

Fr. Pierre GUY, ofm

## Paul Ricœur, l'herméneutique du témoignage

### Plan

#### I. Pour quelle philosophie le témoignage est-il un problème ?

1. Une philosophie pour laquelle la question de l'absolu est une question sensée
2. Une philosophie qui demande à joindre à l'idée de l'absolu une expérience de l'absolu
3. Une philosophie qui dépasse la valeur de l'exemple et du symbole

#### II. Sémantique du témoignage

1. Le récit du témoin
2. Le témoin engagé dans un procès
3. Le procès du témoin

#### III. Irruption de la dimension prophétique et kerygmaticque

1. Les prophètes de l'Ancien Testament
2. Narration et confession dans le Nouveau Testament
3. La manifestation du Christ

#### IV. L'herméneutique du témoignage

1. Recevoir un témoignage et devenir témoin
2. L'exégèse historique vient à la rencontre de l'exégèse de soi-même
3. De l'affirmation originnaire vers le témoignage
4. Philosophie herméneutique et philosophie du savoir absolu

#### V. L'exigence de témoignage pour saint François d'Assise

1. La première Règle des frères mineurs
2. La dernière lettre de François à ses frères

## Introduction

Philosophe et pasteur protestant, Paul Ricœur s'est longtemps interrogé sur les questions d'herméneutique. Dans un article daté de 1972, soit peu de temps après les événements de 1968, douloureux pour lui, il interroge la notion de témoignage, à partir de sa lecture des écrits de Jean Nabert. Pour Ricœur, il ne saurait exister, à notre mesure humaine, de savoir absolu de l'absolu. En quoi l'élaboration d'une herméneutique du témoignage peut-elle nous conduire au seuil du dire d'un absolu, nous donner d'accueillir un événement délié de la contingence de notre histoire, et qui pourtant s'y trouve au coeur ? Plus profondément, la problématique est la suivante : comment concilier l'affirmation originaire de la conscience, qui par le dépouillement fait l'expérience intérieure de l'absolu et le fait d'être témoin de l'absolu dans l'extériorité des événements de l'histoire ?

La démarche même que Ricœur entreprend pour explorer cette problématique est intéressante, et notre plan suivra sa progression. Après une problématisation destinée à dégager les exigences spécifiques d'une philosophie du témoignage (partie I), il part d'une analyse sémantique de la notion ordinaire de témoignage (partie II), pour enrichir peu à peu cette notion des différents champs qu'elle rencontre. Du témoin, il parvient ainsi au martyr, qui le conduit à explorer la question du témoignage chez les prophètes bibliques (partie III). Là, il découvre une nouvelle signification, qui reprend et dépasse la notion ordinaire, à travers la question de la manifestation de l'absolu de Dieu dans l'histoire. Dans une dernière partie (IV), faisant retour sur la conscience, il interroge la notion d'interprétation qui permet de relier affirmation originaire et témoignage de l'absolu. Ainsi, dans le droit fil de l'argumentation, de l'approfondissement d'une problématique en jaillit une autre, de manière presque naturelle. Ricœur commence au niveau ordinaire pour arriver au niveau métaphysique, et questionner la possibilité d'un savoir absolu.

Après cette présentation, en guise d'ouverture, nous tâcherons d'appliquer l'outil philosophique élaboré par Paul Ricœur à deux textes de saint François d'Assise, afin de dégager les traits spécifiques du témoignage auquel il invite ses frères. Nous expliciterons en particulier quelques-unes des traces de l'absolu qui se disent au coeur de son expérience, et ce qui a pu conduire son époque à le considérer comme un *alter christus*.

## Partie I. Pour quelle philosophie le témoignage est-il un problème ?

Dans une première partie, Paul Ricœur commence par élaborer avec soin sa problématique, en cherchant à quelles conditions une philosophie du témoignage a un sens. En s'appuyant sur la philosophie de Jean Nabert, dans *le désir de Dieu*<sup>1</sup>, il rejoint la question de la manifestation d'un absolu et de son attestation par la conscience.

