

Anne FORTIN,

Laisser parler la Parole, Colloque : La Bible : modes d'emploi. Les pratiques bibliques et leurs enjeux théologiques, 18 Août 2004.

Laisser parler la Parole (Mc 2, 2)
Une pratique réglée de lecture du texte biblique
au service de la vie de l'Église

Le colloque qui s'ouvre maintenant sous le thème : me donne la parole sur ma propre expérience la lecture de la Bible, expérience qui, dans le cadre de mon enseignement universitaire et dans celui de mon engagement ecclésial, est tout le contraire d'une lecture *solo* : lecture de groupe, avec des groupes organisés, d'abord avec le CADIR de L'Université catholique de Lyon, ensuite avec mes étudiants et enfin avec les groupes de lecture formés à l'extérieur de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval.

Cette lecture, qui est en fait une pratique réglée de lecture du texte biblique, est d'abord et avant tout au service de la vie de l'Église, par la transformation des chrétiens qui vivent cette pratique.

Je commencerai par une courte mise en contexte de la mise en œuvre et de la réalité des groupes de lecture, avant de vous présenter les principaux paramètres inhérents à une telle pratique de lecture. J'en viendrai ensuite au cœur de mon propos en abordant l'aspect du « comment instaurer le sujet parlant/croyant », pour ensuite aborder en fin de parcours les difficultés concrètes liées à cette pratique de lecture.

1. Mise en contexte

Afin de bien situer le contexte dans lequel le sujet de mon propos s'insère, j'aborderai tout d'abord l'aspect primordial et déclencheur qui a permis ma propre prise de parole.

Le deuxième aspect concerne une des activités de la Chaire Monseigneur-de-Laval, dont je suis titulaire, et à l'intérieur de laquelle s'insère la démarche dont il sera sujet ici.

Mon enseignement en christologie

Comment en suis-je venue à enseigner la christologie à partir de la lecture des textes bibliques?

Les groupes de lecture sont issus de ma pratique théologique dans mes cours de christologie. Il est donc nécessaire de rendre compte du travail qui s'est développé dans mon enseignement pour comprendre le sens et l'orientation des groupes de lecture.

J'ai commencé mon enseignement en christologie en donnant de vastes synthèses christologiques : Karl Rahner, mais aussi Kant, Schelling, Hegel, avec leurs retombées théologiques. Passionnant pour moi, mais sans intérêt pour les étudiants : nous étions sur deux planètes différentes.

Je me suis alors mise en « *mode écoute* ». Quelle était leur quête, que cherchaient-ils dans les études théologiques? Très rapidement, j'ai rencontré leur désir de *spiritualité*, leur désir de *faire-Église autrement*, leur besoin d'être pris en compte dans leurs cheminements.

Leur quête m'a fait tomber au cœur de *ma propre expérience de foi*. C'était à *ma théologie à se mettre au service de leur foi et non l'inverse*. D'où la nécessité pour moi de me situer sur le même plan qu'eux : me demander quelle était la véritable source de ma vie de chrétienne, qu'est-ce qui me permettait d'avancer? Réponse : d'abord, les textes bibliques, puis la vie de foi vécue avec des personnes - appelons cela l'Église. Et il y avait aussi, pour moi, le moteur de la foi qui recherche l'intelligence. J'ai donc transposé les lieux d'investissement de l'intelligence de la foi, en limitant Kant et Hegel à mes loisirs personnels, pour me tourner vers les Pères de l'Église, et avant tout Augustin, pour son herméneutique de l'existence et sa philosophie du langage.

Il fallait m'interroger sur comment, dans la lecture des textes bibliques, les Pères de l'Église vivaient-ils une intelligence de la foi ecclésiale?

Les textes évangéliques et pauliniens, dans la mouvance de la lecture des Pères de l'Église, sont ainsi devenus le point de départ de la rencontre avec mes étudiants. Ceux-ci ne baillaient plus, ils avaient hâte de revenir en classe pour lire, pour plonger dans l'intelligence des textes.

Les textes sont devenus le cœur qui battait entre nous, nous étions tout brûlants devant la figure du Christ qui révélait ce dont parlaient toutes les Écritures, en commençant par les prophètes...

Cependant, le plus important, la véritable conversion, ce fut de faire de la finalité des textes bibliques notre finalité. Mais alors un dilemme s'est posé : comment concilier la transmission d'un savoir universitaire avec la finalité de transformation que nous imposaient les textes bibliques? Le dilemme par rapport au mandat de l'enseignement universitaire a amené la création des groupes de lecture, ce qui levait le problème de la finalité de la lecture : « je vis, mais non plus moi, c'est le Christ qui vit en moi » (Ga 2,20).

Et plus que jamais, la dimension collective de la pratique de lecture s'est imposée comme principe fondamental des groupes, les préservant à jamais de toute dérive en cours magistral.

Car comme le dit Grégoire le Grand,

Bien des passages du texte de la Sainte Écriture, que je n'ai pu comprendre seul, m'ont livré leur sens en présence de mes frères. Je me suis rendu à l'évidence que l'intelligence m'était donnée par leur intermédiaire.

Sur le plan technique, la pratique sémiotique de lecture permettait un débrayage de notre propre parole en nous mettant à distance de nos projections sur les textes, pour nous faire passer par une métamorphose de notre regard, puis à une anamorphose, alors que, nous étant déplacés dans notre angle d'approche, tout prenait une autre couleur, une autre teneur.

Au-delà des savoirs sur les textes, nous *étions lus et interprétés par les textes*. Et ce mouvement produisait une parole autre de notre part, une parole en écho à la Parole, une parole habitée et restructurée par une parole venue d'ailleurs.

Considérant qu'à l'université il fallait continuer de donner des notes aux étudiants, j'ai adapté mes pratiques en fonction des cadres institutionnels. Mais le questionnement sur la *finalité de la lecture* aura été très important car il a permis de situer l'enjeu des groupes de lecture en toute connaissance de cause : il ne s'agissait plus de lire pour acquérir un savoir sur les textes, mais pour être *transformés*, pour passer du rôle de « témoins oculaires » à celui de « Serviteurs de la Parole », comme l'évangile selon Luc en donne le programme, ainsi que nous le verrons dans ce qui suit.

La Chaire Monseigneur-de-Laval

En juin 2000, l'archevêque de Québec soutenait le travail de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval, par la création d'une chaire favorisant « *l'enseignement et la recherche sur l'intelligence de la foi dans la modernité* ».

Le principal mandat de cette chaire a été défini en termes de « formation » pour les agents de pastorale, les séminaristes et les prêtres, et, par conséquent, comme soutien à la mission d'enseignement et de recherche de la Faculté de théologie et de sciences religieuses.

