolisation »³⁵. Mais où a lieu ce processus du devenir-parabole, de parabolisation ? Dans le texte ? Ou dans l'existence ? Pour être exact, dans les *deux, entre* les deux. Le cœur de ce processus – nous l'avons déjà évoqué – est le processus métaphorique de réorientation. Là où la métaphore n'est pas conçue comme une fonction rhétorique, mais comme une fonction poétique du langage, elle n'illustre pas quelque chose de déjà connu, mais elle ouvre à la découverte de ce qui n'a encore jamais été entendu, vu ou pensé. Cette découverte conduit, à travers l'échec d'une première tentative avortée de compréhension (« Achille est un lion. ») – « Mais non, ce n'est pas un lion ! Un lion ne ressemble pas du tout à cela ! »), vers quelque chose de nouveau, d'encore non dévoilé. Ricœur parle, au sujet de la première tentative de compréhension immédiate, d'une « impertinence prédictive ». Mais, si celle-ci signifie une perte de langage, elle ne signifie pas moins un gain de langage, et en celui-ci un nouvel accès à la réalité. Ce qui est libéré dans l'*échec* de la tentative immédiate de compréhension, c'est l'ouverture d'un horizon encore jamais rendu accessible, qui mobilise toute ma capacité de compréhension. De l'horizon, qui s'ouvre ainsi, on peut dire quelque chose de tout à fait surprenant : c'est que je ne pourrai jamais l'emplir sans le travail créatif de la fiction, mais que je ne pourrai jamais l'emplir non plus *dans* et *avec* ce travail créatif de la fiction. Le processus d'innovation dans lequel se lient langage et imagination se dirige vers un espace ouvert, dont la pro-position, le pro-jet, l'amplitude ne se laissent combler par aucune de mes activités et aucune de mes capacités, un espace ouvert qui m'exige en se donnant à *travers moi*. La fusion de l'ouverture de l'horizon du texte et de l'ouverture de l'horizon de ma compréhension de moi³⁶, cette fusion, en tant qu'elle est constitutive de ce qui fait le discours en paraboles de Jésus, trouve son expression dans ce que l'on peut appeler une définition du récit-parabole par Ricœur :

[L]e récit-parabole est lui-même un itinéraire de sens, un dynamisme signifiant, qui transforme une structure narrative en un processus métaphorique, en direction d'une expression-énigme – le Royaume de Dieu³⁷.

³⁵ P. RICŒUR, « La Bible et l'imagination », *art. cit.*, p. 342.

³⁶ A la fois dans et au-delà de ma compréhension.

³⁷ *Ibid.* Sur le concept d'« expression limite », comme sur l'ensemble des éléments discutés ici, cf. *HB*, p. 231-236 (« expressions limites »), p. 237-252 (« concepts limites »). Dans notre contexte, RICŒUR parle d'« expression-énigme ».

Le récit-parabole : un itinéraire de sens. La concentration de la pensée est intéressante : ce n'est pas la structure narrative qui *contient* un élément métaphorique ; mais elle *devient* ce processus métaphorique. Le mouvement du récit qui raconte paisiblement s'intensifie jusqu'à aboutir à une dynamique dans laquelle la narration entre en conflit avec elle-même et indique une solution à ce conflit qu'elle n'abrite plus, dont elle ne dispose plus et dont elle parle pourtant. Dans cette intensification de la forme de langage, dans cette imbrication en elle-même (Ricœur parle de « distorsion ») et dans l'imagination qui se lie à elle, le lecteur/auditeur de la parabole est entraîné ou « propulsé »³⁸ dans un espace libre qui ne lui aurait jamais été ouvert autrement.

III. La forme langagière de la parabole (I)

Mais comment est-il possible que ce qui, dans la métaphore, est concentré dans une courte formule, ce qui, en elle, choque, dés-oriente et ré-oriente (« les colonnes du temple de la forêt ») soit, *d'une manière tout aussi provocante*, déployé et présent dans le flot du récit en constante progression ? Comment ce phénomène d'effort (ne devrait-on pas même dire : de sur-effort ?) de la langue, qui saute aux yeux dans des formes de langage si courtes et si concentrées, peut-il se produire dans la forme de discours plus exhaustif d'un genre littéraire plus long ? Car, en fait, la parabole déplace notre écoute ou notre lecture dans un déséquilibre, une irritation. Sous sa forme de discours tranquille et peu spectaculaire se cache quelque chose d'inouï. Pensons seulement à la parabole de la « brebis perdue », à celle du « fils prodigue », à celle des « talents »... Comment s'introduit dans le récit le paradoxe, l'inquiétude, le déséquilibre qui nous entraîne avec lui ? Une observation tout à fait extérieure en montre quelque chose : ce qui est raconté est tout à fait *ordinaire*, mais, à un moment ou l'autre, le récit prend un tournant qui ne s'intègre pas dans le registre de l'*ordinaire*. Ricœur parle, pour rendre compte de cette rencontre de l'*ordinaire* et du non-*ordinaire* dans la parabole, de son « extravagance ». Tout d'un coup surgit quelque chose de démesuré, d'extrême, quelque chose qui fait irruption dans l'*habitué*, le dépasse et le bouleverse. Quelque chose qui prend, si l'on veut, le cours attendu du récit, ses évidences et ses schémas en « flagrant délit de mensonge ». Lorsque nous entendons une parabole, il y a quelque chose qui dépasse et fait éclater notre attente, notre attitude (notre attitude *d'écoute*, mais aussi notre attitude de *vie*).

³⁸ RICŒUR recourt à plusieurs reprises au terme « dérapage », cf. par exemple R, p. 17.

Quel berger abandonnerait quatre-vingt-dix-neuf brebis pour en chercher une jusqu'à ce qu'il la trouve ? (Mt 18,10-14). Quel père recevrait avec magnificence son fils parti et revenu ? (Lc 15,11-32). Quel hôte jette à la porte un invité mal habillé ? (Mt 22,11)³⁹.

Cette « extravagance » qui se manifeste diversement ne nous touche pas de la manière dont, par exemple, nous touche le monde tout autre d'un conte, qui nous fait rêver, espérer, souhaiter, trembler... ; elle nous touche autrement, d'une manière moins négociable, moins gérable, parce qu'elle n'a pas lieu dans un autre monde, mais dans le nôtre. « Non, je ne me comporterais pas ainsi, je ne pourrais (ni ne voudrais) me comporter comme ce berger, comme ce père ; je ne suis pas comme cela... » Et pourtant (ou bien justement), nous sommes entraînés dans le récit et, d'une manière ou d'une autre, arrachés à la continuité et à la stabilité de notre existence. Ce qui est raconté dans la parabole – malgré son caractère tout autre – nous séduit, nous ébranle, nous emporte avec lui. Finalement, ce berger n'a-t-il pas – au moins aussi – raison ?