### 1. Une philosophie pour laquelle la question de l'absolu est une question sensée

Une philosophie du témoignage n'a de sens que si celui-ci n'est pas seulement un problème juridique ou historique. Plusieurs philosophes ont traité ces questions, comme par exemple Hegel. La question spécifique que pose le témoignage est la problématique de la possibilité d'existence, au coeur de l'expérience, de quelque chose qui passe l'expérience et l'histoire, qui demeure au-delà de la contingence d'un événement, c'est-à-dire de quelque chose qui vaille absolument. Du point de vue d'une philosophie réflexive, comme celle de Jean Nabert sur lequel s'appuie ici Paul Ricœur, cette problématique rejoint la question de l'absolu pour la conscience: en quoi celle-ci est-elle capable de juger de la présence de quelque chose qui passe l'histoire ?

### 2. Une philosophie qui demande à joindre à l'idée de l'absolu une expérience de l'absolu

C'est la considération de l'affirmation originaire, chez Nabert, qui va donner des éléments de réponse. Il la développe notamment dans son ouvrage: *Eléments pour une éthique*. Pour lui, cette affirmation originaire est plus que le sujet logique de toutes les représentations, comme chez Kant, elle est le substrat d'où jaillissent toutes les activités de soi (pensées de divers ordres, actions), substrat considéré dans son unicité, et donc dans une hétérogénéité radicale vis à vis des autres humains. C'est un lieu d'émergence radicalement singulier<sup>2</sup>, qui n'est pas l'objet de catégories transcendantales. Il se découvre en particulier à partir des expériences de la faute, de la solitude, de l'échec, qui révèlent un désir d'être que rien ne peut apaiser. Ainsi, "l'affirmation de soi qui s'exprime par le "je suis" a son origine dans une affirmation à laquelle l'être ainsi affirmé ne peut jamais s'égaliser. (...) Aucune argumentation ne peut prévaloir contre le fait que c'est encore le sujet qui affirme cela même qui le dépasse. (...) La philosophie reconnaît ainsi dans l'homme une aspiration infinie, tout en lui défendant de croire que le terme de cette

---

1 Cf. bibliographie

2 Pourrait-on ici pointer vers la pensée de Jean Duns Scot ?

aspiration puisse être réalisé en dehors de lui.<sup>3</sup>"

L'affirmation originaire est un acte purement intérieur, toujours inaugural : elle est *dépouillement*, non seulement éthique, mais spéculatif: "c'est par le dépouillement que la réflexion se porte à la rencontre des signes contingents que l'absolu, dans sa générosité, laisse paraître de lui-même<sup>4</sup>". Ainsi, dans cette pauvreté même, l'affirmation originaire peut s'ouvrir à une affirmation absolue de l'absolu, et c'est ainsi qu'elle peut témoigner de l'absolu.

### 3. Une philosophie qui dépasse la valeur de l'exemple et du symbole

Il s'agit maintenant de commencer à dégager quel type d'événement peut donner lieu à cette manifestation de l'absolu. Dans une action qui a une valeur exemplaire, le cas particulier s'efface devant la règle. Or il y a des choses qui sont au-delà de la transgression d'une règle: l'expérience de la faute grave, pour Nabert, nous révèle qu'il y a de l'injustifiable<sup>5</sup>. D'un autre côté, certains événements ont une valeur symbolique, qui semble inépuisable de sens, mais celle-ci manque de consistance historique: le fait que l'événement ait réellement eu lieu importe peu en définitive. Ainsi, pour Ricœur, on ne peut pas se suffire d'événements pris comme exemplaires ni de symboles pour considérer un témoignage de l'absolu : "Le témoignage à chaque fois singulier confère la sanction de la réalité à des idées, des idéaux, des manières d'être, que le symbole nous dépeint et nous découvre seulement comme nos possibles les plus propres.<sup>6</sup>"

La problématique peut donc être formulée ainsi : a-t-on le droit d'investir d'un caractère absolu un événement de l'histoire, c'est-à-dire de l'annoncer non pas seulement comme un exemple ou un symbole, mais quelque chose qui vaut absolument ?

---

3 Dictionnaire des philosophes, p. 1894

4 *L'herméneutique du témoignage*, p. 108

5 Cf. *Essai sur le mal*

6 *Art. cit.*, p. 109

## Partie II. Sémantique du témoignage

### 1. Le récit du témoin

Au sens de l'expérience courante, témoigner signifie en premier lieu rapporter ce qu'on a vu et entendu. Le récit est donc le cadre habituel du témoignage : le témoin témoigne d'un fait, à travers la constitution d'une histoire, qu'il raconte à d'autres. Une relation duelle s'installe donc d'emblée, entre la constatation de l'un, qui a vu, et la créance de l'autre, qui doit juger sur parole. Ainsi, même dans les circonstances ordinaires, le témoignage est au service du jugement. Ce n'est donc pas seulement un constat, mais un "récit servant à prouver une option de vérité."<sup>7</sup> De là, Ricœur passe logiquement au cadre du procès de justice.