Une des activités de la chaire consiste dans la création de groupes de lecture des textes bibliques dans divers milieux pastoraux. Ces groupes ont comme particularité de développer une approche spécifique sur le plan de l'acte de lecture, ce qui influence la finalité même du groupe. Tant l'animation que les retombées dans les milieux de ces groupes sont conditionnées par la particularité de l'acte de lecture.

Le cadre de la chaire a permis la synergie entre : 1) les activités de formation académique (avant tout mes cours de christologie) ; 2) les activités de formation sur le terrain ; 3) et la recherche théorique. C'est ainsi que le lien avec le projet ecclésial sur le sens de la *mission* de l'Église s'est forgé au fil des ans dans un va-et-vient continu entre les pratiques et la théorie, dans une interaction entre l'approche culturelle du phénomène religieux et l'approche intra-ecclésiale et théologique.

Cette interaction est intégrée à l'animation et permet une réflexivité sur la nature du lien entre la foi et la culture pour chaque situation particulière de chaque groupe.

Concrètement parlant, la composition des groupes peut varier de six membres à vingt-cinq, de formations religieuse, pastorale et théologique très diversifiées ; chaque groupe se réunit en moyenne une fois par mois ; la durée de vie des groupes peut varier de 1 an à 5 ans, depuis cinq ans, plus d'une quinzaine de groupes ont vu le jour.

Il n'est donc pas possible de réduire l'expérience que je vais vous décrire à un seul type de dynamique.

2. Paramètres

Précisons maintenant quelques paramètres afin de rendre compte de la spécificité de l'acte de lecture de ces groupes.

Tout d'abord, le statut du texte dans l'activité joue un rôle déterminant : sommes-nous devant un *document* à aborder de façon scientifique et objective, ou sommes-nous devant un *monument de la foi* que nous avons à explorer ensemble selon des parcours tissés autrement que selon des objectifs de savoir?

Puis nous verrons l'acte de lecture comme tel ; ensuite le lecteur et l'interaction entre les lecteurs ; et finalement, les effets de cette lecture permettront de cerner encore mieux la spécificité de la présente approche.

a) Le texte biblique

Le texte biblique est placé au milieu du groupe : c'est le point de départ de la lecture.

Le texte, dans sa dynamique linguistique, dans son organisation, dans sa vie interne ; le texte comme source et espace de vie : voilà le lieu d'ancrage de la démarche de lecture du groupe.

Le mouvement du texte est posé comme fondement de son interprétation : c'est ainsi que la lecture des textes permet, après une visite complète, de voir ce qui tient le texte ensemble.

Le texte est appréhendé comme *monument* à visiter plutôt que *document* d'où extraire un savoir.

b) La lecture

Le groupe de lecture procède à une pratique réglée de l'acte de lecture. Il s'agit bien d'une *pratique* et non d'une application d'une méthode au texte, encore moins d'une grille : cette pratique ouvre une perspective sur la personne, son action dans son milieu, son contexte, et la transformation de la personne et du milieu dans leur interaction médiatisée par le texte biblique.

Il est important d'insister sur ce que représente une *pratique*, en tant que long cheminement où l'on apprend à chaque pas, et pour laquelle la prise en compte des lecteurs est fondamentale dans la démarche. *Pratique réglée*, car des balises précises limitent les contours du chemin. Ces règles sont celles de la sémiotique, qui s'inscrivent à l'intérieur d'une théorie du texte, plutôt que dans un cadre métaphysique, historique, psychologique, ou autre. Cette *pratique* de lecture se veut avant tout une *écoute*, écoute qui se caractérise d'abord par une attitude devant le texte : comme le dit Augustin, il s'agit de « substituer *à une fidélité d'interprètes une liberté de prophètes* » (La Cité de Dieu).

Cette liberté est éclairée par un seul phare, « la Vérité qui, en dedans, au siège de ma pensée, sans y employer la bouche ni la langue et sans aucun bruit de syllabes, me dirait : « Il dit vrai ». (*Confessions*, Livre XI, 3 (5))

Il s'agit de dépasser la rectitude de l'analyse et de se laisser happer par la Vérité, comme Augustin qui crie : « c'est donc à toi que j'en appelle, Seigneur mon Dieu. À lui, ton serviteur [Moïse], tu donnas de le dire, donne à moi aussi de le comprendre ». (*Confessions*, Livre XI, 3 (5))

Cette liberté des prophètes devient ainsi l'ouverture nécessaire à l'interprétation, au dépassement des signes du texte pris isolément les uns des autres. C'est pourquoi Augustin reproche à Pélagé (Augustin contre Pélagé), de poser une adéquation stricte entre lire et croire, selon laquelle il ne faut ni ajouter ni soustraire au texte. Au contraire, pour Augustin, le dépassement des signes du texte rend possible d'ajouter au texte, dans la mesure où cet ajout est de nature prophétique, né de l'écoute du *manque* du salut dans le lecteur.

L'instauration de cette liberté se veut en fait une conséquence du principe du double amour, qui est la règle que donne Augustin pour la lecture des Écritures : il n'y a de lecture des Écritures *qu'à partir* de l'amour de Dieu et d'autrui et *qu'en vue* de l'amour de Dieu et du prochain.

C'est ainsi que pour Augustin l'écoute s'inscrit dans un mouvement ternaire, impliquant trois instances forgeant l'énonciation : celui qui parle, celui qui écoute et qui interprète, et le Verbe. C'est le Verbe qui instaure un dialogue préalable à toute lecture. Ce dialogue instauré par le Verbe intérieur sera reconnu par Heidegger et Gadamer en tant qu'herméneutique de l'existence et c'est sur sa prise en compte que se fondera l'herméneutique contemporaine.

L'acte de parole même revêt ainsi une dimension ternaire, car l'acte de parole n'est parole que par le mouvement qu'il induit et celui qu'il produit. L'acte de lecture ne signifie donc pas chercher à apprendre à partir de savoirs, mais plutôt reparcourir en soi le chemin d'une parole déjà entendue (Lc 1, 1 ; Lc 24, 32).

L'objectif de la lecture n'est donc pas de s'emparer, par un processus de connaissance, du « sens » du texte, mais bien plutôt de permettre au lecteur de situer sa place propre d'interprète – assumant la liberté des prophètes - par rapport et à distance de l'instance d'énonciation.

La pratique de lecture devient ainsi un acte de langage, un acte de signifier au même titre que la production du discours : elle devient poursuite du dialogue préalablement entamé par le Verbe intérieur.

Ainsi, pour *laisser « parler la parole »*, il est nécessaire d'entrer dans une attitude de *suspension du sens*, de suspension de ses savoirs (*epochè*), de suspension de sa volonté de contrôle, ce qui constitue une véritable *décision éthique*.