A maintes reprises Ricœur met la parabole en lien avec les autres formes de discours que nous pouvons distinguer dans la prédication de Jésus, en particulier celles du paradoxe et de l'hyperbole :

Comme le paradoxe, l'hyperbole a pour but d'arracher l'auditeur au projet de faire de sa vie quelque chose de linéaire. Mais tandis que l'humour ou le détachement tendraient à nous éloigner totalement de la réalité, l'hyperbole nous fait revenir au contraire au cœur de l'existence. Le défi lancé à la sagesse conventionnelle est en même temps un mode de vie. Nous sommes d'abord désorientés avant d'être réorientés. N'est-ce pas la même chose qui arrive avec les paraboles ? Leur façon d'enseigner est-elle différente de cette réorientation par désorientation ?⁴⁰

Cette réorientation par désorientation, ou réorientation *dans* la désorientation, dans les paraboles tient justement – cela paraît banal, mais cela ne l'est pas – à la comparaison. Pour la comprendre vraiment, il nous faut voir ce qui est réellement comparé. Cette question est importante, car ce n'est qu'ainsi que nous pouvons évaluer de manière adéquate le mouvement qui est initié par les paraboles. A quoi la comparaison se rapporte-t-elle ultimement, vers quoi tend-elle ? S'agit-il des personnages en tant que tels, de l'attraction et de la répulsion qu'ils exercent sur nous ? Le « fils prodigue » et nous ; le « père » qui l'accueille avec tant de bonté et nous ; le « marchand » qui trouve une perle unique et nous ; les « vierges sages » et nous... ; etc. Cela se pourrait, mais la

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Paul RICŒUR, « A l'écoute des paraboles : une fois de plus étonnés », in : *HB*, p. 256-265, ici : p. 263.

dynamique du récit serait-elle alors vraiment évaluée, nous serions-nous vraiment exposés à elle – ou aurions-nous arrêté trop tôt le mouvement ? Les paraboles ne seraient-elles alors pas devenues une sorte de mode d'emploi ? « Dans le monde, vous vous comportez ainsi, vous pensez ainsi, vous jugez ainsi ; mais face au "Royaume de Dieu", vous devriez vous comporter *ainsi*, penser *ainsi*, etc. ».

Ricœur a sans cesse souligné qu'il ne s'agit pas, dans les paraboles, de chercher une comparaison avec un personnage donné (ici, par exemple, le berger, le père, l'hôte), de s'identifier à *lui*, mais qu'il s'agit de la comparaison avec ce qui *se passe*, avec un « drame »⁴¹. Pourquoi est-il si important de constater que ce ne sont pas les personnes qui sont en jeu, mais le drame, l'intrigue ? Parce que la parabole, si elle accomplit vraiment un processus métaphorique, ne nous conduit pas vers un exemple auquel nous devons nous *conformer*, mais nous entraîne dans un processus qui nous advient et qui, si l'on peut le dire d'une manière aussi peu élégante, nous *déséquilibre* d'avec nous-mêmes. Un *exemple* que nous nous sentons appelés à suivre serait le *point d'arrivée* de ce mouvement. « Tu dois être ainsi... » ; « si tu étais ainsi... » Il en va tout autrement dans la parabole. Avec elle nous sommes emportés dans un mouvement qui, non seulement, a commencé bien avant nous et ne se termine pas avec nous, mais qui devient d'autant plus intense que nous y entrons. Pour décrire ce mouvement qui traverse la parabole – et l'auditeur avec elle –, Ricœur introduit, à côté du concept d'extravagance, les concepts de crise et de dénouement. Ils désignent les moments décisifs de l'*« intrigue »*. On peut les reconnaître, de manière diverse, dans chaque parabole. A un moment donné, le cours normal des choses atteint un tournant, et à un moment donné, le récit reprend son cours... Ce sont justement ces concepts, indispensables à la pensée de Ricœur, qui pourraient conduire à un malentendu : comme si la réorientation, le processus de réorientation qui est rendu possible par la désorientation, s'apaisait avec le dénouement, et comme si l'extravagance dont

⁴¹ « Il en est du Royaume comme dans l'histoire où... etc. Cela signifie que le Royaume n'est pas traité comme un état de chose[s], comme une réalité figée, mais, au sens propre du mot, comme un "drame", c'est-à-dire un tissu d'événements qui arrivent par l'action d'un certain nombre de protagonistes (personnages qui jouent un rôle dans le récit). Ce qui fait donc parabole, ce ne sont pas les personnages, mais l'intrigue, caractérisée par un moment de crise et par un dénouement » (R, p. 16). Dans le recueil de textes sur *L'herméneutique biblique*, RICŒUR exprime la même problématique dans une autre terminologie : « Nous avons vu que l'usage sémantique et lexical de l'expression "comparé à..." ne s'applique pas à celui qui fait quelque chose dans la parabole, mais plutôt à la séquence même des actions dans lesquelles l'actant principal est impliqué » (*HB*, p. 219). Cf. aussi « A l'écoute des paraboles », *art. cit.*, p. 258 : « Ce qui fait sens, ce ne sont pas les situations en tant que telles mais [...] l'intrigue, la structure du drame ».

nous parlions était alors uniquement concentrée dans le moment de crise. En est-il pourtant bien ainsi ?

Intéressons-nous à la parabole de la perle précieuse (Mt 13,45s.) :

Le Royaume des cieux est encore comparable à un marchand qui cherchait des perles fines. Ayant trouvé une perle de grand prix, il s'en est allé vendre tout ce qu'il avait et il l'a achetée⁴².

Où se trouve, où se situe l'extravagance dans cette parabole ? Tout d'abord, en fait, dans la crise : il y a tant de belles perles, une plus précieuse que l'autre... Mais en voici soudain une – tout autre, incomparable, non seulement la plus belle de toutes, la perle numéro 1, derrière laquelle arrivent à un moment la numéro 2, la numéro 3... Non, elle n'entre pas dans ces comparaisons, elle est toute seule – unique, non seulement la nouvelle numéro 1, mais plus que la numéro 1 –, reléguant toutes les autres (aussi belles soient-elles !) à un rang qui n'a rien à voir avec elle. Les autres sont toutes comparables les unes aux autres, mais de telle manière qu'il ne vaut désormais plus la peine de les comparer, car il en existe maintenant une qui est incomparable, hors jeu, *unique*. C'est bien là l'extravagance : que faire face à elle ? Admettre, reconnaître cette unicité, cette incomparabilité ? C'est exactement ce que fait le marchand : il vend tout ce qu'il possède – simplement pour cette seule perle !

Où est l'extravagance ?, demandions-nous. Dans la crise, répondions-nous, dans l'apparition de l'*unique* – et dans la question, l'attitude, le bouleversement qu'elle provoque. Ici commence donc l'extravagance. Mais où s'arrête-t-elle ? On pourrait penser : avec l'achat de la perle (en fait, maintenant, elle est à lui...). Or le secret, le sens de la parabole, est autre : c'est que l'achat de la perle n'est pas non plus la fin de la crise ; que l'« extravagance » ne s'arrête pas avec lui. Si la perle unique est vraiment *unique*, vraiment incomparable, ne va-t-elle pas jusqu'à faire éclater le fait même de l'approcher dans la mesure où il se comprend comme dénouement ? On peut poser la question autrement : comment peut-on vivre avec elle, cette perle unique ? La possession, cette nouvelle possession, prend-elle fin à un moment donné ? Cela aurait certainement été plus beau, plus tranquille, plus naturel, plus agréable de continuer à vivre avec les nombreuses autres perles. Mais cette perle unique, face à laquelle les autres n'existent même plus, comment doit-on, comment peut-on vivre avec elle ?

⁴² RICŒUR lui-même a un jour prêché sur cette parabole (en relation avec d'autres ; cf. « A l'écoute des paraboles », *art. cit.*). Dans mon interprétation – que je me contente d'esquisser à grands traits –, je ne m'appuie pas sur celle de Ricœur, je reprends cependant son orientation herméneutique.

On a toujours compris la parabole comme s'il était impossible d'imaginer que le marchand ait pu agir autrement. Qui, à ce moment, pourrait prendre une autre décision ? ! Et dans cette *décision juste, appropriée* – l'achat de la perle plus belle que toutes les autres –, la situation en serait venue à sa conclusion, à son dénouement. Cette interprétation est un malentendu⁴³. L'incomparabilité de la perle fait qu'il n'y a pas d'arrivée ; il n'y a pas de dénouement. Certes, le marchand ne pouvait pas ne pas acheter la perle, mais, au bout du compte, il n'a pas pu non plus l'acheter (en sorte qu'elle devienne une possession acquise). Comment pourrait-on d'ailleurs acheter ce qui fait éclater tout calcul, toute certitude, toute mesure ? Comment veut-on répondre à l'irruption de ce qui bouleverse tout ? Le marchand achète l'in-achetable. Ainsi s'achève la parabole – malgré (et dans) l'apparent aboutissement – avec un mouvement vers l'*ouvert*⁴⁴.