### 2. Le témoin engagé dans un procès

Le procès de justice peut en effet être considéré comme le cadre codifié, institué, qui sert de modèle pour comprendre les autres situations de témoignage, avec les différents témoignages auquel il fait appel et le rôle du juge. Plus largement donc, il peut permettre d'analyser ce que peut être un différend, avec plusieurs parties en présence : on cherche une attestation là où il y a une contestation. Ricœur note que dans l'ordre des affaires humaines, ceci est la situation la plus courante, car on a généralement plus affaire au probable qu'à l'évidence.

La justice se conclut par une décision, un jugement qui tranche. La vérité de ce jugement est nécessairement liée à la qualité des témoins. Avec Aristote, dans la *Rhétorique*, en plus de la crédibilité du témoignage (pour des raisons purement rhétoriques, de mise en forme d'un discours cohérent), Ricœur ajoute de l'idée de la crédibilité du témoin, en fonction de ses qualités morales reconnues. Mais dans le procès, le témoignage reste de l'ordre d'une extériorité : ce n'est pas une preuve technique.

### 3. Le procès du témoin

La question du faux témoignage est sous-jacente : qu'est-ce qu'un témoin fidèle ? Ce ne peut être qu'un témoin qui s'engage, donc ultimement un martyr. A ce moment, remarque Ricœur, on sort du cadre de la justice, car dans le procès, ce n'est pas le témoin qui risque sa vie, mais l'accusé. Une autre dimension du témoignage est ici mise au jour: celle du témoignage de la conscience, rendu à la vérité, un "engagement du témoin dans le témoignage."<sup>8</sup> En ce lieu, "le sens du témoignage semble alors inversé ;

---

<sup>7</sup> *Art. cit.*, p. 111

<sup>8</sup> *Art. cit.*, p. 117

le mot ne désigne plus une action de parole, le rapport oral d'un témoin oculaire sur un fait auquel il a assisté; le témoignage est l'action elle-même en tant qu'elle atteste dans l'extériorité l'homme intérieur lui-même, sa conviction, sa foi.<sup>9</sup>"

Cette question de l'engagement de l'homme dans son témoignage fait ainsi, à travers les thématiques de la vérité, de la conscience, de l'homme intérieur et de la conviction, inévitablement surgir la question religieuse.

---

<sup>9</sup> *Art. cit.*, p. 117

### Partie III. Irruption de la dimension prophétique et kerygmaticque

En analysant la sémantique de la racine grecque 'martus', dans l'ancien et le nouveau Testaments, Paul Ricœur va montrer comment la notion ordinaire de témoignage est reprise et dépassée dans le cadre de la révélation biblique.

#### 1. Les prophètes de l'Ancien Testament.

En s'appuyant sur un oracle du prophète Isaïe (Is 43, 8-16), prononcé au nom de Yahvé, le philosophe français va dégager quatre traits nouveaux. D'abord, le témoin est envoyé pour témoigner : ce n'est pas une décision originelle de sa part. Puis, il ne témoigne pas sur des faits isolés mais sur le sens global de l'expérience humaine, qui est divin. Ensuite, il est appelé à être témoin pour tous les peuples, et enfin, il s'engage jusqu'au sacrifice de sa vie.

Par rapport aux usages ordinaires, il y a donc un déplacement : C'est Yahvé qui s'atteste lui-même : "le témoignage n'appartient pas au témoin."<sup>10</sup> Le prophète reste lui-même dans le témoignage : sa proclamation est donc pour lui une véritable confession de foi. Cependant, le sens ordinaire n'est pas nié dans ce déplacement : le témoignage se place dans un cadre juridique, le procès de Jahvé qui rappelle ses hauts faits, qui appelle à témoigner des choses entendues, transmises depuis des générations et vues par leurs pères. Ainsi, le moment prophétique ne peut se passer d'un cadre narratif qui appelle un jugement.