Il s'agit au départ d'une attitude de détachement du sens acquis, afin de laisser le temps au texte de parler et de constater ses effets sur les lecteurs. Cette étape consiste en une dé-référentialisation des mots ; du monde ; de la psychologie : cela signifie « choisir » d'oublier les références auxquelles on identifie automatiquement les mots, le monde, les personnes. Il s'agit ainsi de décoller les mots des choses et d'un décollage de soi dans la lecture. Vient ensuite l'étape de l'accueil de la forme (structurale) du texte.

L'accueil et la construction de la forme du texte ne peuvent prendre place que dans l'espace laissé ouvert par la suspension du sens, sinon la construction de la forme du texte ne sera que répétition de savoirs déjà établis sur le texte.

Il s'agit ensuite d'accrocher les structures du texte (de la chaîne figurale du texte) à la chair du sujet-lecteur qui est lu par le texte, et qui élabore, en lisant, ses propres chaînes figurales.

C'est la chair même du lecteur qui est re-structurée en référence à l'Autre : « C'est le Christ qui vit en moi » (Ga 2, 20). Cette étape peut être comprise selon la dynamique de la prière, telle que décrite par Gérard Antoni, dans son ouvrage *La prière chez saint Augustin* :

Par le silence (actif) auquel tend toute prière,
 l'âme meurt à sa propre production verbale pour écouter le cri de Dieu,
 l'inspirer, s'ordonner par lui autour de l'unité de son principe
 et "devenir ce qu'elle est", devenir transparente à elle-même.

Chez Augustin, la transformation de l'âme opère un passage, de la polyphonie, sorte de mélange discordant des voix mondaines, à la monodie, « chant unique filé d'une voix unique, la voix du Maître intérieur » (Antoni, p. 65).

La spécificité des groupes de lecture consiste dans le chemin très long de la pratique réglée de lecture, où il y a des règles de lecture, des points de repères qui permettent au groupe de toujours pouvoir rendre compte des conditions de sa lecture.

Une telle lecture devient le moteur de la « liberté des prophètes », menant ainsi à une interprétation qui permet d'ajouter au texte non pas des éléments extérieurs purement subjectifs, mais plutôt des effets de sens produits par la poursuite du dialogue avec le Verbe intérieur.

Une telle façon de faire, de l'ordre de la parole sur le texte, de l'interprétation, plutôt que de produire sur le texte des données extratextuelles, permet alors de laisser émerger la partie du texte qui ne peut être rendue présente que par la prolongation du dialogue avec le Verbe intérieur. (G. Antoni, p. 65)

La lecture a donc comme point de départ cette suspension du sens, qui constitue une véritable *décision éthique* : il est nécessaire de faire le choix d'écouter le texte avant de prendre la parole sur lui. Il s'agit au départ d'une attitude de détachement du sens acquis, afin de laisser le temps au texte de parler et de constater ses effets sur les lecteurs.

Avant cette décision éthique, la première lecture est collée dans la chair ; il n'existe alors aucune distance : il n'y a que « ce qui me frappe dans le texte », qui consiste en une attitude purement projective sur le texte. Le parcours rendu possible par la pratique réglée de lecture consiste précisément à être « libéré de soi » (Thérèse d'Avila) pour entrer dans une écoute qui construit le lecteur.

c) Le lecteur

Pour le lecteur, l'enjeu de la pratique de lecture consiste en la réinscription des récits fondateurs du christianisme dans sa vie et dans ses prises de paroles. Ces récits, il en a entendu parler, ils font partie d'un horizon culturel parfois indistinct ; ils sont présents, mais sans représenter pour autant des référents signifians pour la détermination du cours

de sa vie. Le christianisme s'efface tranquillement des mémoires, faute de prise sur la parole et sur l'agir des sujets.

Les groupes de lecture jouent ainsi un rôle fondamental en lien avec cette problématique.

La pratique de lecture ne cherche pas à réactiver les récits bibliques en termes de « savoirs » disponibles à l'intérieur d'un bagage culturel, mais bien plutôt à faire *reconnaître la solidité de paroles déjà entendues et plus ou moins oubliées* (Lc 1, 4).

Ces paroles ne se limitent pas à des savoirs, car elles sont de l'ordre de ce qui ouvre le désir à la vie et à l'amour, de l'ordre de ce qui pousse à agir, de ce qui motive parce qu'elles touchent au plus vrai de l'existence de chacun.

Les paroles des récits réentendues dans le contexte d'une pratique réglée de lecture, d'écoute, *visitent* le lecteur. Ces paroles remodelent le lecteur, jusque dans sa définition de lui-même. Ces paroles venues d'ailleurs réveillent, révèlent « ce qui était là » et que l'on ne savait plus dire, ou que l'on n'avait jamais dit, faute de mots propres.

Ce que le lecteur reçoit alors, c'est sa propre vie relue et interprétée par une parole qui lui parle de lui, dans sa dimension anthropologique fondamentale, en tant que fils. Le lecteur lui-même se reconnaît dans sa chair comme une écriture à lire et à interpréter par des paroles qui pointent dans une direction en lui : vers sa position de fils qui doit sans cesse advenir à sa condition de fils.

La lecture des textes bibliques permet ainsi le passage, la *transformation* des lecteurs de la position de témoins oculaires à celle de Serviteurs de la Parole. Cette transformation du voir à l'écoute est ce qui a permis l'écriture d'un texte qui ne donne pas à voir des faits, mais qui donne plutôt à écouter et à entendre la résonance de paroles déjà données en nous lecteurs.

Le processus impliqué dans le « devenir Serviteurs de la Parole » consiste dans l'inscription du trinitaire dans la logique binaire du monde. Le texte écrit nous donne les conditions de sa lecture en nous montrant rétrospectivement qu'il ne s'agit pas de demeurer dans la logique de témoin oculaire, mais qu'un saut qualitatif est nécessaire : tout comme d'ailleurs la première épître de Jean, où la « vue » du Verbe de Vie est intégrée dans l'écoute, la contemplation, le toucher et surtout sa manifestation, ce qui dé-objectivise le rapport oculaire d'une saisie « sujet/objet ».

Le témoin oculaire fonctionne selon le principe du binaire, dans une relation sujet/objet, où les objets observés sont soumis à un jugement et à une évaluation.

Cette logique n'aurait jamais pu donner naissance au christianisme. C'est cette logique binaire qui enferme trop souvent le rapport aux Écritures dans un utilitarisme, une apogétique ou un scientisme réducteurs.

La logique binaire des témoins oculaires fait du christianisme une gnose, où le salut s'obtient à coup de « *savoirs* » sur les textes, que ce soit dans la catéchèse qui devient une entreprise de transmission de « savoirs », dans la pastorale ou la liturgie qui sont des entreprises soumises à la logique de la performance et du succès médiatiques.