⁴³ Elle presuppose déjà une compréhension de ce qu'est le Royaume de Dieu. Celui-ci est plus grand, plus beau, plus important, plus précieux que toute autre chose au monde. Qui n'échangerait pas tout pour l'avoir ? De ce *Royaume de Dieu* déjà connu, la perle et son achat ne sont alors qu'une illustration. Ce que le Royaume de Dieu est, nous le savons ; le récit de la perle nous le redit encore une fois : son achat est rendu évident par l'incomparabilité du Royaume. Mais que se passe-t-il lorsqu'on lit la parabole de cette manière ? L'incomparabilité de cette perle unique, inconcevable dans la logique du monde et qui fait éclater toutes les coordonnées de ce qui est connu et praticable, est amenée à être acceptée à travers la comparaison avec l'incomparabilité plus grande du Royaume de Dieu. Mais, de cette manière, l'incomparabilité radicale du Royaume de Dieu, en tant que présupposé déjà compris, devient à son tour une donnée qui fait partie du monde. Si l'on veut que l'apparition de la perle incomparable et le scandale de son achat soient compris de manière évidente et donc acceptable, c'est le Royaume de Dieu postulé comme incomparable qui en fait les frais. Mais Jésus voulait-il prêcher un Royaume de Dieu *postulé* comme incomparable, c'est-à-dire déjà connu dans son incomparabilité ? Ou bien voulait-il guider la compréhension, qui n'arrive jamais à son terme, vers l'incomparabilité du Royaume de Dieu ? Il est vrai : nous cherchons toujours – non seulement dans le langage, mais aussi dans la vie de tous les jours – la comparaison, des points de référence qui nous permettent de prendre une décision, d'adopter une attitude, un point de vue. Mais Jésus parle de ce qui fait éclater ce schéma et cette attitude : la perle est incomparable, le Royaume de Dieu est incomparable. A travers la parabolisation, ce n'est donc pas leur comparabilité qui est établie, mais leur incomparabilité qui est dite.

⁴⁴ Dans la prédication sur Mt 13,31-33,45-46 déjà mentionnée, RICŒUR, tout en cherchant lui-même une solution, donne un indice : « Si nous rassemblons toutes ces formes de découvertes, la parabole ne désigne-t-elle pas une certaine relation fondamentale au temps ? Un certain mode fondamental d'être dans le temps ? Je veux dire ce mode qui mérite d'être appelé l'événement par excellence » (« A l'écoute des paraboles », *art. cit.*, p. 259). Mais Ricœur ne nous a-t-il pas conduits ici (à la suite de la parabole) devant quelque chose d'impossible, d'insurmontable : « l'événement par excellence » ? Qu'est-ce donc, d'ailleurs ? On ne pourra pas le saisir en le résumant en une phrase ; dans ce cas, on n'aurait d'ailleurs pas besoin d'une parabole. Non : « l'événement par excellence » ne peut être « saisi » qu'à travers le temps dans lequel nous l'accueillons, le recevons dans notre existence. C'est ce que décrit

S'il est vrai que l'extravagance de la crise est de nature à ne jamais prendre fin, elle est bien, à une échelle beaucoup plus grande, une extravagance non seulement de la crise, mais du dénouement⁴⁵.

IV. La forme langagièrre de la parabole (II)

Nous avons fait un premier pas dans la compréhension de l'interprétation ricœurienne de la parabole. Interprétation, non d'une parabole particulière, mais de ce qui se passe dans la parabole en tant que forme et événement du langage. Nous étions ainsi arrivés à la question de savoir comment une certaine « intensification » de l'expression du langage⁴⁶, qui culmine dans le paradoxe et l'hyperbole (comme nous les avons rencontrés dans les sentences de Jésus), pouvait se réaliser dans la parabole. Cela nous a amenés à l'expression d'« extravagance » ; elle apporte au récit en parabole ce qui, dans les sentences eschatologiques et sapientiales, est concentré dans l'espace le plus réduit, comme un choc qui advient dans la langue elle-même. Cependant, dans la parabole, le choc est moins évident, même s'il n'est pas atténué. Il n'en est pas moins inévitablement perceptible. Mais comment ? Parce que, dans la parabole, ce qui est hors du commun heurte ce qui est normal. Ce qui dépasse l'ordinaire entre dans l'ordinaire. Cela introduit un élément de tension insoluble dans la parabole. L'effort de la langue y est poussé à l'extrême. C'est pour cela que nous parlions d'une inquiétude fondamentale dans la proclamation de Jésus. Inquiétude qui se communique à quiconque entend cette prédication. Dans le cas de la parabole, elle prend la forme du « dérapage ». Comme on dit d'une voiture qu'elle « sort » de sa trajectoire, ainsi le lecteur des paraboles de Jésus est éjecté de la route qu'il avait prévue. Cette « sortie » a son centre dans le paradoxe autour duquel la parabole prend sa forme. Ce paradoxe – c'est ce qui est décisif – est à la fois celui du récit et celui de l'auditeur. C'est à cause de ce paradoxe que la parabole est racontée.

Nous touchons au paradoxe de la parabole : elle débute de façon ordinaire, pour tourner au fantastique. Mais à un fantastique qui reste un fantastique du quotidien

aussi Ricœur : « Préparons-nous à la nouveauté de ce qui est nouveau. Alors nous pourrons découvrir » (*ibid.*). Mais justement, ce n'est pas possible ! La nouveauté dépasse toute préparation – et néanmoins *cette* nouveauté, son événement, « l'événement par excellence », est l'enjeu de notre rencontre avec Dieu.

⁴⁵ Et, de fait, RICŒUR parle ailleurs de l'« extravagance du dénouement », « La logique de Jésus. Romains 5 », *Etudes théologiques et religieuses* 55/3, 1980, p. 420-425, ici : p. 422.

⁴⁶ Cf. HB, p. 218 et 223.

[...]. L'extraordinaire dans l'ordinaire, voilà qui déroute et porte à demander : pourquoi raconte-t-on cette histoire ? Ce n'est pas pour enseigner le jardinage, l'élevage ou l'économie domestique ! Mais si ce n'est pas pour le plaisir de l'histoire, alors c'est que l'histoire, sous des airs de banalité, parle d'autre chose. Le « dérapage » de l'histoire est le secret du genre « parabole ». La parabole signifie le Royaume, précisément par ce trait d'extravagance qui la fait éclater hors de son cadre⁴⁷.

C'est la dernière phrase qui est la plus instructive. L'extravagance dont elle parle fait sortir la parabole de son propre (!) cadre. Ce mouvement se communique à l'auditeur, et il n'a d'ailleurs lieu qu'avec lui. J'aurais voulu dire : « en lui » ; pourtant, ce qui se passe ici ne reste pas en l'auditeur, mais va avec lui au-delà de lui. Nous avons déjà vu cela à propos de la métaphore : elle conduit à une réorientation de la compréhension. Ricœur parle toujours, en lien avec la métaphore, de « désorientation » et de « réorientation ». Les paraboles ne donnent aucune instruction sur la manière dont nous devons nous comporter : fais comme le berger avec ses cent brebis, sois aussi généreux que le père de la parabole du « fils prodigue », sois aussi repentant que ce fils perdu ; en tout cas, ne sois pas jaloux comme l'autre fils resté à la maison !