Il y a donc une tension féconde à l'intérieur du prophète par cette dépossession du témoignage : "Une tension est ainsi créée entre confession de foi et narration des choses vues, à l'intérieur de laquelle est reprise la tension déjà présente dans le concept ordinaire entre le jugement du juge qui décide sans avoir vu et la narration du témoin qui a vu. Il n'est donc point de témoin de l'absolu qui ne soit témoin des signes historiques, point de confesseur de sens absolu qui un soit un narrateur des actes de délivrance."<sup>11</sup>

#### 2. Narration et confession dans le Nouveau Testament

Les Evangiles reprennent ce dynamisme, et jusqu'à "suturer le témoignage-confession au témoignage-narration."<sup>12</sup> De leur diversité, Ricœur distingue deux pôles, constitués par les évangiles de Luc et de Jean.

Dans le troisième évangile, les premiers chrétiens sont d'abord témoins d'une histoire pour

---

<sup>10</sup> *Art. cit.*, p. 119

<sup>11</sup> *Art. cit.*, p. 121

<sup>12</sup> *Art. cit.*, p. 121

parvenir à une confession de foi, comme cela est formulé à travers les disciples d'Emmaüs<sup>13</sup>, qui font un chemin de la narration vers la confession. Il importe de remarquer que pour eux, cette distinction fut imperceptible : c'est dans le récit même que s'inscrit la confession de la vérité. Ainsi, "entre les témoignages oculaires de la vie de Jésus et la rencontre du Ressuscité, le christianisme primitif n'a jamais perçu de différence fondamentale."<sup>14</sup> Il y a une continuité fondamentale entre témoins des faits et témoin de la vérité. Avec Paul, qui se proclame témoin de la Croix, qu'il n'a pas vu, et qui commence à élaborer une théologie nouvelle, un virage est pris.

### 3. La manifestation du Christ

Avec Jean, le plus attaché au vocabulaire du témoignage, "le pôle de témoignage est déplacé de la confession-narration vers la manifestation elle-même à quoi il est rendu témoignage."<sup>15</sup> C'est moins le chemin du Christ avec ses disciples que la manifestation du Christ lui-même, comme la lumière dans les ténèbres<sup>16</sup>, qui importe. Le Christ est en effet présenté comme le premier témoin, le "témoin fidèle"<sup>17</sup>, et ses disciples lui rendent témoignage en étant greffés sur lui, comme les sarments sur la vigne (cf Jn 15).

Le témoignage du Christ rendu à son Père est une manifestation de la dynamique du témoignage, par les oeuvres qu'il fait et qui attestent son action comme venant du Père (cf. Jn 10, 38), et par l'autorité qui manifeste le témoignage intérieur que lui rend le Saint Esprit (Jn 15, 26). Cependant, le lien avec le cadre historique, à travers les oeuvres concrètes du Christ (guérisons multiples) rendues dans un récit, n'est pas rompu, sans quoi cette manifestation ne serait accessible que dans une sorte de gnose. Il y a donc un double témoignage à l'œuvre dans ce "témoin fidèle" : intérieur, dans une conviction de foi scellée par l'Esprit Saint, et extérieur, à travers les oeuvres, et ultimement pour le Christ, le témoignage de sa Passion. Ainsi, l'événement, la narration et la confession sont comme unis dans le Christ<sup>18</sup>: lui-même se donne comme témoin de l'absolu.

Il s'agit maintenant pour Ricœur de montrer en quoi il est possible de témoigner à notre tour qu'il y a dans sa personne une manifestation de quelque chose d'absolu. Cela le conduit à développer une herméneutique du témoignage, en faisant retour sur l'affirmation originale.

---

13 Cf. Lc 24

14 *Art. cit.*, p. 122

15 *Art. cit.*, p. 123

16 Cf Jn 1, 5

17 Ap 3, 14

18 Par rapport au sens ordinaire, il y a un approfondissement du cadre juridique : "Le témoignage intérieur du Saint-Esprit prend tout son sens dans la contestation qui se poursuit entre le Christ et le monde devant le tribunal de l'histoire." La figure du Paraclet, symétrique de l'accusateur dans le cadre du procès, prend alors toute son importance. Il y a là, note Ricœur, comme une "mystique juridique", où la preuve, s'il en est, est donnée dans ce double témoignage.