Mais l'évangile selon Luc ne préviendrait-il pas déjà de ces écueils? Ne nous indiquerait-il pas de façon rétrospective que son écriture rigoureuse n'avait justement pas suivi le

chemin de l'objectivité du témoin oculaire, mais bien plutôt celui de l'écoute de la résonance et de l'écho en soi de parole, répercutée sur une écoute préalable?

La « transmission » entre humains passe par l'acte de lecture du texte qui convoque le souvenir du lecteur. L'acte de lecture porte en lui-même l'impossibilité de retourner à la Parole originare déposée en soi sans passer par le chemin de la lettre. Nous sommes coupés de nous-mêmes, et la lecture du texte permet de retrouver le chemin pour reconnaître la solidité de ce qui « était déjà là » sans que nous ne le sachions, sans que nous ne puissions le dire, de la même manière que les femmes au tombeau devaient se souvenir, non pas de ce que Jésus avait dit en termes de contenu, mais bien plutôt de **comment** il a parlé, donc de ***l'effet de sens produit dans le corps*** : « Rappelez vous comment il vous parlait. » (Lc 24, 6)

La finalité de l'écriture n'est pas l'information sur des faits, mais bien plutôt la reconnaissance de la solidité des enseignements déjà reçus. Si tel est le but de l'écriture, le but de la lecture est d'entendre l'écho ajusté, la **solidité** de paroles qui ont déjà construit un parcours en nous. C'est ce que Denis Vasse appelle un effet de vie produit dans le corps, ce que Michel Henry appelle « l'étreinte » et qu'Augustin appelle le verbe mental en tant que « connaissance avec amour ».

d) Les effets de la lecture, les effets de sens

Le passage du savoir à l'interprétation transforme la parole du sujet. La parole vraie s'ancre dans la chair, comme en témoignent ses effets libérateurs, effets de vie dans le corps.

Qu'est-ce qui différencie le discours du savant de la parole de l'interprète assumant la liberté des prophètes? L'incarnation et l'énonciation à partir de sa position de sujet du manque. Nous sommes en effet pris entre deux logiques : soit l'occultation de tout rapport à la chair dans l'illusion d'arriver à cacher ses failles, soit la prise en compte du corps au risque de sa faiblesse. La décision de s'engager dans l'interprétation reçoit la portée d'une **décision éthique**, déclenchée par le retournement que provoque l'aspiration de l'amour, alors que c'est l'amour qui nous aspire à lui dans la lecture.

La décision éthique, en tant que souci pour l'autre, engagement pour le bien de l'autre, ne peut être réduite à une bonne intention. Car elle fait peser de tout son poids une réelle transformation du monde pour la vie.

Dans la pratique de lecture, l'inaccessible vérité du texte ouvre sur la vérité de l'homme. En effet, la vérité de l'humain n'est pas la suite des faits et des dates de sa vie, mais elle est bien plutôt le récit qu'il fait de ses joies, de ses souffrances, de ses espérances.

À travers les faits, ce qu'il retient de son histoire - sa vérité - c'est l'écho qu'il a su donner à une Parole venue d'ailleurs et qui l'a poussé à se dépasser, à se retourner. La vérité de l'humain est sa parole en écho à la Parole, tissée dans le dialogue intérieur où le Verbe lui indique le chemin, la vérité et la voie. Nos prises de parole, à travers lesquelles le Verbe continue de se faire chair et de poursuivre son parcours, complètent et rendent vivant le Corps du Christ (Col 1, 24).

La pratique de lecture rend possible un mouvement de retour dans l'humanité la plus fondamentale, dans la chair, des parcours formalisés du texte. Ce mouvement permet une recatégorisation des figures du soi, et permet au lecteur de se lire comme une forme dont il faut reconstituer les parcours, de manière analogique au type de travail à faire sur le texte.

On peut observer que les structures du texte recatégorisent, déplacent, interprètent la chair du lecteur. Il se vit un passage du « je » dans sa chair, à la chair comme livre à lire, et la chair se révèle comme un texte à interpréter. C'est ce mouvement qui permet de comprendre ce que dit Paul : « Je vis, mais non plus moi, c'est Christ qui vit en moi » (Ga 2, 20).

Voilà donc bien le mouvement qui peut porter l'annonce, en tant que parole *autre*, dans une chair parlante distancée, différenciée et réflexive, prête à accueillir la structuration d'une Parole *autre*. L'effet de la pratique de lecture se vérifie sur et dans le lecteur, jusque dans son corps, dans la cohérence et la cohésion de l'édification d'un *corps à venir* par la dimension de communion dans la lecture.

Alors que chaque lecteur est convoqué dans cet espace intérieur de communion au Corps du Christ, l'effet sur le groupe consiste en ce que tous sont convoqués ensemble à répondre dans leur spécificité de ce qui vient de plus loin que la simple juxtaposition des personnes. Le « groupe » devient « communion d'Église », ce qui fait bien comprendre qu'il ne s'agit pas de ce corps-ci, de ces corps-ci assis autour d'une table, mais qu'il s'agit bien plutôt de l'articulation de chaînes signifiantes singulières dans un seul corps, sous une seule tête.

3. Comment instaurer le sujet parlant/croyant?

Le défi d'Église des groupes de lecture, tel que nous l'avons présenté jusqu'ici, réside dans la question suivante : *comment la pratique de lecture peut-elle instituer le sujet parlant/croyant?*

Nous allons maintenant entrer dans la résolution de cette question à partir du lien que la théorie du texte permet d'établir entre : 1) la pratique de l'acte de lecture et 2) la pratique de prise de parole à partir des textes bibliques.

La spécificité du type de lecture induite par la sémiotique repose bel et bien sur ce défi. L'enjeu est de lire pour interpréter et croire, lire pour parler autrement de sa foi à la lumière des textes bibliques, qui sont repris dans le fil de la tradition ecclésiale et de l'expérience de foi.

Comment la pratique de lecture peut-elle être instituante de la pratique de *parler et d'annoncer*? Autrement dit, comment la pratique de lecture peut-elle faire des lecteurs des serviteurs de la Parole? Comment des textes peuvent-ils produire cet effet de sens et de vie? Qu'est-ce qui tient les textes *ensemble* pour qu'ils portent cette puissance d'instauration, et qu'est-ce qui met en lien le lecteur avec les textes, dans l'instauration de l'être-au-monde en tant que sujet-parlant?

Sur ces questions, il est nécessaire de dépasser les affirmations globalisantes et les pétitions de principes pour entrer dans une saisie concrète de la fonction instituante de la pratique de lecture pour des lecteurs.