Si ce que nous avons dit de l'extravagance est juste : qu'elle ne se limite pas au moment de la crise, mais qu'elle s'étend jusqu'au dénouement et, même, ne prend toute son ampleur que dans la résolution du noeud de la crise, alors cela ne peut pas se faire avec de telles directives – ni d'ailleurs avec *aucune* autre. Même le concept de décision, que Ricœur met souvent en évidence, est – si indispensable soit-il – trop étroit pour pouvoir embrasser ce qui a été ouvert ici. « Nous ne pouvons jamais faire un tout de la séquence orienter – désorienter – réorienter »⁴⁸, écrit Gilbert Vincent. Le mouvement une fois commencé ne se laisse plus circonscrire, ne se laisse plus arrêter. Et pourtant, il doit agir dans la vie de celui qui est concerné, touché par un tel discours, il doit devenir effectif en lui, il doit devenir une forme de sa vie. Ce qu'il y a de surprenant dans cette situation est mis en valeur par Ricœur dans une formule percutante. Au sujet de la prédication de Jésus, il parle de l'« enseignement de l'exception » que nous recevons⁴⁹.

L'« enseignement de l'exception » – et non *un* enseignement concernant une exception, car sinon se laisser enseigner consisterait à en revenir de nouveau à la règle ou, dans des cas extrêmes de la compréhension de soi, à vouloir devenir comme l'exemple extrême ! Chez Ricœur, au contraire, il s'agit

⁴⁷ R, p. 17.

⁴⁸ Gilbert VINCENT, *La religion de Ricœur*, Paris / Ivry-sur-Seine, Editions de l'Atelier / Editions ouvrières, 2008, p. 134.

⁴⁹ P. RICŒUR, « La logique de Jésus », *art. cit.*, p. 422.

de l'enseignement de l'exception. L'exception enseigne. Ou, dit autrement : le fait que l'exception existe et nous soit transmise est l'enseignement. Et la grande question est : que faire d'un tel « enseignement », comment survient-il et comment devient-il nôtre ? Un enseignement qui ne confirme pas la règle, qui ne la complète pas non plus, mais qui la fait éclater⁵⁰. Il faut entendre le paradoxe de l'expression « enseignement de l'exception ». Le concept de l'enseignement est lui-même – avec celui qui entend cet enseignement, qui cherche à l'accepter – pris dans un tourbillon. « Enseignement de l'exception ». Parce que l'enseignement (peut-être doit-on aussi dire la « prédication »), mais la prédication au sens d'un enseignement, de la découverte et de la transmission de quelque chose de nouveau), parce que l'enseignement est celui de l'exception elle-même, il ne laisse pas subsister les cadres, les présupposés, les coordonnées de la compréhension ; cet enseignement les relativise, il les brise. Et nous, nous sommes « projetés » vers le large.

V. Pro-position et poétique

Comment peut-on désormais vivre avec cela ? La mise en route, l'éclatement que le récit ne nous raconte pas uniquement, qu'il conduit devant nous, qu'il nous présente, qu'il nous propose⁵¹ et dans lesquels il nous entraîne ne seront pas sans conséquence pour la réponse, non seulement dans son contenu, mais aussi dans sa manière, dans son caractère. Il ne s'agit pas seulement d'obéissance ! Dans l'obéissance, toute inquiétude serait contenue et capturée. Elle serait traduite dans l'action qui place dans le monde, en toute sécurité, en toute certitude, en toute délimitation, ce qui était auparavant inquiétude. Mais il s'agit de plus, d'autre chose que l'éthique. Pourtant, que peut-il y avoir d'autre que l'éthique, là où il en va de notre vie, de son orientation, sa forme, son « sens » ? Ricœur, dans son herméneutique, a déjà suggéré l'idée qui entre en jeu ici : il n'en va pas seulement de l'éthique, il en va de la *poétique* de notre existence. La mise en liberté, la pro-position du récit emporte avec elle la décision, l'obéissance – et nous entraîne au-delà de nous-mêmes. Poétique au double sens du terme : le poétique au sens de la poésie et le poétique au sens de ce qui *crée*, qui ne se contente pas d'imiter ou d'exécuter... C'est dans ce doublement et simplement poétique qu'est transportée notre existence à l'écoute des paraboles. « Oui, comment peut-on vivre avec cela ? » Avec cette perle pour laquelle toutes les autres ne sont désormais plus là ? Avec cette

⁵⁰ Cf. le verbe « éclater », *ibid.*, p. 421.

⁵¹ Ricœur parle de « pro-position ».

image du berger qui suit une brebis perdue en laissant derrière lui les quatre-vingt-dix-neuf autres ? Avec cette bonté et cette exubérance du père accueillant son fils prodigue ? En effet, cette exubérance qui est la bonté elle-même, qui n'est *rien d'autre que bonté* – comment vivre avec elle ? Ce qui est touché en nous en entendant la parabole doit être plus – est plus – que tel ou tel mode de comportement : « notre imagination, le pouvoir de nous ouvrir à de nouvelles possibilités », dit sobrement Ricœur.

[Q]u'est-ce qui est réorienté en nous ? Et dans quelle direction ? Je dirais que ce qui est réorienté par ces extrêmes paroles, c'est moins notre volonté que notre imagination. Notre volonté, c'est notre capacité de suivre sans hésiter la voie une fois choisie, d'obéir sans résistance à la règle une fois connue. Notre *imagination*, c'est le pouvoir de nous ouvrir à de nouvelles possibilités, de découvrir une autre voie *en voyant les choses autrement*, le pouvoir d'accéder à une règle en recevant l'enseignement de l'exception⁵².

Dans le cadre d'une « poétique de l'existence », l'imagination, la force de représentation, la fiction reçoivent une place d'honneur non seulement dans un sens anthropologique mais ontologique. L'imagination est l'*« organe »* dans lequel arrive tout ce qui vient nouvellement au monde – mais de telle manière qu'il en ressort à nouveau, en une ouverture toujours inépuisable. Or, cette ouverture ne se trouve pas dans le monde ; elle vient en lui, comme le langage, qui y découvre ce qui ne s'y trouve pas encore, non : offre ce qui ne s'y trouve pas encore. L'offre à qui ? Au monde. L'imagination recueille et rend ce cadeau. Le rend ? Non, il n'y a pas de retour. C'est pour cela que Ricœur parle de « pro-position du monde ». L'imagination s'expose à cette proposition, à ce monde – et continue à s'exposer en tant que penser, agir, sentir⁵³... Elle entre dans un champ indéterminé, elle se laisse affecter par lui, sans pour autant être elle-même imprécise. Il serait intéressant, d'un point de vue philosophique, de déterminer plus précisément cet état intermédiaire de l'imagination entre une liberté totale et une liberté conditionnée⁵⁴. Nous nous contenterons ici d'indiquer que le sérieux, le risque de la projection (de soi) de l'existence humaine entrent en elle, et que, d'un autre côté, cette projection de soi est entraînée dans l'imagination, emportée par elle, arrachée

⁵² *Ibid.*, p. 422.

⁵³ RICŒUR dit : « C'est ainsi que je comprends la transition entre l'explication sémiotique et l'interprétation qui a son achèvement dans la pensée, l'action et la vie des individus et des communautés interprétants » (*« La Bible et l'imagination »*, *art. cit.*, p. 356 ; je souligne).

⁵⁴ Dans *« La Bible et l'imagination »*, RICŒUR en indique la direction avec les concepts d'*« invention réglée »* et de *« productivité normée »* et avec son renvoi à la *Critique de la faculté de juger* de Kant (*ibid.*, p. 340).