## IV. L'herméneutique du témoignage

### 1. Recevoir un témoignage et devenir témoin

Celui qui témoigne d'une expérience originaire de l'absolu, comme le Christ nous l'est présenté, ne peut être compris que par quelqu'un qui devient lui aussi témoin de l'absolu, parce qu'il affirme à son tour être en présence d'un absolu qui se dit en l'autre. A ce niveau, les deux se rejoignent : le premier témoin et le témoin du témoin. Les niveaux personnel et interpersonnel sont ici intimement liés. Recevoir un témoignage de l'absolu, c'est nécessairement en devenir témoin.

Pour interpréter un témoignage comme témoignage de l'absolu, il faut donc un acte double, qui soit pourtant unifié : il faut "un acte de la conscience de soi sur elle-même et un acte de la compréhension historique sur les signes que l'absolu donne de lui-même. Ces signes sont en même temps les signes dans laquelle la conscience se reconnaît.<sup>19</sup>" Paul Ricœur va montrer la convergence des deux démarches à travers une philosophie de l'interprétation.

### 2. L'exégèse historique vient à la rencontre de l'exégèse de soi-même

D'abord, en partant du pôle historique, narratif, Ricœur va montrer que l'interprétation d'un témoignage permet à celui qui le reçoit de développer une dynamique interne qui lui permet de mieux se comprendre dans son affirmation.

En premier lieu, témoignage donne quelque chose à interpréter, un commencement sans quoi toute herméneutique tourne à vide: il y a une manifestation de l'absolu, quelque chose se déclare ici et maintenant. C'est une parole révélatrice et dure pour quiconque voudrait se penser de manière déliée de sa propre historicité.

Ensuite, le témoignage demande à être interprété, mais non de l'extérieur, comme une sorte de violence, mais au contraire "l'interprétation veut être la reprise, dans un autre discours, d'une dialectique interne au témoignage. Dans le témoignage, cette dialectique est elle-même immédiate, en ce sens que narration et confession adhèrent l'une à l'autre sans distance.<sup>20</sup>" L'interprétation du témoignage demande à rejoindre l'acte du témoin. En Jésus-Christ seul, cette unité est parfaite : les premiers chrétiens ont perçu l'unité profonde du Jésus de l'histoire et du Christ de la foi. En même, ils ont perçu la distinction des deux pôles, grâce au tombeau vide et aux apparitions du Ressuscité. En Jésus-Christ, il y a un "court-circuit de

---

<sup>19</sup> *Art. cit.* p. 129

<sup>20</sup> *Art. cit.* p. 131

l'événement et du sens qui donne à interpréter, qui demande à être interprété.<sup>21</sup>"

Ce "court-circuit" comprend trois aspects. Il est d'abord une parole à l'œuvre, qui peut être interprétée, développée par le recours à une écriture préalable qui a mis en oeuvre cette dialectique à travers l'histoire d'Israël. Ainsi les premiers chrétiens montreront que les Ecritures sont ouvertes par le Christ et témoignent de Lui. Il provoque aussi une crise de l'apparence, pour ceux qui perçoivent<sup>22</sup> cette unité profonde entre action et conviction et qui ne la vivent pas<sup>23</sup>. Par conséquent, il est inévitable que l'absolu qui se manifeste soit en procès. Ce court-circuit de l'événement et du sens nous invite enfin à la dynamique du témoignage, qui tout à la fois nous dépasse totalement et nous appartient : elle est à la fois manifestation d'un absolu qui nous saisit dans notre dépouillement, ce qui renvoie à l'affirmation originaire, et passion d'un engagement de soi dans la totalité de notre être. Ce qui est uni et distingué dans le Christ a ainsi pu être développé par les chrétiens, leur permettant ainsi d'entrer à leur tour dans un témoignage de l'absolu.

### 3. De l'affirmation originaire vers le témoignage

En retour, en partant du pôle réflexif, Ricœur va montrer que la conscience reçoit et témoigne de l'absolu à travers ce qu'il appelle une mise en crise des idoles. La compréhension de cette démarche demande quelques précisions sur la philosophie de Jean Nabert, sur laquelle il s'appuie.