En Église, ces questions sont brûlantes d'actualité: comment se transmet de génération en génération le don de la parole, c'est-à-dire l'aptitude humaine à parler et à parler de sa foi ; comment inscrire dans les cultures d'Église des pratiques permettant l'émergence de paroles *autres*?

Ainsi, la pratique de lecture concerne la possibilité pour le lecteur de dire *Je*, c'est-à-dire d'*inscrire* dans la parole échangée une *position située dans l'acte de parole*, qui ne se réduit pas à la transmission de savoirs, de messages, de contenus dont le *je* ne serait pas responsable, alors que le *je* est bel et bien responsable de sa position dans son acte de parole, et qu'il sera même tenu d'en être responsable de façon pré-éminente dans certaines circonstances : jurer de dire la vérité ne se réduit pas à une transmission d'informations, mais concerne bien la position d'énonciation dans la disposition à la vérité ou au mensonge.

Comment la pratique de lecture peut-elle assurer le passage **du « dit » au « dire »**, **de l'état vers l'acte, des contenus à la position**, tout en donnant les conditions pour **rendre compte de ce passage**?

Comment ce *mouvement* dans la pratique de lecture permet-il qu'il soit possible à celui à qui l'on s'adresse de rendre compte à son tour de sa position dans son acte de parole? Comment le texte, sur sa trame narrative, met-il en discours les conditions pour réaliser ce programme?

La fonction symbolique

La pratique de lecture active chez les lecteurs leur capacité : de se désigner eux-mêmes en tant que sujets parlants dans un rapport au temps et à l'espace ; de s'adresser aux autres à partir de leur propre lieu ; et d'en rendre compte.

Cette capacité peut être appelée *fonction symbolique*¹, comme ce qui distingue radicalement l'humain des animaux. Cette *fonction symbolique* prend racine dans les repères les plus fondamentaux, universaux, de l'humain : « je », « ici », « maintenant ».

«Il s'agit de signes « vides », non référentiels par rapport à la « réalité », des purs signifiants, toujours disponibles, qui deviennent « pleins » dès qu'un locuteur les emploie dans une instance de discours. On y trouve : des indicateurs de personne (personne subjective : « je », « tu » ; et non subjective : « il ») ; des indicateurs spatiaux (« ce », « ceci », « cela », « ici »...) ; et des indicateurs temporels (« maintenant », « aujourd'hui », « hier »...). Grâce à ces indicateurs, le locuteur s'auto-indexe comme celui *qui* parle, fixant du même coup un *où* et un *quand* il parle.

L'accès à la fonction symbolique signe l'installation du sujet parlant dans l'acte de prise de parole à partir duquel le monde extérieur devient représentable dans le discours. Le texte biblique, en situant des acteurs dans le temps et l'espace, permet au lecteur de se lire à son tour comme étant inscrit dans un rapport au temps et à l'espace jusqu'à convoquer

¹ Pour cette section sur la fonction symbolique, nous nous inspirons de très près de la pensée de Dany-Robert Dufour, et plus particulièrement de son texte : « Malaise dans l'éducation et crise de la subjectivité contemporaine », dans *Y a-t-il une éducation après la modernité*, par le Collectif PAIDEIA, Paris, 2002, L'Harmattan, p. 25-46.

l'ensemble des lecteurs à rendre compte de leur rapport au temps (maintenant), à l'espace (ici) et, à partir de ces repères, de convoquer dans la parole le reste du monde.

C'est ainsi que l'on peut comprendre comment la pratique de lecture constitue un travail de différenciation du temps et de l'espace en chaque lecteur. Cette différenciation est un travail d'humanisation, car l'humain, pour accéder à sa spécificité, doit pouvoir se poser dans le temps et l'espace.

Rappelons en passant, comment pour Kant, le temps et l'espace sont les catégories *a priori de la sensibilité*, constitutives du rapport au monde, c'est-à-dire de l'évidence à partir de laquelle le sujet s'installe comme tel. L'enjeu philosophique (pour Kant) ou anthropologique (pour nous) consiste à rendre compte des conditions dans le temps et l'espace de l'installation du sujet dans son rapport au monde dont sa parole procède.

En lisant des textes rendant compte de positions de sujet dans le temps et l'espace, le lecteur descend dans sa propre saisie de son lieu et de son temps : ainsi, lorsque Jésus annonce que « le temps est accompli et le Royaume tout proche » (Marc 1, 15), ce qui est en cause dans le texte c'est la position de chaque acteur par rapport à ce temps et cet espace là du Royaume, qui font irruption dans le temps et l'espace humain.

Le lecteur est à son tour convoqué dans le double décalage mis en scène dans le texte entre la parole de Jésus qui annonce ce temps et cet espace du Royaume, et les réponses de ses interlocuteurs par rapport à cette convocation : « retournez-vous et croyez ». Le texte oblige le lecteur à voir et à entendre à partir de son propre lieu et de son propre temps ; et à se mettre à (se) voir avec des yeux qui peuvent voir grâce au texte et à (s')entendre avec des oreilles ouvertes par le texte. Se voir et s'entendre de la sorte ne peuvent cependant prendre place qu'après la suspension du sens choisie par le lecteur. Sinon, tous les « sens » établis sur ma personne et en lesquels je me complais bloquent la réception d'une parole *autre* sur mon salut.

Lien entre la fonction symbolique et le lien social

Ce n'est que par une référence commune à un même « Autre » que les individus peuvent reconnaître leur appartenance à la même communauté. L'Autre, c'est l'instance par quoi s'établit pour le sujet une antériorité fondatrice à partir de laquelle un ordre temporel est rendu possible ; c'est de même un « là », une extériorité grâce à laquelle peut se fonder un « ici », une intériorité.

Pour que je sois ici, il faut en somme que l'Autre soit là. Sans ce détour par l'Autre, je ne me trouve pas, je n'accède pas à la fonction symbolique, je ne parviens pas à construire une spatialité et une temporalité possibles. La trame narrative des textes évangéliques constitue précisément la scène de la construction du lien social, puisqu'elle met en discours des acteurs dans des lieux et des temps humains confrontés au temps accompli et à l'espace du Royaume tout proche.

L'acte de lecture passe par l'intégration de la fonction symbolique comme moyen (comment parler) et comme fin (pourquoi parler). C'est l'intégration de la réflexivité sur la fonction symbolique au cœur de l'apprentissage qui permet de construire le lien social.

Voilà le point précis où apparaît le véritable rôle des groupes de lecture en Église. La lecture en groupe fait apparaître, met en évidence la dissolution du rapport au temps et à l'espace qui est notre condition moderne : la lecture fait ressortir le blocage de toute intégration dans un rapport symbolique, et donc au lien social.

C'est ainsi que la lecture remplit une fonction d'intégration du sujet au monde dans la construction d'un rapport symbolique.