à sa propre domination, jetée hors d'elle pour revenir à elle-même, mais de manière toujours différente.

VII. Un père, deux fils, ou la parabole d'un amour qui est toujours autre

Y a-t-il quelque chose, une attitude, qui englobe le mouvement, l'inquiétude, la réorientation qu'offre la parabole ? demandions-nous. Il était question de fiction, d'imagination, de poétique de l'existence, d'un « voir les choses autrement »⁵⁵, d'un « retournement »⁵⁶. Et il en allait de ce que devient la compréhension, de la manière dont s'élargit son concept. Ricœur indique tout l'enjeu de cette « découverte » :

[D]e la même manière que le monde du texte n'est réel que dans la mesure où il est fictif, il faut dire que la subjectivité du lecteur n'adviert à elle-même que dans la mesure où elle est mise en suspens, irréalisée, potentialisée, au même titre que le monde lui-même que le texte déploie.

Ou encore :

Non point imposer au texte sa propre capacité finie de comprendre, mais s'exposer au texte et recevoir de lui un soi plus vaste⁵⁷.

La subjectivité en suspens ; une attitude qui fait éclater toute attitude ; un soi plus vaste ; plus qu'un jugement théorique, plus qu'une décision pratique...

Quand Ricœur définit l'imagination comme « pouvoir de donner forme à l'expérience humaine »⁵⁸, il faut entendre ce qu'il y a d'étonnant dans cette formule, entendre que ce qui n'est enfermé dans aucune forme, que ce qui implique justement l'éclatement de celle-ci (le départ vers quelque chose qui

⁵⁵ P. RICŒUR, « La logique de Jésus », *art. cit.*, p. 422.

⁵⁶ R, p. 18.

⁵⁷ P. RICŒUR, « La fonction herménéutique de la distanciation », *art. cit.*, p. 117. Ricœur parle ailleurs du fait que notre expérience est « transfigurée ». Non que nous fassions désormais – encore – une autre expérience, mais c'est notre expérience elle-même qui se transforme. « L'identité du texte narratif ne se cantonne pas dans ce que l'on appelle le "dedans" du texte. Comme identité dynamique, elle émerge à l'intersection entre le monde du texte et le monde du lecteur. C'est dans l'acte de lecture que la capacité de l'intrigue de transfigurer l'expérience est actualisée. L'acte de lecture peut jouer ce rôle parce que son dynamisme propre se greffe sur celui de l'acte configurationnel et le conduit à son achèvement », « Le texte comme identité dynamique » (1985), in : *HB*, p. 129-144, ici : p. 139s.

⁵⁸ P. RICŒUR, « La Bible et l'imagination », *art. cit.*, p. 340 ; cf. aussi : « l'imagination [...] comme pouvoir de redécrire la réalité » (*ibid.*), ainsi que « L'imagination dans le discours et dans l'action » (1976), in : *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 213-236, ici : p. 221.

n'est pas encore fixé, qu'on ne peut jamais rattraper totalement), que cela alors – cette ouverture qui ne prend jamais fin – doit déterminer la forme. Mais comment ? Comment peut-on penser cela : à la fois l'ouverture et la forme ? A la fois l'ouverture sans bornes et la vie (la vie de tous les jours) ?

En gardant à l'esprit cette question posée, nous nous tournons maintenant vers un de ces textes qui ont donné à Ricœur l'impulsion de son herméneutique biblique : une parabole, la parabole du « fils prodigue ». A ma connaissance, Ricœur y fait plusieurs fois allusion⁵⁹, mais n'en donne jamais une interprétation. Ici non plus, une interprétation épaisant le sens du récit ne peut être donnée ; seuls quelques-uns de ses traits seront pris en considération. La question esquissée au début au sujet de la possibilité d'un langage de l'amour en sera l'arrière-plan.

Ce qu'il y a de surprenant dans cette parabole, c'est qu'on peut la lire de manières tout à fait différentes. Ainsi, elle a trouvé dans l'histoire de l'Eglise des échos multiples. Les deux frères opposés, mais aussi le père, se sont prêtés au besoin d'identifications diverses : du père avec Dieu, du fils perdu avec nous ; cela va jusqu'au veau abattu, interprété comme représentant le Christ⁶⁰. Les interprétations psychanalytiques n'ont pas non plus été en reste⁶¹. Nous ne poursuivrons pas plus loin ces différentes interprétations, nous tenterons cependant (conformément aux catégories herméneutiques que Ricœur a écouteées, épiées chez les paraboles elles-mêmes) de suivre l'intrigue du récit. Nous prenons pour cela le texte tel qu'il nous est transmis en Lc 15,11-32⁶².

On peut y repérer, selon la manière dont on place l'accent du récit, deux ou trois « sections ». Une division en trois parties distingue : a) le départ de la maison du plus jeune fils, jusqu'à ce qu'il en arrive à la misère pour prendre la décision de retourner à la maison de ses parents ; b) le retour et l'accueil du père ; c) la protestation du fils aîné. Pour notre interprétation, nous partons d'une histoire divisée en deux parties : a) départ et retour du fils cadet (y compris l'accueil et la fête) ; b) arrivée du fils aîné.

⁵⁹ Cf. *HB*, p. 225, 260s. et 263.

⁶⁰ François BOVON donne un bref aperçu de l'histoire de l'interprétation de cette parabole dans « La parabole de l'enfant prodigue (Luc 15,11-32) », in : ID. et Grégoire ROUILLER (éd.), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1975, p. 36-54, en particulier p. 39-42 ; cf. en outre *HB*, p. 306.

⁶¹ Par exemple Françoise DOLTO et Gérard SÉVÉRIN, *Les évangiles et la foi au risque de la psychanalyse ou la vie du désir*, Paris, Gallimard, 1996, p. 151-163 ; Louis BEIRNAERT, « La parabole de l'enfant prodigue (Luc 15,11-32) lue par un analyste », in : *Exegesis*, *op. cit.*, p. 136-144.

⁶² Les tentatives d'identifier une forme plus courte, originelle (qui aurait pu se limiter aux v. 11-14.17-20.24b-28a), sont aussi intéressantes d'un point de vue théologique, mais ne peuvent pas être prises en considération maintenant.

La lecture spontanée est tellement sous le poids de ce qui se passe lors de la conversion et du retour du fils perdu que la scène dans laquelle apparaît soudain le fils ainé passe plutôt au second plan. En fait, l'exégèse a toujours évoqué la possibilité que cet épisode (v. 32-35) soit un ajout plus tardif⁶³. Mais, dans le Nouveau Testament, c'est la « version longue » qui nous est donnée. Et le fils resté à la maison, avec son histoire, en fait partie. Cela modifie la lecture, en particulier lorsqu'on n'oublie pas la première impression que l'histoire du fils perdu est en fait beaucoup plus passionnante, et que celle du râleur resté à la maison gâche un peu l'ambiance générale⁶⁴. Gâche-t-elle seulement l'ambiance générale ou bien place-t-elle l'ensemble du récit sous un autre éclairage ? Pour aborder cette question d'une manière relativement ouverte, il faut se défaire d'une interprétation – trop courante – qui fait équivaloir le plus jeune fils avec le pécheur malheureux mais prêt à la repentance, et le bon père avec Dieu⁶⁵. Si l'on procède ainsi, on ne peut rien rencontrer de neuf à l'écoute de la parabole. Car on sait déjà tout : c'est-à-dire, que Dieu est si bon et qu'il est – pour cela – si beau d'être pécheur. Dans ce cas, le frère ainé ne serait vraiment que le rabat-joie sage, brave, mais justement d'autant plus perdu. Mais ce n'est justement pas ainsi que « fonctionne » le récit. Il n'est pas d'avance domestiqué par l'Eglise et la dogmatique. Il entraîne le lecteur – et il l'entraîne, lorsque que celui-ci le lit jusqu'à la fin (v. 32) – sur des chemins qui ne sont pas si univoques. Le frère cadet n'est pas d'emblée l'homme perdu qui suscite la pitié, et il n'est pas non plus d'emblée l'homme repenti exemplaire dans sa repentance. Il est, comme le dit justement Ernst Fuchs, une crapule (*Lump*)⁶⁶ ; il abandonne ses parents, dilapide avec légèreté ce que d'autres avaient mis de côté pour lui durant des années, laisse à son frère ainé l'entièreté de la responsabilité et des soucis – en un mot, il abuse de sa longanimité et de sa fiabilité. Il est vrai cependant que la misère dans laquelle il tombe provoque un tournant dans sa vie – un tournant

⁶³ « L'affaire du fils ainé n'est-elle pas un ajout conjoncturel, une manière de régler quelque compte ? », François BOVON, *L'évangile selon saint Luc (15,1-19,27)*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 43 (Bovon renvoie à plusieurs autres exégètes allant dans ce sens dans la note 150).