Pour Nabert, la conscience doit procéder des attributs divins à Dieu et non de Dieu au divin. En effet, aller d'un concept de Dieu au divin, c'est risquer d'attribuer à Dieu des notions hétérogènes pour la pensée (créateur, infini, amour, puissant, prévoyant, intelligible...) qui ne pourront jamais constituer un ensemble qui réponde à notre désir. Au contraire, si la conscience procède du divin vers Dieu, elle part d'attributs hétérogènes dont elle se fait entièrement juge, et débouche sur la demande, sur l'affirmation d'un Dieu au-delà de ces critères, et capable d'y répondre. Cette démarche n'est pas une projection de nos désirs grâce à la capacité de dépouillement dont la conscience est capable, précisément en posant cette critériologie du divin<sup>24</sup>. Ainsi, "La critériologie du divin correspond au plus grand dépouillement dont une conscience humaine est capable pour affirmer un ordre exempt de servitudes dont nulle existence humaine ne peut se délivrer.<sup>25</sup>" C'est donc paradoxalement lorsque "la conscience se fait juge du divin et choisit son Dieu ou ses dieux en conséquence.<sup>26</sup>" qu'il y a une véritable mise en crise des idoles.

De même, pour Nabert, il n'y a pas de savoir absolu de soi-même dans un acte unique ou une

21 *Art. cit.* p. 131

22 Ricœur n'analyse pas la perception de cette unité ici, ce qui est un des points faibles de son article.

23 Cela renvoie à la "crise des idoles", dont nous traitons dans la sous-partie suivante.

24 Cf. *Le désir de Dieu*, p. 263

25 Jean Nabert, cité par Ricœur, *art. cit.*, p. 133

26 Cf. *Le désir de Dieu*, p. 264

pensée, comme le Cogito cartésien par exemple, mais dans une série de prédicats *hétérogènes*. Il y a une identité entre la critériologie du divin et la connaissance de soi-même, mais cette identité ne peut être comprise qu'en la vivant : "la conscience n'avance vers le soi le plus intérieur qu'au prix de la plus extrême attention s'employant à guetter les signes de l'absolu dans ses figures.<sup>27</sup>" Il y a là une sorte d'alliance, qui est "le caractère propre de la perception du divin par et dans une conscience finie. (...) C'est en effet un fait de finitude que l'affirmation originaire ne puisse s'approprier elle-même dans une réflexion totale de caractère intuitif, mais qu'elle doive faire le détour d'une interprétation des signes contingents que l'absolu donne de lui-même dans l'histoire.<sup>28</sup>" La conscience en conçoit une double humilité "qui lui vient de son rapport au moi pur et de son rapport au divin qu'elle discerne dans l'histoire.<sup>29</sup>" A cette critériologie du divin, par où la conscience se découvre dans son affirmation originaire, ne peut manquer de correspondre dans les actes un témoignage de l'absolu. Celui-ci se traduit par une mise en crise des idoles, c'est-à-dire par une mise en crise de tout ce par quoi la conscience ne peut reconnaître ce témoignage de l'absolu qui la fonde, et qu'elle donne dans l'acte même où elle se reconnaît.

Pour Ricœur, la conscience ne peut donc déterminer l'identité de ces deux pôles intérieur et extérieur, mais seulement dégager leur non hétérogénéité : ils sont de l'ordre d'un jugement (critériologie du divin d'une part et procès des idoles d'autre part) et d'un acte (conscience de soi qui se dépouille d'une part, dans l'affirmation originaire, et acte de témoigner dans des oeuvres d'autre part). Si les jugements sont relatifs, et non de l'ordre d'un savoir absolu, il y a quelque chose d'absolu dans les actes, que Ricœur appelle liberté. Ainsi, conclut-il, l'herméneutique du témoignage est "deux fois absolue et deux fois relative.<sup>30</sup>"

#### 4. Philosophie herméneutique et philosophie du savoir absolu

Au terme de cette étude, il apparaît une distance irréductible entre l'acte réflexif du dépouillement, qui renvoie ultimement à la confession d'un absolu qui dépasse les critères du divin, et l'acte attesté par le témoignage, qui se déploie dans la narration d'une histoire. Cette distanciation permet en définitive de comprendre la différence entre une philosophie du savoir absolu, qui tend vers le pôle confession à partir d'une narration, et une philosophie herméneutique, qui ne peut cesser de faire des allers-retours entre les deux pôles, à travers la question toujours actuelle de l'engagement dans le témoignage.