In concreto

Comment se fait la lecture de récits évangéliques et de discours pauliniens à partir des mises en discours de la fonction symbolique?

Trois angles nous sont fournis par la sémiotique pour lire dans les textes la fonction symbolique à l'œuvre :

- repérer les acteurs, les temps et les espaces dans l'immanence du texte ;
- repérer le schéma actantiel (destinateur, sujet opérateur, compétences, performance, sanction) ;
- repérer les conditions de l'énonciation rapportée et de l'énonciation énoncée.

Ces façons d'entrer dans les textes induisent :

- 1) le repérage de la fonction symbolique à l'œuvre dans le texte ;
- 2) le repérage de la constitution collective de notre rapport à la fonction symbolique en lisant collectivement et en se frappant à des **obstacles** :

- **obstacles** tel que : différencier le rapport au temps et à l'espace en nous comme lecteurs, ce qui est un préalable absolu au repérage du temps et de l'espace dans les textes. L'incapacité de différencier le temps et l'espace en soi est une forme d'analphabétisme, et y travailler collectivement est un processus d'humanisation qui passe nécessairement par le détour de l'Autre : si je suis ici et maintenant, c'est qu'il y a l'Autre ailleurs. Le lien social se reconstitue dans les positionnements dans le temps et dans l'espace des interlocuteurs.
- **obstacles** tel que : l'immédiateté devant les textes. On « sait » immédiatement le contenu, le message, la morale de l'histoire. Passer par une lecture collective à partir de nos trois angles de lecture permet d'intégrer un mouvement de réflexivité à chaque pas. Plus rien n'est « évident », puisqu'il s'agit d'entrer dans une fonction symbolique qui ne se dit pas explicitement, qui exige le détour par les acteurs, les temps et les espaces.
- **obstacles** tel que : se décentrer de ce que j'ai toujours « su » sur un texte, mon savoir sur les contenus et sur le plan de la manifestation du texte, pour entrer dans son fonctionnement symbolique posé dans l'immanence du texte. Dépasser les contenus, les savoirs, l'érudition, passe par un décentrement du mode de connaissance objectif-scientifique, donc décroche des représentations du monde, des mots et de soi, pour entrer dans la fonction symbolique qui procède d'un autre mode de connaissance. La connaissance scientifique n'a jamais créé le lien social...

Conséquences

Le type d'animation induite par ce type de lecture consiste à entendre la fonction symbolique à l'œuvre dans les énoncés des participants au groupe de lecture. Construire le lien social/ecclésial demande d'entendre la fonction symbolique à l'œuvre dans chaque prise de parole.

L'animation articule **cinq niveaux de fonctionnement** de la fonction symbolique :

- **Niveau 1** de la fonction symbolique : à l'œuvre dans les textes bibliques.
- **Niveau 2** de la fonction symbolique : à l'œuvre dans l'énonciation des lecteurs qui rencontrent cette fonction à l'œuvre dans le texte : le texte lu ainsi révèle la position du lecteur dans cette fonction symbolique.
- **Niveau 3** de la fonction symbolique : l'animation qui déploie et révèle, met en évidence, ce que provoque la fonction symbolique du texte sur les lecteurs. Donc l'animation porte sur l'interaction entre la fonction symbolique du texte et des lecteurs. Puis passage d'un lecteur, individuel, au groupe, qui se « reconnaît » ou non dans le type de fonction symbolique à l'œuvre dans l'autre.
- **Niveau 4** de la fonction symbolique : la spiritualité comme constitution du groupe « ici et maintenant » par rapport à un « Autre », ailleurs et avant, autrement : comment joue le rapport au « Tout Autre ». Lieu de la découverte que « c'était là et je ne le savais pas ».
- **Niveau 5** de la fonction symbolique : la constitution du lien social/ecclésial dans la traversée des niveaux précédents de l'exercice de la fonction symbolique.

La perspective proposée élabore une cohérence entre :

- le diagnostic (qui devient une finalité construite collectivement) sur absence de lien social/ecclésial et l'impuissance à prendre la parole d'une manière crédible dans l'espace public,
- et les moyens mis en œuvre.

Il est alors possible de procéder collectivement à une redéfinition des finalités de la lecture : non plus en fonction d'un objectif idéologique défini a priori, mais dans une intelligence collective des fins (lues et interprétées dans les textes) et pas seulement des moyens.

Autre conséquence :

Quitter les salles de classe, et aller en des lieux d'alphabétisation. Si la finalité est le processus d'humanisation, en rupture avec une idéologie, les lieux sont appelés à changer, en fonction de demandes de milieux en quête de « spiritualité », de « lien ecclésial ».

D'aucuns éprouvent un sentiment à la fois d'urgence et d'impuissance face à l'ampleur démesurée de la tâche, touchant ainsi au tréfonds d'un rapport problématique au temps et à l'espace, tant d'un point de vue social qu'ecclésial. Cette problématique soulève l'enjeu des conditions de la création de la distance. Or la pratique de lecture étudiée comporte

comme exigence initiale le passage par le texte « lu » ; cela crée la distance, la différenciation et le décentrement. Il y a ainsi, d'entrée de jeu, une cohérence entre l'enjeu de la problématique et la méthode.

4. Difficultés concrètes de cette pratique de lecture

La pratique de lecture telle qu'elle vient d'être présentée ne va pas de soi et pose certaines difficultés, qu'il faut reconnaître afin de les résoudre. J'ai regroupé en quatre volets ces difficultés, que je vous présente maintenant en fin de parcours.

a) La réalité ecclésiale

La réalité de la vie de nos églises entraîne un certain type d'activités privilégiées en paroisse. L'heure est à l'aménagement, à la gestion, à l'administration, ce qui favorise des activités d'ordre organisationnel et lorsqu'il reste quelques énergies, des activités d'ordre caritatif.

Par contre, les groupes de lecture impliquent un type de gratuité qui est de l'ordre de l'art de vivre sa foi en communion, d'une foi qui recherche l'intelligence, d'une foi nourrie par une pratique qui ne se résume ni à une méthode « simple » ni à une grille à appliquer tout azimut. Ce type de gratuité débouche sur des pratiques de foi, mais qui ne prennent pas la forme d'objectifs et de sous-objectifs pour des actions visibles et immédiates. Il s'agit de plonger dans le « devenir-chrétien », de mettre sa vie à la suite du Christ, de changer de rapport au temps et à l'espace pour entrer dans le temps et l'espace du Royaume. Et cela peut être long (certains groupes ont cinq ans d'existence et ne voient pas de « terme » à leur pratique de lecture), imperceptible, intérieur, les fruits étant de devenir *serviteurs de la Parole* dans sa vie, en toute gratuité. Ces transformations ne sont pas contraires à l'action, au contraire : c'est un travail intérieur sur sa façon d'entrer dans l'action, sur la mouvance de l'Esprit à écouter pour agir autrement. Pour reprendre des termes traditionnels, il serait possible de dire qu'il y a un déphasage entre la vie ecclésiale et la vie spirituelle. Concrètement, la vie paroissiale peut-elle accueillir un tel lieu de vie spirituelle alors qu'elle sent qu'il y a urgence en la demeure ?