⁶⁴ On trouve une version de cette relation entre les deux frères particulièrement approfondie dans la nouvelle d'André GIDE, « Le retour de l'enfant prodige », in : ID., *Romans, récits et soties, œuvres lyriques*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1958, p. 473-491 ; cf. l'interprétation de Hans-Christoph ASKANI, « La parabole du "Fils prodigue" dans la Bible et chez André Gide », *Positions luthériennes* 57/1, 2009, p. 1-21.

⁶⁵ D'autres identifications ont constamment été proposées, comme celles du fils ainé avec le type du Pharisiens... (cf. aussi Michael WOLTER qui, de manière certes un peu atténuee, souligne « que le fils ainé renvoie de manière transparente aux Pharisiens et aux docteurs de la loi », *Das Lukasevangelium*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, p. 541).

⁶⁶ Ernst FUCHS, « Das Zeitverständnis Jesu » (1960), in : ID., *Gesammelte Aufsätze II : Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen, Mohr, 1960, p. 304-376, ici : p. 369.

dans le récit et un tournant dans notre attitude à son égard. Avec lui, qui n'était au début vraiment pas l'objet de notre sympathie ou de notre désir d'identification, nous souhaitons, nous espérons – lorsque nous le voyons là, gardant les cochons, espérant partager leur pitance – qu'il prenne la décision de rentrer à la maison et qu'il y soit de nouveau accueilli. Et en effet, l'accueil que nous lui souhaitions a lieu, et non seulement cela : il surpasse même ses espérances – et aussi les nôtres. Il a quelque chose de débordant que nous n'attendions pas, une générosité, une bonté, qui surgit soudain, qui n'était pas préparée (et qui n'aurait pas pu être préparée). Il fait éclater le cadre du récit et celui de notre attitude par rapport à celui-ci et au fils perdu. Mais c'est étrange : cet accueil hors norme, inattendu et impossible à attendre, convainc et s'impose ; une fois apparue, la réalité de cet accueil s'établit, une réalité qui n'a pas de prix, qui ne se laisse comprendre ni par des attitudes de justice, ni par des catégories psychologiques et pédagogiques ; elle est néanmoins réelle et – en ce moment – plus réelle que toute réalité que nous connaissions jusqu'ici. Ainsi elle prend la place qu'occupaient jusque-là notre sens de la justice et même notre sens de la pitié (l'espoir que nous partagions avec le fils perdu qu'il ait le droit de rentrer à la maison). Cette réalité nouvelle est plus forte. Elle est quelque chose d'autre, quelque chose de tout autre – et entendre, comprendre cette parabole, c'est faire l'expérience bouleversante, qu'il y a ce tout autre, ce *toujours* tout autre (c'est justement pourquoi il ne faut pas ramener cette expérience en terrain connu où l'on saurait que Dieu agit ainsi, que Dieu doit bien agir ainsi – « c'est son métier », comme dit Heinrich Heine). Non : aucune leçon ne nous est faite – ni sur Dieu ni d'ailleurs sur nous – : « C'est ainsi que nous devons nous comporter envers nos semblables, aussi patients, aussi généreux que le bon père divin ; c'est ainsi que nous devons devenir, aussi repentants, aussi pleins de remords, aussi ouverts que le fils parti et revenu à la maison... » La parabole parle d'autre chose et parle autrement.

La façon dont le père va à la rencontre (court à la rencontre), dont il prend son fils dans ses bras..., surpasse tout souhait, toute mesure de ce qui devait revenir au fils perdu. Mais cela surpasse-t-il seulement son sentiment de ce qui est approprié – ou aussi et surtout le nôtre ? Tout d'un coup, notre sens de la mesure, de l'adéquation, n'est plus intéressant ; tout d'un coup, il est devenu étrangement insipide ; il est comme une réalité passée. La nouvelle « réalité », qui fait de l'ombre à l'ancienne, qui la relègue à un temps passé, est désormais la vraie : celle d'une générosité débordante, démesurée, qui n'a qu'un seul nom, mais un nom tout à fait adéquat : *bonté*. La bonté qui surgit ici, qui se manifeste, qui se met à briller, est désormais la réalité qui nous emporte avec elle et qui s'empare de nous. En fait, elle ne s'empare pas seulement de nous, elle nous désarme aussi. Elle nous arrache non seulement toute conception possible, tout enseignement possible (que nous aimeraissons

tant en retenir), toute attente possible..., elle nous arrache aussi à nous-mêmes comme ceux qui reviennent toujours à eux-mêmes, comme ceux qui prennent toujours position, apprennent toujours (veulent toujours apprendre), s'*identifient* toujours. Il n'y a rien à identifier ici ! Le fils cadet n'est pas identique avec le fait d'être pécheur, ni nous avec lui (le fils, le pécheur), ni le père avec Dieu, ni nous avec qui que ce soit – même avec nous-mêmes. Ce n'est justement *pas* cela, ce n'est justement *plus* cela. Et c'est ce dont nous faisons l'expérience ici ! Nous aussi – justement nous – ne sommes plus identifiés et plus identifiables. Si quelque chose est identifié ici, c'est uniquement ce qui n'est tout simplement pas comparable : la bonté. Elle est identifiée à elle-même. Mais toute autre identification s'y heurte. Elle est seulement *elle-même*... et tout le reste est autre. C'est jusqu'ici que la parabole nous a conduits. Et on ne peut en effet pas aller plus loin ...

Pourtant, la parabole va plus loin. D'une manière curieusement non nécessaire, curieusement dérangeante. Nous le savons : la fête est organisée et prend place, la durée de l'accueil s'installe et prend place, en un mot : le temps arrive (au-delà de l'instant de « bonheur » extrême des retrouvailles) ; et l'envie arrive, le frère aîné arrive, bref : la réalité quotidienne reprend ses droits. Mais est-ce seulement cette ancienne réalité qui revient ? Un autre point de vue, une autre légitimité n'arrivent-ils pas aussi ? Une autre légitimité ? Au premier abord, pas du tout, bien au contraire ! La « seconde partie » de la parabole se lit comme une confirmation en négatif de ce qui a été raconté jusqu'ici : il en est ainsi lorsqu'on ne comprend rien, qu'on ne sait rien de la – de *cette* – bonté ! Il en est ainsi lorsqu'on n'aboutit pas jusqu'à elle – ou qu'elle n'aboutit pas jusqu'à nous ! La fête organisée pour le frère cadet ne devrait-elle pas être une fête de pure joie débordante, *enthousiasmante* ? Mais le frère aîné est surpris, ne comprend pas, n'a pas l'ouverture du cœur. Il ne participe pas, il s'affaisse pour ainsi dire sur lui-même, avec tout ce qu'il était jusque-là, avec ce qui constituait la détermination et le sens de son existence. Tout cela – la fidélité, la constance, le service, l'endurance (non seulement pour le temps de la fête, mais pour le temps qui *dure*) –, tout ce qui a été vécu durant de longues années, non seulement n'est désormais plus rien, mais n'était rien. Il devient donc jaloux – et se comporte de manière quelque peu mesquine. Comment peut-on avoir l'esprit aussi étroit ? ! Cela, le père ne le comprend pas, le fils cadet ne le comprend pas – et nous non plus, nous ne le comprenons pas.