A partir de la question du témoignage, Ricœur peut dégager trois indices de l'impossibilité du

---

27 *Art. cit.*, p. 134

28 *Art. cit.*, p. 134

29 *Art. cit.*, p. 135

30 *Art. cit.*, p. 136

savoir absolu. D'abord, il note l'impossibilité de fixer une critériologie du divin dans un système clos, dans la mesure où la profusion de l'histoire humaine appelle sans cesse son approfondissement. Puis il note l'impuissance de la conscience à totaliser les signes, étant donnée la singularité des témoignages<sup>31</sup> Ainsi, il affirme avec Wittgenstein : "les ressemblances de familles" ne font pas une identité d'essence. Enfin, il note l'impuissance à suturer le principe de la réflexion et l'avènement historique des signes : il y a un rapport circulaire. "Cet écart est celui de la raison et de la foi, de la philosophie et de la religion (...)  
La corrélation est au plan du jugement, non du concept."<sup>32</sup>

---

31 Cette singularité renvoie à l'hétérogénéité radicale des consciences, selon Nabert, qui développe notamment ce thème à partir d'une réflexion sur le mal. Paul Ricœur se détachera ensuite de cette optique, dans un post-scriptum récent à sa préface de *l'essai sur le mal*, de Nabert.

32 *Art. cit.*, p. 138

## V. L'exigence du témoignage avec saint François d'Assise

Forts des analyses précédentes, nous cherchons à dégager les éléments caractéristiques du témoignage, tel que François d'Assise a pu le vivre et le recommander à ses frères.

### 1. La première Règle des frères mineurs

La première Règle des frères mineurs, dont la rédaction date sans doute de 1221, est le fruit de l'expérience des premiers frères au cours des douze premières années d'existence de la fraternité. Dans celle-ci, François évoque la question du témoignage à donner aux non-chrétiens:

"Les frères qui s'en vont [chez les sarrasins et autres infidèles] peuvent vivre spirituellement parmi eux de deux manières. Une manière est de ne faire ni disputes ni querelles, mais d'être soumis à toute créature humaine à cause de Dieu et de confesser qu'ils sont chrétiens. L'autre manière est, lorsqu'ils voient que cela plaît au Seigneur, d'annoncer la parole de Dieu, pour que (les infidèles) croient en Dieu tout-puissant, Père et Fils et Saint-Esprit, créateur de toutes choses, au Fils rédempteur et sauveur, et pour qu'ils soient baptisés et deviennent chrétiens, car celui qui ne renaît pas de l'eau et de l'Esprit-Saint ne peut entrer dans le Royaume de Dieu.<sup>33</sup>"

Dans ce texte fondateur, deux possibilités de témoignage sont formulées. Avec les analyses de la partie III, nous pouvons dire que François propose d'abord un premier chemin du pôle narratif vers le pôle confessionnel, aussi bien pour les frères que pour ceux qu'ils rencontreront : la "soumission à toute créature humaine" est un témoignage vécu, qui se dit dans une histoire et qui donne du poids à la confession du fait d'être chrétien. Celle-ci n'est cependant pas seconde, mais présente dès le commencement. On pourrait rapprocher cela d'une dimension plus lucanienne du témoignage.

Il y a un second chemin dans lequel la confession de foi est elle-même une manifestation de Dieu, comme la dimension prophétique (cf partie III), "lorsqu'ils voient que cela plaît au Seigneur". Toutefois, cette manifestation de Dieu à travers la parole qui le proclame dans la foi ne supprime pas la nécessité du pôle narratif. Celui-ci reste en effet sous-jacent, avec la mention du "Dieu créateur", qui peut renvoyer à la soumission à toute "créature humaine" du premier chemin, et la référence à la rencontre du Christ avec Nicodème dans la nuit (cf. Jn 3) rappelle directement les événements du salut. On pourrait dire qu'il y a là une dimension plus johannique du témoignage.

Les frères sont donc appelés à discerner "ce qui plaît au Seigneur" entre ces deux pôles du

---

<sup>33</sup> 1 Reg 16, 5-7, p. 151. La dernière proposition est une citation de Jn 3, 5

témoignage, sans qu'un chemin puisse se dire plus fondamental que l'autre.