1. b) Prépondérance de la foi en tant que *fides qua*, la foi définie comme contenus, sur la *fides quae*, la foi dans son mouvement.

L'éducation de la foi que nous avons reçue, et qui domine encore notre imaginaire culturel, privilégie la transmission de contenus, de savoirs et de connaissances pour assurer l'adhésion à la communauté ecclésiale. Le type de « transmission de la foi » qui voit la foi comme un contenu de vérités à apprendre va puiser dans la Bible en tant que réservoir de savoirs, d'histoires en terme de fables morales (moralisation), ou de modèles de personnalités auxquels se modeler (psychologisation).

La pratique de lecture considère plutôt la foi sous un autre angle, elle regarde plutôt de l'autre côté du miroir. Derrière les énoncés, il y a l'énonciation ; derrière les mots, il faut voir *comment cela est dit*. Lire ce qui est *dit* sans s'y arrêter : voir plus loin, dans l'invisible de ce qui permet de parler ainsi. Il s'agit de passer du *dit* au *dire*, des

mots à l'intention. Ou même davantage, voir la foi là où il n'y a que mouvement. Comme lorsque Jésus « vit » la foi des porteurs du paralysé qui descend par le toit (Marc 2) : nulle parole n'est échangée, nulle confession de foi, nulle affirmation, simplement le mouvement vers lui. Ou comme pour la femme à Béthanie qui ne dit rien (Marc 14, 3-9), qui ne fait aucune déclaration sur le contenu de sa foi, mais que Jésus *entend* dans la justesse de son geste : « c'est une bonne œuvre qu'elle a faite en moi... partout où sera proclamé l'évangile – partout où il y aura des paroles de foi- il sera fait mémoire d'elle » – de sa foi en acte et non de ses affirmation de foi, car de toute façon, elle n'a rien dit.

Dans un monde positiviste, la foi comme mouvement, comme motion par l'Esprit, risque d'être invisible et d'être ainsi mise de côté. Comment « voir » le mouvement de la foi, sinon en « ayant des yeux, qui, regardant, voient »...

2. c) Difficulté à lire

La pratique de lecture telle que proposée dans les groupes dérange les habitudes même de *lecture* qui sont fortement implantées en nous depuis toujours. Nous lisons pour tirer rapidement des informations du texte, pour accumuler des savoirs utiles.

Lire est une activité qui n'est pas valorisée pour elle-même, car ce n'est qu'une étape instrumentale en vue d'une finalité qui est le savoir. Prendre du temps pour lire, c'est le lot des élèves du primaire : lire par la suite est un acte automatique auquel on ne s'arrête plus. Buter sur les mots, comprendre le sens des phrases, s'interroger sur la signification au-delà de l'évidence, tout cela nous paraît dérisoire. Le « sens » serait là, et il suffirait de le « prendre » pour l'utiliser.

Et pourtant, il s'agit de réinsérer l'acte de lecture dans la vie du lecteur, dans le rythme d'une vie où ce n'est pas le savoir qui compte, mais la parole échangée. Il ne s'agit pas vraiment de s'informer sur des contenus, puisque nous « connaissons » la teneur des récits évangéliques depuis l'enfance. Qu'implique alors de lire ces récits, si ce n'est pas d'en tirer un savoir ? La lecture est comme un événement qui implique toute la personne du lecteur, dans son histoire dans sa situation et dans son contexte. Lire devient un événement qui convoque la vie et le contexte du lecteur pour *être lu* par le texte. Lire pour réfléchir, rencontrer, écouter ce qui est là mais que nous ne savons pas dire.

3. d) Rompre avec les habitudes individualistes de lecture

Une des principales difficultés de la pratique de lecture en groupe, consiste à entrer dans une pratique collective de la lecture. Les habitudes, encore une fois ancrées culturellement, sont celles de la lecture individualiste, où il s'agit d'avoir la bonne réponse en premier, de faire valoir sa compétence et sa performance devant les autres membres du groupe qui n'ont pas qu'à se taire puisque « la » bonne réponse vient d'être donnée. Il est très difficile de renverser cette habitude et d'entrer dans la construction de la signification sur un autre plan que celui des « bonnes réponses données par les élèves brillants ». Car il ne s'agit plus de briller, il s'agit d'être

transformés par la lecture et de recevoir la parole de l'autre comme m'aidant à trouver le chemin de l'écoute.

Ceci implique un travail très particulier de la part de l'animateur. Celui-ci ne prend pas les « bonnes réponses » surgissant des individus dans le groupe en accumulant des contenus de savoir sur le texte pour arriver au bon « sens » du texte. L'animateur n'écoute pas tant « ce qui se dit », que « comment cela est dit ». Son écoute dépasse les contenus de savoir, pour déceler comment les actes de lecture sont structurés par le temps et l'espace des lecteurs. L'animateur écoute les membres du groupe de la même manière qu'il écoute le texte, avec les mêmes paramètres. C'est ainsi que se construit l'humanisation des lecteurs qui se découvrent situés dans le temps et l'espace, et recevant les textes comme confrontant leurs rapports au temps et à l'espace. L'animation se situe sur ce plan là, et l'animateur va chercher les fils d'or de chaque intervention afin de tisser une tapisserie, on pas sur « le sens » du texte, mais sur sa signification pour les lecteurs ici présents dans leur contexte et leurs interrogations sur les conséquences de rencontrer ce texte ici et maintenant, alors qu'il nous parle de se retourner et de croire à partir d'un nouveau rapport au temps et à l'espace : le temps accompli et l'espace du Royaume tout proche.

Les difficultés très concrètes devant ce type de pratique de lecture sont autant de l'ordre de l'intellectualisme que de l'anti-intellectualisme. Il faut naviguer entre les deux, car certains lecteurs n'arrivent pas à quitter leurs savoirs sur le texte, et sont très offusqués que ce savoir ne soit pas valorisé ; mais certains autres croient que ce déplacement par rapport au savoir implique que l'on en reste à son émotion face au texte : « moi ce qui me frappe dans le texte ». Tout en ne décourageant ni l'ardeur théorique ni la prise en compte de la dimension affective, la pratique de lecture doit recanaliser les énergies vers une écoute d'un autre ordre : ni exclusivement intellectuelle, ni exclusivement affective. Car c'est toujours la dimension de la « pratique », du contexte global de la personne qui est négligée tant dans une approche que l'autre. Cette *pratique* engage les lecteurs dans leur humanité, qui ne se réduit ni à l'intelligence ni à l'affectif : l'humanité concerne les actions et les paroles qui engagent dans la responsabilité devant et pour l'autre. Appelons cela le plan du salut, où l'enjeu n'est pas de performer intellectuellement, ni de s'épanouir émotivement. Le salut se situe à un autre plan de l'existence, et l'enjeu consiste à entrer dans une lecture qui permette d'entendre le salut offert en Jésus Christ.