Après quelque temps et avec un certain recul, nous le comprenons peut-être un peu. Si nous nous dégageons de toute cette ambiance et de son envoûtement, de ce déplacement de nos attentes et dispositions, de la stabilité de nos existences reposant en elles-mêmes, déplacement vers une autre sphère, une autre réalité – nous l'avons appelée (après coup) la *bonté* –, si nous nous dégageons donc de ce chemin sur lequel le récit nous a entraînés

au-delà de nous-mêmes et posons la question : « Quel rapport cela a-t-il donc avec notre vie ? », ne devenons-nous pas, si nous sommes honnêtes, un peu soupçonneux ? Si, en effet, nous étions, pour un temps, ces fonceurs, ces pécheurs, ceux qui s'évadent et qui rentrent à la maison, ne sommes-nous pas aussi – au moins en même temps – ces prudents, ces lents, qui nous reposons sur nous-mêmes, fidèles, prêts à rendre service et un peu simples ? Oui, la bonté du père a son débordement, sa démesure, son excès ; mais a-t-il raison ? A-t-il *raison* vis-à-vis du fils aîné ? Celui-ci ne doit-il vraiment plus que se réjouir désormais ? Mettons-nous à sa place ! N'a-t-il pas subi une injustice ? Déjà au moment où le cadet était parti, et encore maintenant au moment où il revient ? Du point de vue de la justice, une telle manière d'accueillir de nouveau le frère cadet n'est-elle pas inacceptable ? Le fils aîné, aussi désagréable que soit son arrivée, n'a pas totalement tort. En tout cas, il a raison à *sa* manière (qui n'est pas entièrement subjective). Et qu'il fasse une telle impression de mesquinerie, qu'il *devienne* si mesquin et étroit d'esprit, c'est *aussi* le mal-heur, l'injustice qu'il *subit* ! D'où venait le fait que son arrivée soit si gênante ? Cela ne venait-il pas (et ne vient-il pas) de l'harmonie de ce « *monde* » de bonté (une harmonie qui est presque une sorte d'*« enfermement* ») qui s'est instaurée entre le père et le fils cadet, et qui, là où elle est, est *tout, enveloppe* tout ? Et qui, si on la compare, si on la met en rapport, est tellement autre que le monde de justice du frère aîné ; elle n'est désormais (une fois l'autre monde, le monde ancien, revenu) *plus* tout ; elle est au contraire *inatteignable* et incompréhensible. C'est cette altérité fondamentale qui dresse une barrière dans les deux directions. Comprendre une des « positions », celle du fils perdu et retrouvé ou celle du fils aîné, ni perdu ni retrouvé, y être déplacé..., implique de ne plus comprendre l'autre, implique *son* inaccessibilité.

Oui, c'est bien cela. Lorsqu'on s'expose à ce monde de l'accueil sans mesure, lorsqu'on y est *attiré*, déplacé, tout le reste paraît alors vide et dépassé. Cependant, il y a aussi la possibilité et même le fait de ne pas y avoir accès, la possibilité et même le fait de ne pas pouvoir s'y exposer. Alors, tout prend un autre aspect. Alors, tous les deux (les deux qui sont maintenant si heureux : le frère perdu et le père accueillant) ont poussé les choses trop loin (ou plutôt se sont laissés entraîner trop loin...). Un peu de justice n'aurait-elle pas bien convenu – même à la bonté ? ! Et tout d'un coup, le charme de la bonté et son attrait sont rompus. L'ambiance n'est plus la même ; ce monde n'est plus tout, il est – étrangement – passé. Plus sobrement dit : une fois arrivés à la seconde « moitié » de la parabole, on y trouve tout d'un coup deux manières de « voir ». On peut voir les choses *ainsi* et on peut également les voir *autrement* – et (c'est cela qui est stupéfiant) on ne peut pas passer d'une vision des choses à l'autre. Là où nous sommes – et là où nous sommes totalement –, nous ne comprenons

plus l'autre monde. Dans l'événement de la bonté, nous ne comprenons pas la mesure, l'instauration de la mesure de la justice ; et appartenant au monde de la justice et de sa mesure, nous ne pouvons pas voir les limites de celui-ci, ni discerner une ouverture possible – ouverture vers l'événement de la bonté qui dépasse toute mesure, toute comparaison, toute compréhension. Qu'est-ce que cela signifie donc ? Qu'est-ce que cela signifie pour la compréhension de la parabole ? Avons-nous trouvé le ton juste, le bon mot, lorsque nous avons dit que l'ambiance avait été gâchée par l'arrivée du fils aîné ? Cela n'était qu'une caractéristique superficielle. Au fond, il s'agit d'autre chose, il en va de la rupture de deux mondes qui s'éloignent toujours plus l'un de l'autre⁶⁷. Ce n'est pas l'ambiance, en vérité, qui est gâchée par le fils aîné. Il en va d'autre chose dans ce récit : la différence quasi absolue entre les deux « positions », les deux « visions », l'abîme qui les sépare et que notre propre distance par rapport à l'attitude si infiniment surprenante du père nous a déjà fait ressentir dans la première partie de la parabole, cette différence que la bonté avait, quant à elle, introduite et maintenant de nouveau – négativement – confirmée, de l'autre côté, du côté de celui qui ne la comprend pas. Non, on n'est jamais installé dans cette bonté ; elle est toujours le tout autre, *la tout autre*.

Qu'est-ce que cela signifie pour la compréhension de la parabole lue dans son intégralité (v. 12-32) ? La réalité de la seconde partie (l'entrée en jeu du fils aîné) ne suggère à vrai dire pas le regard condescendant sur lui parce qu'il n'aurait pas compris, etc., mais un tournant nouveau concernant même la première partie : elle apparaît encore autrement, elle apparaît une nouvelle fois surprenante – infiniment surprenante – dans sa particularité, dans son unicité. Si nous nous étions familiarisés trop vite avec la grâce de la bonté (du « monde » de la bonté), nous apprenons maintenant une seconde fois, plus dououreusement, mais non moins véritablement, combien elle est autre. C'est vrai : nous avions le droit d'être saisis, d'être séduits, d'être déplacés – avec le fils perdu – dans la rencontre avec la bonté démesurée. Mais croire que c'est maintenant notre place, notre monde, notre manière d'être, cela

⁶⁷ Rembrandt a représenté plusieurs fois l'histoire du « fils prodigue », entre autres dans une eau-forte de 1636. Dans une scène où se rencontrent, au premier plan, le père et le fils, on voit au second plan – seulement esquissé à grands traits, à moitié réel, pourrait-on dire – un personnage, qui observe par la fenêtre un événement qui lui est étranger et qui, face à cette étrangeté, est repoussé dans sa propre et, du coup, si triste réalité. Même s'il n'est pas explicite qu'il s'agit du fils aîné, on perçoit en lui et dans l'écart dans lequel il se tient quelque chose qui fait qu'il doit s'agir de lui. Mais qu'est-ce qui le caractérise à proprement parler ? Ce n'est pas, en fin de compte, la jalouse, au sens d'être emporté par un sentiment d'envie. Non, il s'agit d'autre chose : du rebond objectif de sa vie contre cette autre réalité qui se joue entre le père et le fils cadet, et à laquelle il n'a aucun accès depuis sa propre réalité.

serait la trahir ! Détrompons-nous ! Nous ne sommes pas plus proches du fils cadet que du fils aîné. Et ce n'est pas une question de tempérament. Non, la bonté dont la parabole raconte l'éclat, nous met en situation d'étrangeté par rapport à nous-mêmes. Bref, elle ne nous rencontre qu'en nous surprenant *toujours*. En d'autres termes, dans tous nos projets, projets pour notre vie et justifications de ce que nous sommes, elle n'est toujours qu'elle-même, seulement elle : la bonté.