## 2. La dernière lettre de François à ses frères

Dans une des dernières lettres que nous avons de lui, écrite sans doute en 1226, François s'adresse à ses frères en ces termes :

"Ecoutez, fils du Seigneur et mes frères, et prêtez l'oreille à mes paroles. Inclinez l'oreille de votre coeur et obéissez à la voix du Fils de Dieu. Gardez de tout votre coeur ses commandements et accomplissez avec un esprit parfait ses conseils. Confessez-lui qu'il est bon et exaltez-le par vos actes; car c'est pour cela qu'il vous a envoyés dans le monde entier, pour que, par la parole et en acte, vous rendiez témoignage à sa voix et que vous fassiez savoir à tous qu'il n'y a de tout-puissant que lui. Persévérez dans la discipline et la sainte obéissance, et ce que vous lui avez promis, accomplissez-le d'un bon et ferme propos.<sup>34</sup>"

A la différence du texte de 1221, on peut noter dans ces paroles de François, au-delà même d'un remarquable équilibre, une véritable union entre l'engagement intérieur et extérieur dont il témoigne, et qu'il demande aux frères de vivre. Il y a d'abord une assimilation entre la voix de François et la voix du Fils de Dieu, qui ne peut manquer de rappeler les accents prophétiques dégagés dans la partie III. François est bien lui-même, dans une confession de foi, et pourtant sa parole est traversée par la voix d'un autre, qui l'appelle à envoyer de nouveaux témoins dans le monde entier (cf Is 43).

A ses frères, il demande aussi cette unité entre la confession de foi et le vécu qui ouvre une narration, entre l'écoute du coeur et le témoignage rendu dans l'accomplissement des conseils évangéliques, entre la manifestation d'un autre à travers eux et la persévérance jusqu'à la passion, dans "un bon et ferme propos". En définitive, l'obéissance est vraiment "sainte", car elle est l'alliance parfaite entre l'écoute et l'acte : étymologiquement, la racine latine contient le verbe écouter (ob-audire). Elle nous assimile ainsi au Christ, dont nous avons vu la parfaite union qu'il manifeste entre ces deux dimensions, à travers son accueil parfait - et dans le même mouvement - du Saint Esprit et des oeuvres que le Père lui donne à accomplir.

Celui qui écrivait cette lettre n'a pu manquer de goûter lui aussi cette unité extraordinaire entre l'événement et le sens, comme le Christ l'a vécue : le témoin du "témoin fidèle" a été identifié à lui. Sans aucun doute, François, stigmatisé depuis 1224, était en passe de devenir celui qu'on allait appeler l'*alter christus*.

---

34 Lettre à tout l'Ordre, 5-10, p. 245-246

## Conclusion

En conclusion de cette étude, la force de l'herméneutique du témoignage apparaît clairement : elle réside non pas dans la certitude absolue d'un savoir, mais dans un dynamisme permettant de se tenir sous le porche du mystère de l'absolu, pour y conduire tous les événements de notre vie dans une confession de foi, ou pour se laisser habiter par lui vers sa manifestation dans l'histoire. Ce point instable est celui de "la promotion mutuelle de la raison et de la foi, dans leur différence, [qui] est le dernier mot pour une conscience finie. (...) Entre la philosophie du savoir absolu et l'herméneutique du témoignage, il faut choisir."<sup>35</sup>

Cette herméneutique permet d'éviter deux excès, qui consisteraient à forcer le passage dans l'un ou l'autre sens, au lieu de demeurer en ce point d'équilibre. Le risque est en effet toujours présent de vivre une fuite du monde avec la certitude illusoire d'un absolu dans l'au-delà, ou de vivre une fuite de l'absolu dans la certitude tout autant illusoire de la suffisance de notre histoire. La position de Ricœur, au contraire, est fidèle à son désir de faire se croiser les conceptions philosophiques, et l'on peut dire qu'il esquisse là, tout en soulignant leurs faiblesses, un chemin de dialogue entre les philosophies du relativisme et celles prétendant à une vérité déliée de leur histoire.

En guise d'ouverture, nous pourrions dire de Paul Ricœur qu'il a fait sien ce chant du psalmiste: "Oui, un jour dans tes parvis en vaut plus que mille. J'ai choisi de me tenir sur le seuil, dans la maison de mon Dieu, plutôt que d'habiter parmi les infidèles."<sup>36</sup> C'est en étant fidèle à ce lieu de passage qu'il a su tisser des liens entre tous, croyants et non-croyants.

## Bibliographie

François d'Assise, *Ecrits*, Sources chrétiennes n°285, Paris, 1981.

Paul Ricœur, *L'herméneutique du témoignage*, in *Lectures III*, p. 107-139, Seuil, //

Jean Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris, Puf, 1943

Jean Nabert, *Le désir de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966

---

<sup>35</sup> *Art. cit.*, p. 139

<sup>36</sup> Psaume 83 (84), 11