C'est pourquoi l'autre danger immédiatement conséquent est celui de l'hyper-interprétation où l'on décolle radicalement du texte ou du fondamentalisme où tout est dans la lettre du texte. C'est le même danger, sur deux faces d'une même médaille : dans les deux cas, il y a impossibilité de rencontrer le texte, d'écouter ce qu'il signale. La pratique de lecture prend ici tout son poids : une pratique de lecture suppose que le texte est rencontré et ni sur-interprété, ni figé dans sa lettre.

Un exemple de sur-interprétation consiste en une moralisation ou une psychologisation du texte. On va alors chercher des « grilles » interprétatives, qui peuvent par ailleurs avoir leur valoir en soi, et les « appliquer » au texte pour tirer « le sens » du côté de réponses déjà établies. La moralisation cherche à tout prix à trouver l'agir moralisant découlant du texte : cet « agir » est conçu comme un « savoir » sur le

texte à appliquer dans la vie, comme un contenu. Le principe d'humanisation n'est pas alors assuré, car on tire le texte d'une part dans un savoir, et d'autre part, ce savoir isole l'agir du contexte dans le temps et l'espace des lecteurs tout en isolant l'agir des autres dimensions de l'humain, l'intellect et l'affectif.

Plus fréquente et pernicieuse est la sur-interprétation du côté de la psychologisation du texte. On applique des grilles d'ordre psychologique au texte, celui-ci devant fournir les clés de l'épanouissement humain. Le danger de ne pas écouter ce que le texte dit sur un salut non réductible à l'épanouissement est très fort. Ce danger de sur-interprétation pose toute la question des conditions de notre écoute de ce qu'implique la suite de Jésus.

Conclusion

C'est avec l'image de la tapisserie que j'aimerais conclure mon intervention. La pratique réglée de lecture telle qu'exposée, permet aux lecteurs concernés de tisser chacun leur propre tapisserie, mais à partir de matériaux provenant de trois sources : 1. les textes bibliques ; 2. leur propre expérience de vie et de foi, conjuguée à l'intelligence de leur vie et de leur foi ; 3. la tradition d'interprétation que le groupe porte comme pré-compréhension et par rapport à laquelle se vit une distanciation et une appropriation constantes.

La tapisserie qui résulte de l'expérience de la pratique réglée de lecture est ainsi unique, et porte le motif élaboré par groupe. Les dérives interprétatives sont freinées par le groupe qui pose constamment la question : mais qu'est-ce qui te permet dans le texte de soutenir ton interprétation ?

Je me permets de résumer, en conclusion, la logique théologique de l'ensemble de la démarche.

Tout d'abord, la prise de parole des lecteurs dans le groupe n'est pas conçue d'abord et avant tout comme « expression de soi », expression de son affect et de ses impressions sur le texte. Chaque prise de parole est regatégorisée, entre autres, à partir de Is 55, 10-11 :

« De même que la pluie et la neige descendent des cieux et n'y retournent pas sans avoir arrosé la terre, sans l'avoir fécondée et l'avoir fait germer pour fournir la semence au semeur et le pain à manger, ainsi en est-il de la parole qui sort de ma bouche, elle ne revient pas vers moi sans effet, sans avoir accompli ce que j'ai voulu et réalisé l'objet de sa mission ».

Ce qui permet de comprendre les prises de parole dans leur mouvement théologique, dans leur participation au don que Dieu fait de sa parole dans le Verbe fait chair. C'est ainsi que l'on retrouve dans chaque prise de parole le schéma de l'incarnation du Don du Père

dont chaque parole est la figure pour l'autre, dans l'édification même du groupe qui se reçoit de la circulation de la parole.

En second lieu, il faut redire que l'enjeu dans la pratique de lecture consiste à trouver le chemin de la Parole en nos chairs pour lui faire écho dans nos prises de parole, ce qui implique une mise à distance de notre désir de nous exprimer, au profit de l'écoute du texte. Voilà bien l'essentiel de la pratique de lecture : pouvons-nous accepter de poser l'écoute de la Parole comme précédant notre besoin d'expression ? Sans pour autant que cela constitue un enseignement magistral sur le texte où l'auditeur est confiné à la pure passivité ? Il s'agit bien plutôt de se mettre sous la mouvance du Verbe fait chair, qui habite en nos chairs et qui nous révèle notre humanité, c'est-à-dire précisément comment la parole nous habite. La pratique de lecture permet ainsi de reconnaître la rencontre entre la Parole de Dieu et notre parole dans nos vies.

En troisième lieu, les échanges sur le texte font état d'un écho, d'une résonance et d'un retentissement de la texture du texte dans la texture de la vie des lecteurs. Cette texture ne se réduit pas à la sphère émotive, car l'humain est minimalement toujours à la fois cognitif, pratique et affectif. Ainsi l'écho entre la parole du texte et la parole des lecteurs ne peut contourner une de ces dimensions sans réduire la portée anthropologique fondamentale du Verbe fait chair.

Finalement, il faut préciser que le défi communautaire de la pratique de lecture consiste à trouver en groupe — en Église — le chemin de la Parole dans, par et pour l'humain. La pratique de lecture s'inscrit dans un mouvement qui part de la lecture du texte, en passant par la construction de significations du texte, dans la visée du partage de ces significations sur les personnes et le groupe. Ce mouvement est à l'inverse de celui des groupes de partage où ce sont les impressions de chacun sur le texte qui constituent la première étape de la rencontre. Il s'agit plutôt ici de lire et construire les significations de telle sorte que ce soit le texte qui nous interprète, qui interprète nos vies. Le mouvement part toujours du texte lu, et non du texte imaginé dont les participants n'ont habituellement qu'un vague souvenir.

Un dernier mot avant de terminer : lire constitue à la fois un travail d'Église, puisque la pratique de lecture est collective, un travail de foi, non exclusive de l'intelligence, et une transformation des lecteurs. C'est la parole de Paul en Galates qui résume le mieux la finalité de cette lecture : « je vis, mais non plus moi, c'est le Christ qui vit en moi » (Ga 2,20), ce qui constitue la suite de la transformation visée par Luc, transformation de témoins oculaires à Serviteurs de la Parole (Luc 1,1-4).

Anne Fortin
18 août 2004