Qu'est-ce donc qui a changé lorsque nous entendons les derniers versets du récit ? La bonté est-elle devenue douteuse ? Non, c'est nous qui sommes devenus douteux, mais devant elle : l'indubitable. Car une seule chose demeure intangible, ne peut pas être mise en question : la réalité de cette bonté, qui surprend *toujours*, qui est toujours démesurée. Tout le reste se meut toujours en fonction de l'attraction ou de la répulsion qu'elle exerce.

VII. La parabole d'un amour qui est toujours autre (encore)

Interrogeons-nous maintenant, pour repartir dans la direction des catégories ricœurriennes, sur ce que Jésus a finalement fait avec cette parabole. Comment a-t-il raconté ? Et qu'a-t-il finalement raconté, s'il a raconté de *cette* manière ? Comme nous l'avons vu, il a raconté de telle manière que nous sommes conduits à plusieurs changements dans notre attitude : du dégoût du fils qui quitte la maison à la pitié pour le fils *perdu*, de l'espoir d'un accueil bienveillant à la stupeur vis-à-vis de la bonté surabondante ; puis (dans la seconde partie) de la béatitude *dans* la bonté au mépris de son incompréhension, et finalement du regard condescendant sur le fils mesquin à la compréhension de son droit. Et puis – au-delà de tout cela – à la compréhension de l'incompréhensibilité de la bonté, incompréhensibilité qui n'est pourtant pas seulement son côté négatif, mais son arrivée, sa réalité, sa vérité... *Le chemin du récit prend un tournant après l'autre*. Et, d'une manière ou d'une autre, tous les tournants de cette parabole sont en relation avec l'incommensurable. Dans l'événement de l'amour (de la bonté), le fils perdu n'est pas en lui, mais auprès de son père⁶⁸ ; dans l'événement de l'amour, de la bonté, le fils aîné n'est pas en lui non plus : face à cet amour, face à cette bonté, il est bien plus proche du fils perdu que ce que l'on pourrait croire à première vue ! L'art de la narration de Jésus est celui de la séduction : il nous attire dans la perspective du plus jeune ; et il nous

⁶⁸ Auprès du père ? Ne devrait-on pas plutôt dire : pas même auprès du père, mais auprès de l'amour, *dans* l'amour ?

entraîne, au-delà de celle-ci, dans l'incomparabilité de la bonté qui se donne à voir selon deux versants : du dedans et du dehors.

Jésus veut-il enseigner, veut-il nous apprendre quoi que ce soit ? Ce qu'il fait est quelque chose d'autre : il ouvre notre perspective, il nous déplace. Mais l'homme se laisse-t-il déplacer ? C'est à cet endroit que Ricœur introduit le concept d'imagination. Car ce sont la force de l'imagination, l'ouverture de l'imagination, la réalité de l'imagination qui parviennent, plus que toute autre attitude ou disposition de l'être humain, à répondre à cette ouverture.

Il est vrai que nous aimerais bien apprendre quelque chose de cette parabole, comme nous apprenons des nombreuses choses que nous rencontrons, et comme nous voulons toujours apprendre, c'est-à-dire (nous) approprier. Mais, de tout ce que nous offre, nous présente la parabole, l'apprentissage ne fait *pas* partie. Il n'y a ici – étrangement – aucune conclusion à tirer. Celle-ci ne ferait que concentrer et – finalement – désavouer l'ouverture (ce qui correspond d'ailleurs au vouloir-devenir-forme de notre vie). Mais la parabole nous rencontre autrement. Elle nous destine un « monde » pour nous inciter à nous ouvrir à lui. « Existence poétique », dit Ricœur. Existence poétique comme ouverture et comme réponse à ce « devant-nous » qui ne se laisse jamais arrêter par un *chez-nous*. C'est à elle – cette existence poétique dans sa force et son défi imaginaires –, dans la mesure où elle se laisse rencontrer par la révélation des paroles, telles ici les paroles de la parabole, que se donne, qu'éclot la bonté-au-delà-de-toute-mesure.

Dans l'imagination – dans son être-déplacé, dans son déplacement au-delà de ce qui est établi – éclot la bonté-au-delà-de-toute-mesure ; mais en elle éclot aussi la justice, qui réclame à bon droit la mesure. Si nous sommes dans l'un des « mondes », celui du fils perdu et revenu à la maison, alors nous y sommes *pleinement* ; si nous sommes dans l'autre, celui du fils aîné, nous ferions bien d'admettre que nous y sommes *aussi pleinement*. Nous ne passons pas de l'un à l'autre, mais ce n'est pas seulement cela que nous reconnaissions ; il y a quelque chose de plus : nous ne venons *de nous-mêmes ni à l'un ni à l'autre*. Mais est-ce juste ? Non : l'accès au monde du fils aîné nous est possible, nous pouvons imaginer, concevoir la justice ; mais l'accès au monde du fils cadet ne nous est pas possible ; nous ne pouvons ni imaginer ni concevoir – à partir de nous-mêmes – la bonté, à moins d'y être entraînés, d'y être ouverts. A moins que ce monde ne s'ouvre à nous, qu'il ne nous ouvre à lui⁶⁹. Imagination, disions-nous ; cette imagination est plus que

⁶⁹ « Quand Jésus exprime par le langage le Règne de Dieu comme l'événement de l'amour qui unit ceux qui étaient perdus, alors il en va dans sa *parole* (parabole !) [...] de l'être nouveau de ceux qu'a trouvés l'amour de Dieu » (« Wenn Jesus die Gottesherrschaft als das die Verlorenen einigende Ereignis der Liebe zur Sprache bringt, dann geht es in seinem

l'exercice d'une faculté ; elle est un mode de notre existence : en nous nous sommes au-delà de nous-mêmes. C'est ce que produit le langage.

C'est pourquoi Ricœur a pu écrire – nous l'avons développé au début de notre contribution – que l'amour (l'*agapè*) a besoin d'un langage spécifique. Celui de la parabole. Il n'est remplaçable par aucun autre, aussi peu que l'amour n'est remplaçable par aucun autre.

Wort [Gleichnis !] [...] um das neue Sein derer, die die Liebe Gottes gefunden hat »), dit Eberhard JÜNGEL, en parlant exactement de cette ouverture, *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*, Tübingen, Mohr, 1986⁶, p. 163. La même chose était exprimée, dans d'autres termes, par Ernst Fuchs : « que la parabole indique un processus pour nous proposer une mesure de ce processus » (« daß das Gleichnis ein Geschehen anvisiert, um uns ein Maß für dieses Geschehen anzubieten »), *Hermeneutik*, Bad Cannstatt, Müllerschön, 1963³, p. 223. L'« imagination », l'« existence poétique » chez Ricœur, l'amour de Dieu « qui trouve » chez Jüngel, la « mesure » incommensurable et pourtant offerte par le discours de Jésus chez Fuchs indiquent la même ouverture dans laquelle le langage nous entraîne...